

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

VOLUMEN II

Rosana Guber
Lía Ferrero
Editoras

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN LA ARGENTINA

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

Rosana Guber y Lía Ferrero

(Editoras)

Volumen II

Asociación Latinoamericana de Antropología

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen II / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

SBN:
978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA
978-9915-9333-1-3 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020
Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: © Comité Internacional de la Cruz Roja
Cementerio Argentino de Darwin, Isla Soledad, archipiélago Malvinas
en el Atlántico Sur. 20 de junio de 2017.
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.
Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

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

Edición 2020

Contenido

5. Una nación sin indios... pero con aborígenes y pueblos originarios

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 15

Construcciones de aboriginalidad en Argentina 17
Claudia Briones

Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización 53
Axel Lazzari y Diana Lenton

"Hasta el río cambió de color": impacto social y relocalización de población en Casa de Piedra (provincia de Río Negro) 77
Juan Carlos Radovich y Alejandro O. Balazote

La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos 95
Silvia Citro

Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino 121
Silvia Hirsch

Rituales de iniciación y relaciones con la naturaleza entre los Mbya-guarani 145
Marilyn Cebolla Badie

Cuando humanos y no-humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco 173
Celeste Medrano y Florencia Tola

6. Una nación de inmigrantes ... forzados y libres, deseados e imaginados

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 201

Lo afro y lo indígena en Argentina: aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio 203
Liliana Tamagno y Marta Maffia

Migraciones e integración en la región de la Triple Frontera: Argentina, Brasil y Paraguay 225
Roberto Abínzano

Migraciones, trabajo y corporalidad: bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy 265
Gabriela Karasik

Nacidos, criados, llegados: relaciones de clase y geometrías socioespaciales en la migración neorrural de la Argentina contemporánea 285
Julieta Quirós

7. ¿Quiénes producen en la Argentina ... no sólo en la Pampa húmeda?

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 309

Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar 311
Alejandro Isla

Los viajes de intercambio y las ferias: relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina) 347
Liliana Bergesio y Natividad González

Porto-Capivara: los ocupantes agrícolas de la frontera argentino-brasileña (Misiones, Argentina) 377
Gabriela Schiavoni

Cambio agrario y reconfiguración de las relaciones sociales en la provincia de Formosa 397
Sergio O. Sapkus

Rupturas y continuidades en la gestión del desarrollo rural: consideraciones acerca del rol del Estado (1991-2011) 415
Mario Lattuada, María Elena Nogueira y Marcos Urcola

Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires 443
Pablo J. Schamber

8. Los actores políticos en la crisis permanente

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 465

Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto 467
… y después conversamos: etnografía de una traición
Mauricio Boivin, Ana Rosato y Fernando Balbi

Un barrio, diferentes grupos. Acerca de dinámicas políticas locales 499
en el distrito de La Matanza
Virginia Manzano

La política indígena en Salta: límites, contexto etnopolítico y luchas recientes 523
Catalina Buliubasich

Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica 537
y nuevas notas sobre la cuestión
Ana María Gorosito Kramer

Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales 555
e identidad de clase media en la Argentina post-crisis
Sergio Visacovsky

9. Legados de los setenta: identidades, fragmentos y memorias

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas 589

Las víctimas del terrorismo de Estado y la gestión 591
del pasado reciente en la Argentina
Virginia Vecchioli

Estado y nación en las narrativas de espíritus desaparecidos 613
durante la dictadura militar en Argentina, 1976-1983
Gustavo Ludueña

"Lo que merece ser recordado…" Conflictos y tensiones en torno 643
a los proyectos públicos sobre los usos del pasado
en los sitios de memoria
Ludmila Catela da Silva

Arqueología forense: la vía argentina 663
Luis Fondebrider y Vivian Scheinsohn

Identidades fragmentadas: los procesos de identificación forense en casos de desaparición forzada 681
Ana Guglielmucci

De chicos a veteranos: o la subversión de la organización social 709
Rosana Guber

Una investigación etnográfica en campo militar: Repensando la autonomía académica en el estudio del éxodo de personal militar subalterno en la Argentina 725
Sabina Frederic

Nota editorial

Agradecemos a Sandra Lefcovich y a Gabriel Valladares (depto. Comunicación) esta foto que pertenece al banco de imágenes del Comité Internacional de la Cruz Roja (ICRC). La escena está fechada el 20 de junio de 2017 y tiene lugar en el Cementerio Argentino de Darwin, Isla Soledad, archipiélago Malvinas en el Atlántico Sur. Se trata de la re-inhumación de un ataúd y sus restos—identificados hasta entonces con la leyenda "Soldado argentino sólo conocido por Dios" (*Argentine soldier known only to God*)—tras la extracción de muestra de ADN para su identificación. El fotógrafo Didier Revol acompañó al equipo forense internacional del ICRC, del cual participó el presidente del Equipo Argentino de Antropología Forense, Luis Fondebrider (a horcajadas en una punta del ataúd, en el centro de la fotografía). Otros miembros del EAAF realizaron las entrevistas a familiares de caídos, en todo el territorio nacional, y extrajeron muestras a aquéllos que aceptaron indagar la identidad de sus muertos en 1982.

La fotografía está acompañada por la siguiente leyenda en inglés, que las editoras tradujimos así:

Aproximadamente 900 soldados de ambos bandos y tres civiles murieron [en la Guerra de Malvinas]. Algunos desaparecieron en la furia de la batalla o fueron inhumados sin ser identificados. Más de 200 soldados argentinos—122 de los cuales estaban sin nombre—fueron enterrados en el cementerio de Darwin, en el corazón de las Islas Falkland/Malvinas. En 2017, un equipo forense de ICRC [*Comité Internacional de la Cruz Roja*] *pudo identificar a 90 de ellos, para alivio de sus familiares sobrevivientes.*

En marzo de 2018, más de 200 de ellos visitaron el cementerio de Darwin para presentar sus respetos. La ICRC aceptó esta tarea por mandato humanitario, las necesidades e intereses de las familias, y por su extensa experiencia forense en otros conflictos. El equipo forense de ICRC trató los restos mortuorios con el mayor de los respetos a lo largo de esta operación forense. Todos los restos exhumados se ubicaban en nuevos ataúdes y volvían a enterrarse de inmediato en la misma ubicación. Al finalizar este proyecto, el cementerio fue restaurado a su condición original. Una morgue temporaria se estableció en el cementerio, donde se analizaron los restos y muestras recogidas para realizar las pruebas de ADN en laboratorios genéticos en la Argentina, España y el Reino Unido (nuestras aclaraciones).

5. UNA NACIÓN SIN INDIOS ... CON ABORÍGENES Y PUEBLOS ORIGINARIOS

5. UNA NACIÓN SIN INDIOS ...
CON ABORÍGENES Y PUEBLOS ORIGINARIOS

Presentación

Concebida por sus organizadores modernos como la nación blanca de América del Sur, la República Argentina real se resiste a las definiciones mono-étnicas. Esta sección reúne una ínfima porción de trabajos acerca de aquéllos que componen el corazón temático de las ciencias antropológicas, y nos ofrecen análisis sobre las realidades político-culturales y los sistemas clasificatorios de poblaciones denominadas según su atribuida proximidad a los orígenes y a la tierra, como "indios", "indígenas", "aborígenes", "pueblos originarios", "nuevos indígenas", "poblaciones autóctonas", etc. Sus distintos enfoques dan lugar no sólo al recuento de modos "autóctonos" de vivir y de pensar, sino también al re-nacimiento de los agrupamientos con referencia étnica originaria y que se suponían extintos (etnogénesis), visto en relación a sus posicionamientos geoestratégicos, socio-económicos, espirituales, ecosistémicos y de género en la historia argentina. Complementar con secciones 2, 4, 8, 12.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Aboriginalidad – Etnogénesis – Ontohistoria – Araucanización – Mujeres indígenas – Pueblos originarios – Chaco – Mapuche – Guaraníes – Qom

Otras lecturas recomendadas

Carrasco, Morita. 2014. *Derecho a la identidad: organización comunitaria y territorio indígena. Estudio de caso: Lhaka Honhat c/ Estado argentino*. Buenos Aires, La Ley, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UBA (Base de la Sentencia del 6/2/2020, Serie C No.400 de la Corte Internacional de Derechos Humanos. Caso Comunidades Indígenas Miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina).

Cordeu, Edgardo J. y Alejandra Siffredi. 1971. *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.

Córdoba, Lorena I., Federico Bossert y Nicolás Richard (comps.). 2015. *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonia indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Escolar, Diego. 2007. *Dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros.

Espósito, Guillermina. 2017. *La polis colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Hermitte, Esther *et al*. 1996. *Situación del aborigen en Chaco*. 3 volúmenes. Posadas: Editorial Universitaria de la UNaM.

Martínez Sarasola, Carlos R. 1992. *Nuestros Paisanos los Indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

Ministerio de Educación y Deportes de la Nación Argentina 2016. *Pueblos indígenas en la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación*. Buenos Aires: Colección dirigida por Silvia Hirsch y Axel Lazzari.

Huircapán, Daniel, Ángela Jaramillo y Félix A. Acuto. 2017. Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. 26 (1): 57-75.

Idoyaga Molina, Anatilde. 2007. "La clasificación de las medicinas, la atención de la salud y la articulación de factores culturales, sociales, económicos, étnicos y políticos. Itinerarios terapéuticos en los contextos pluriculturales y multiétnicos de Argentina". En: Idoyaga Molina (comp.) *Los Caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*. Tomo 2. pp. 5-65. Buenos Aires: CAEA- IUNA.

Pizarro, Cynthia A. 2006. *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

Rodríguez, Mariela 2010. *De la 'extinción' a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Washington: PorQuest Georgetown Univ.

Trinchero, Héctor Hugo. 2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: EUDEBA.

Villar, Diego. 2005. Indios, blancos y perros. *Anthropos*. 100 (2): 495-506.

Construcciones de aboriginalidad en Argentina[1]

Claudia Briones[2]

Perspectiva y argumentos

A pesar de la diversidad cultural que los colonizadores confrontan con la conquista de América, la existencia de una categoría genérica de sujetos llamados "indios" generará quizás menos dudas que el status humano de esos contingentes (Trouillot 1991). Con el tiempo, la sorpresa irá quedando vinculada menos a la perdurabilidad de una categoría que subsiste más allá de la certeza de que las Américas no eran las Indias, que a la *persistencia* misma de

---

1 Publicación original: Briones, Claudia. 2004. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Bulletin Société suisse des Américanistes* (68): 73-90. Agradecemos al Boletín de la Sociedad Suiza de Americanistas su autorización para republicar este artículo.
Este texto fue preparado para un simposio organizado por la antropóloga brasileña Alcida Ramos (Brasilia, 1998), y se publicó finalmente en 2004. Marca una inflexión en el abordaje de la autora acerca de los procesos de conformación y subalternización de los pueblos indígenas, pues opera el pasaje desde definiciones genéricas de "etnicidad" provenientes del campo de los estudios étnicos, hacia un enfoque centrado en dar cuenta de procesos sociohistóricos específicos de co-construcción de aboriginalidades y nación. Briones comenzó este análisis en términos conceptuales amplios, en *La alteridad del Cuarto Mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia* (1998), y lo continúa en el artículo que aquí reeditamos con la focalización en la Argentina. Lo cual requirió introducir otros conceptos aún sin desarrollar en aquella época y que llevaron a la constitución del GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación) en la Universidad de Buenos Aires (2001). Con parte de sus integrantes se trasladaron en 2009 a San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro, para crear la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la recientemente creada Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), y el Instituto de Investigaciones y Diversidad Cultural, de doble pertenencia a esa universidad y al CONICET. Los conceptos resultantes, publicados en el capítulo introductorio al volumen colectivo *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (2005) son "formaciones nacionales y provinciales de alteridad", "economías políticas de producción de diversidad cultural" y "geografías estatales de inclusión y exclusión". Complementar con secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli, D. Escolar), 4 (L. Golluscio y A. Ramos), 8 (C. Buliubasich, A.M. Gorosito Kramer), 12 (A. Siffredi) y 14 (P. Wright).

2 Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa). Universidad Nacional de Río Negro-CONICET.

los contingentes así denominados, a pesar de profecías augurando su mestizaje, blanqueamiento, digestión civilizatoria o proletarización. Es que más allá de cambios sustantivos en las prácticas y condiciones de existencia de contingentes nativos y sistemas (neo)coloniales –o de transformaciones igualmente sustantivas en las relaciones entre ambos– dichos contingentes se han venido construyendo como pueblos de existencia milenaria, para demandar ciudadanía plena y, recientemente, el reconocimiento de sus derechos especiales. Más aún, emergen día a día colectivos autovindicados como indígenas en regiones que los estados-nación consideraban ya "libres de indios". Es precisamente entonces porque los indígenas y las sociedades encapsulantes han cambiado tanto como la forma de concebir la historia universal y lo indígena que no resulta ocioso preguntarse –como lo hace Berkhofer (1978)– por qué la idea de "indio" ha sobrevivido tantos siglos.

Para empezar a responder ese interrogante, el concepto de aboriginalidad (Beckett 1988a, 1988b, 1991, Briones 1998a) propone abordar la unificación categorial y perdurabilidad de contingentes con trayectorias sociales en verdad dispares y azarosas como aspectos igualmente problemáticos de procesos de producción de "otros internos" y de organización de la diferencia cultural generadores de adscripciones que, lejos de haberse congelado de una vez y para siempre, se han ido resignificando en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes. En este marco, la aboriginalidad emerge como producción cultural que depende menos de los componentes de un producto que de las condiciones de una praxis consistente de marcación y automarcación que ha resultado tanto en que la alteridad de las poblaciones indígenas asocie efectos específicos respecto de la de otros grupos étnicos y/o raciales, como en que hoy existan dilemas compartidos por pueblos originarios en distintos países y continentes.

Ahora bien, pretender identificar y describir la génesis y operatoria de factores que permiten englobar a distintos pueblos dentro de lo que hoy se llama "Cuarto Mundo", sin dejar paralelamente de ver cómo diversas aboriginalidades han ido adquiriendo rasgos distintivos de los diversos contextos en que se ha ido modelando, nos enfrenta con dos problemas y, por ende, desafíos principales.

Por un lado, aunque distintos países reconocen contar con indígenas en su ciudadanía, no es lo mismo ser "indio" en Argentina, en Brasil o en los Estados Unidos Las condiciones de reproducción material y existencia de los Pueblos Indígenas varían de país a país, no sólo en términos socioeconómicos sino también de reconocimiento, re-presentación política y simbólica, o juridización de su alteridad. En este sentido, el desafío es producir estudios que atiendan las construcciones específicas de aboriginalidad que se dan tanto por países como por regiones, construcciones que han hecho que los procesos etnogenéticos vayan teniendo diversas concreciones incluso al interior de cada formación

nacional, según los pueblos indígenas comprometidos y también los diversos frentes colonizadores y civilizatorios puestos regionalmente en juego.

Por otro lado, incluso cuando nos centramos en el estudio de una cierta formación nacional o regional, vemos no sólo que las construcciones de aboriginalidad van cambiando históricamente, sino también que diversas construcciones coexisten a un mismo tiempo, como es obvio entre sectores antagónicos (por ejemplo, las de los bloques hegemónicos y sus diversos agentes vs. las de los sectores indígenas y sus grupos de apoyo), pero también al interior de cada uno de esos sectores. Si lo pensamos en términos de agencias estatales, es fácil observar matices y fisuras entre las construcciones de aboriginalidad recreadas desde los poderes ejecutivo, legislativo o judicial, desde las agencias educativa, militar y religiosa, o también desde diferentes ONGs que el estado toma como interlocutores privilegiados para "atender" a sus ciudadanos indígenas. En esta dirección, el desafío es dar cuenta de perspectivas en disputa al interior de estas agencias, pero también identificar líneas que dan cierta consistencia histórica al tratamiento de los indígenas en cada país y/o región, líneas que explican por qué priman ciertos proyectos y no otros y, a su vez, ayudan también a entender por qué razones apareja dinámicas y efectos diferenciales ser indígena en Argentina, en Brasil o en los Estados Unidos.

Mi estrategia para identificar esas líneas de consistencia dando cabida además a las múltiples construcciones de aboriginalidad que se suceden y coexisten en una formación regional o nacional determinada pasa por ir analizando cómo aboriginalidad y nación se co-construyen mutuamente en cada época y contexto. Esta perspectiva se apoya a su vez en dos tesis relacionadas:

1. Aunque toda nación-como-estado reproduce desigualdades internas –y renueva consensos en torno a ellas– tematizando ciertas diferencias e invisibilizando otras, cada una lo hace instrumentando una *economía política de la diversidad* que etniciza y/o racializa[3] selectivamente distintos colectivos sociales, fijando así marcas y umbrales de uniformidad y alteridad que atribuyen en cada caso dispares consistencias, porosidades y fisuras a los contornos (auto)adscriptivos de contingentes clasificados –y naturalizados– como grupos/minorías étnicas y/o raciales.

3 En un trabajo anterior (Briones 1997), definimos la racialización como forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, descartando la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente, ya por miscegenación, ya por homogenización cultural en una comunidad política envolvente que también se racializa por contraste. La etnicización remite en cambio a aquellas formas de marcación que, basándose en "divisiones en la cultura" en vez de "en la naturaleza", contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad.

2. Esas marcas y umbrales permiten identificar regularidades en la jerarquización sociocultural de "tipos" de otros internos construidos como parcialmente segregados y segregables en base a características supuestamente "propias", pero definidos siempre por una triangulación que los especifica entre sí y los (re) posiciona vis-à-vis el "ser nacional".

En su autoevidencia, las afirmaciones de sentido común son una interesante vía para buscar esas posibles líneas de consistencia histórica. Si nos centramos en Argentina, nos encontramos con un país cuya autoimagen está plena de certezas y paradojas. Desde el siglo pasado, muchos de sus habitantes e intelectuales lo vienen proclamando como un caso "excepcional" por sus ventajas y desventajas comparativas respecto de otros países de Latinoamérica y el mundo. Privilegiado por su potencial, pero condenado a no saber/poder capitalizarlo. Pujante por sus riquezas humanas y naturales, pero obligado a una conquista permanente del desierto para poner a la "civilización" a salvo de ser doblegada por la "barbarie". Libre de "problemas raciales" y racismo así como generoso con "todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino", pero defraudado por inmigrantes europeos "anarquistas y comunistas", incomodado por "aluviones zoológicos" y "cabecitas negras" provenientes "del interior" –esto es, de las provincias– que se radican en el puerto-capital, y convencido de que los residentes indocumentados de países limítrofes provocan las altas tasas de delincuencia y desocupación que actualmente existen. Bendito por ser fruto de un crisol de razas sin precedentes, pero minusválido por carecer de "raíces" y/o del "sentimiento patriótico" necesario para promover una "identidad nacional" sustantiva.

El seguimiento de construcciones de aboriginalidad en Argentina requiere tomar en cuenta esta autoimagen de excepcionalidad firmemente encarnada en los discursos cotidianos pues, además de atravesarlas, la misma pone en evidencia la "efectividad residual" (Jameson 1991) de procesos de significación ligados a la construcción de hegemonía cultural. Sugeriría además que, particularmente en este caso, una punta programática expedita para entender la economía política de la diversidad que sustenta dicha autoimagen y construcciones pasa por rastrear cómo se han ido triangulando históricamente los signos indios, Inmigrantes y Criollos –triangulación que, presuponiendo y creando la argentinidad, permite además identificar consistencias, porosidades y fisuras performativas de la nación-como-estado–.

Este artículo tiene por tanto como propósito identificar algunos de los anclajes de esas construcciones, viendo cómo se ha ido fundamentando y variando la mutua triangulación de los sectores identificados como insumos y/o antagonistas de la posibilidad de entramar la argentinidad. Aspira no sólo a aportar a la comprensión de un caso particular, sino a dar indicios de cómo podríamos pensar comparativamente desde las afinidades y diferencias entre distintos indigenismos latinoamericanos, hasta

las particularidades compartidas por construcciones de aboriginalidad propias de contextos con similares tradiciones coloniales y republicanas.

Argentina: ¿un país de excepción?

Hay una encrucijada ideológica inherente a países con población indígena (en su mayoría, "naciones independizadas de un dominio colonial") que resulta en construcciones de aboriginalidad globalmente armadas sobre líneas semejantes. Lo que ancla dicha encrucijada es esa necesidad constitutiva de discursos nacionales tempranos obligados a distanciarse y, a la vez, apropiarse material y simbólicamente de pueblos que preexistían a lo que se estaba construyendo como "(nuevo) hogar".[4]

Brevemente, distintas hegemonías coloniales usaron la existencia de aborígenes como arma conceptual para normalizar colonos metropolitanos "blancos" según nociones burguesas de orden, pero también para sujetar y neutralizar las eventuales demandas de criollos rebeldes, en base al argumento de que la inferioridad de las poblaciones y la naturaleza indomable de las nuevas tierras no sólo eran contagiosas sino capaces de degradarlos por contacto (SIDER 1987). Anclada la (auto)estima de los grupos locales emergentes en ser –y en efecto mostrarse– diferentes del salvajismo metropolitanamente atribuido a nuevo entorno geo-simbólico, los distintos procesos independentistas por ellos liderados encuentran en la (pre)existencia de indígenas un recurso para la simbolización del pasado tan ineludible como disonante. Por un lado, en la medida en que la legitimación de las independencias requería armar y escenificar una tradición local y distinta ya de la metropolitana, los indígenas aparecen como proveedores claves de elementos "propios y distintivos" para entramar esa tradición. Por el otro, había que resignificar el hecho de que el "nuevo hogar" era compartido con habitantes que, a pesar de estar allí desde antes y ser una especie de "ancestro" local, tenían que quedar material y simbólicamente supeditados a los destinos (y al mismo origen fundacional) de cada nueva nación. En consecuencia, en distintas partes del globo entran en conflicto construcciones de aboriginalidad que proponen versiones idealizadas de las poblaciones autóctonas como fundamento de una herencia gloriosa y distintiva para "los nuevos hijos de este suelo", con otras en base a las cuales se busca justificar el avance no tan "civilizador" de los "propios" sobre espacios fronterizos amenazados y amenazantes por las conductas "impredecibles y barbáricas" de pueblos aborígenes que constituyen esas regiones como fronteras interiores de las nacientes repúblicas.

---

4 Para la formulación general de esta idea, ver Beckett (1991). Algunos análisis de caso que le dan encarnadura pueden encontrarse en Lattas (1987) para el caso australiano, o en Berkhofer (1978) para el americano.

Aunque promoviendo una estética y lógica de la diferencia compartida, las imágenes surgidas de esta encrucijada genérica van especificándose en cada país, en base a prácticas de construcción de estado y nación acordes con experiencias y trayectorias coloniales previas, particulares y diferenciadas. Por ello, antes de prestar atención a algunas construcciones de aboriginalidad hegemónicas en Argentina, puede resultar sugerente señalar algunas congruencias y diferencias amplias entre las políticas indigenistas adoptadas por este país y las implementadas por otros países.

Como en los Estados Unidos, el avance del estado argentino presupone una táctica militar de establecimiento de líneas de fortines o fuertes durante el siglo XIX en lo que aún se consideraba "territorio indígena" (básicamente, Chaco y Pampa-Patagonia), táctica de paces e incursiones punitivas más o menos esporádicas, acompañada por intercambios comerciales asiduos y la tolerancia/complicidad en el contrabando de ganado. Hacia el último cuarto de ese siglo, cuando priman las condiciones para eliminar "fronteras interiores", matanzas sistemáticas de los grupos "rebeldes", deportaciones y radicaciones compulsivas de las familias cautivadas se convierten, como en los Estados Unidos, en moneda corriente (Maybury-Lewis 1998). Sin embargo, casi no hubo en Argentina "Founding Fathers" como Jefferson que buscaran valorar el aporte indígena, ni reconocimiento jurídico de los pueblos originarios como "naciones domésticas dependientes". La compra de territorios acompañada por la firma de tratados con valor vinculante nunca se ensayó como alternativa para mantener pacificadas las fronteras y permitir el avance de los pioneros. Tampoco hubo proyectos de crear un estado indígena confederado, ni las tierras de las reservaciones se fueron ampliando con el tiempo. Menos aún existirán iniciativas para sistematizar Consejos Tribales encargados de mediar entre el estado y las comunidades, o políticas de reconocimiento y respeto explícito de derechos de autogobierno o de administración de recursos propios.[5] Por el contrario, Argentina crea espasmódicamente reservaciones, misiones o colonias para indígenas que sólo excepcionalmente conllevarán el reconocimiento de alguna forma de propiedad de la tierra y los recursos.[6]

Como en el Canadá francés, la agencia misional desempeñó en Argentina un papel ideológicamente relevante al momento de pensar estrategias de avance de circuitos de comercialización que tuvieran a los indígenas como actores relevantes. No obstante, jamás este último país produjo textos legales orientados a la determinación jurídica de la pertenencia indígena por quantum de sangre o criterios de filiación variables, según se buscara ampliar o reducir por épocas

5 Para políticas indigenistas estadounidenses, ver Baca (1988), Cornell (1988), Deloria y Lytle (1983, 1984), Kelley (1979), Strong y Van Winckle (1993, 1996), US Commission On Human Rights (1992), Wilkinson (1987).

6 Para políticas indigenistas de Argentina, ver Carrasco (1991), Carrasco y Briones (1996), Martínez Sarasola (1992), Slavsky (1992).

el número de "indígenas de status" y, por tanto, el apoyo financiero previsto para subvencionar el funcionamiento de sus comunidades. Efectos comparables de reducción de ciudadanos indígenas se irán logrando mediante tácticas más "informales" de invisibilización como, por ejemplo, el etnocidio estadístico-censal.[7] Tampoco Argentina se sirve de tratados coloniales y republicanos como base para establecer acuerdos territoriales regionales, ni promoverá el pluralismo como política de estado.[8]

Al igual que en Australia, Argentina también ha pensado las reservaciones como forma de radicación transitoria en tanto paso intermedio antes de extinciones/asimilaciones definitivas. Asimismo, vincula a sus poblaciones aborígenes con la (sub)ocupación de grandes espacios vacíos sobre los cuales los inmigrantes de origen europeo debían avanzar. Pero no ha distribuido "privilegios" ni emprendido una política de entrega de tierras sistemática. Tampoco ha llegado al punto de generar un discurso multicultural que reconozca que lo aborigen ha constituido y constituye en la actualidad un aporte cultural y artístico sustantivo para la australianidad.[9]

La comparación de Argentina con cada uno de los países latinoamericanos nos excede. Existen sin embargo algunos contrastes dignos de mención.

Si pensamos por ejemplo en México, hay prácticas estatales que convergen en sus propósitos de, por un lado, desindianizar ambos países y, por el otro, mexicanizar o argentinizar los pueblos indígenas. Sin embargo, el estado argentino no aceptó ni reconoció la persistencia de instituciones coloniales como los sistemas de cargo en la re-organización más contemporánea de las comunidades indígenas, ni convirtió al indigenismo en política de estado y empresa del campo intelectual. Menos aún ofició de defensor de un modelo de nación mestiza basado en la idea

---

7 Argentina ha realizado un único Censo Indígena Nacional en 1965, el cual se limitó a "contar" indígenas de comunidad y no pudo ser completado por el golpe militar de 1966. En todo caso, el punto a destacar es que aún no hay cifras oficiales acerca del número de ciudadanos indígenas del país, a pesar de que el censo nacional de 2001 incluyera una variable de auto-identificación indígena. En algunas provincias como Río Negro, distintas agencias estatales incluso manejan informaciones incongruentes acerca del número de comunidades aborígenes localmente reconocidas como tales. Por ejemplo, mientras la Casa de la Provincia de Río Negro reconoce 19 "reservas", la Subsecretaría de Acción Social de esa Provincia solo lista 11. En todo caso, es sugestivo que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas carezca a la fecha de cifras oficiales a punto de ofrecer a los interesados información estimativa manejada por una ONG, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA).

8 Algunas características de las políticas en territorio canadiense se pueden encontrar en Asch (1989), Baines (1997), Feit (1989), Moses (1994), Roosens (1989) y Wolf (1993).

9 Para el caso australiano, ver Baines (1997), Beckett (1988a, 1988b), Jones y Hill-Burnet (1982), Lattas (1987, 1990, 1991), Morris (1988), Peterson (1982), Thiele (1991), Vachon (1982).

de una "raza cósmica", y lejos está de empezar a discutir regímenes de autonomía (Bartolomé 1996a, 1996b, Hewitt de Alcántara 1984, Knight 1992). Tampoco hay en Argentina nada parecido a esa gran fluidez adscriptiva entre las categorías "indio", "cholo", "mestizo", "blanco/criollo" que, según Knowlton (1992), existe en Bolivia, evidenciando una jerarquía que se vincula con gradientes histórica y contextualmente cambiantes de indianización y desindianización, al menos de cierto tipo de indígenas –concretamente, los "campesinizados" o de tierras altas, pero no los "silvícolas" (Navia Ribera 1993)–.

Justamente porque algunos podrían esgrimir el factor demográfico para explicar las diferencias señaladas entre países como México o Bolivia y Argentina, comparar este último caso con el brasileño parece aún más pertinente. Supuestamente y a diferencia de otros estados del continente, estaríamos ahora confrontando dos en los cuales el porcentaje de población indígena es notoriamente reducido respecto de los totales generales de habitantes de cada país.

Saltan así a primera vista algunas semejanzas en lo que hace a la consistencia con que ambos estados interpelaron a los indígenas como sujetos relativamente incapaces, necesitados de su función tutelar. En relación a esto, mantienen vigencia en los dos contextos imaginarios que responsabilizan a los indígenas de un subdesarrollo siempre preocupante, objeto potencial además del accionar de agitadores dispuestos a usar la causa de los primeros para sus propios fines.[10] No obstante, las diferencias son mucho más notables.

En Argentina, jamás el estado planeó la "domesticación" de los indígenas basándose en una estrategia sistemática de "atracción", ni participó de la idea de que hasta tiempos recientes había una frontera más allá de la cual quedaban tierras inexploradas con grupos "sin contacto" (Ramos 1995). Primó más un evolucionismo biologista –que relativizaba los escrúpulos de imponer por la fuerza una "civilización" que en todo caso se impondría por su propio y arrollador peso filogenético– que un evolucionismo de corte humanista, prono a extender el amor a la humanidad también a los indígenas, y a esperar que estos abrazaran la "civilización" por voluntad propia.[11]

---

10 Además de haber experiencia y análisis acumulados respecto a "sospechas" y "acusaciones" de este tipo para Brasil y Argentina (Ramos 1991, 1997a, Briones y Días 2000), cabe mencionar que tendencias similares se observan en Venezuela y otros países de América Latina (Hill 1994, Iturralde 1997).

11 La posición de José Ingenieros es un claro ejemplo de lo que Soler define como "evolucionismo biologista" propio del positivismo argentino (Soler 1979). En 1904, el Poder Ejecutivo presenta un proyecto de Ley Nacional del Trabajo que nunca se sanciona. En lo que respecta al tema indígena, se toman allí provisiones para que los empleadores –además de respetar las disposiciones laborales que rigen para asalariados no indígenas– las completen con otras "que se proponen definir su condición civil" induciéndolos además a

A su vez, Argentina nunca pudo definir una agencia estatal indigenista como el Servicio de Protección al Indígena (SPI, luego FUNAI) que perdurara en el tiempo, tuviera un lugar inamovible en el organigrama estatal, y fuera dando progresiva cabida a los indígenas como funcionarios. Así, ni los pueblos nativos se han caracterizado por su alta visibilidad, ni han ocupado un lugar destacado u omnipresente en el imaginario nacional, como capital simbólico apto para consumo interno y exportación (Ramos 1997b). Más bien, han sido una presencia fantasmagórica y prescindible, siempre destinada a desaparecer y siempre anacrónica por no hacerlo del todo. Y a tal punto esto es así que aún al día de hoy, cuando el gobierno ha empezado a publicitar el tema indígena como cuestión que hace a su competencia e interés directos (Gelind 1999), hay connacionales que preguntan azorados al antropólogo que dice trabajar con indígenas si es verdad que todavía quedan algunos.

Hasta aquí, pareciera que la "excepcionalidad" del caso argentino –o al menos del campo político-ideológico en el que se ha jugado la aboriginalidad– peca más por negar y omitir que por hacer. En verdad, tal vez quepa postular que, comparativamente, la nota más distintiva de la política estatal ha sido la falta de programas de acción explícitamente dirigidos a los indígenas como sector diferenciado dentro del conjunto social mediante una política indigenista global y sostenida, carencia que se convierte así en su verdadera política. Y cuando digo "sostenida" no me refiero a una política estable o sin redireccionamientos, sino más bien a una política que, a pesar de cambios esperables en sus propósitos y ejecutores, muestre continuidad en el tiempo. Indicador de esto es la azarosa creación de organismos indigenistas –21 entre 1912 y 1980 (Martínez Sarasola 1992: 387-389)– los frecuentes cambios de jurisdicción ministerial que dichas reparticiones experimentaron, así como la inexistencia de organismos de este tipo durante ciertos períodos.

Desde una mirada ingenua, podría argumentarse que estas omisiones y sinuosidades se deben a la irrelevancia del problema, esto es, a la baja significación numérica

---

"entretenimientos propios de la vida civilizada". Todo ello bajo supervisión de un Patronato de Indios a ser creado a fin de ejercer "una especie de tutela o protección jurídica y moral". Al comentar este proyecto, Ingenieros dice que el mismo puede tener valor jurídico pero carece de "una base científica". Sostiene en su obra Socialismo y legislación del trabajo aparecida en 1906 que "El indio a que la ley se refiere no es asimilable a la civilización blanca; no resiste nuestras enfermedades, no asimila nuestra cultura, no tiene suficiente resistencia orgánica para trabajar en competencia con el obrero blanco: la lucha por la vida lo extermina. La cuestión de razas es absurda cuando se plantea entre pueblos que son ramas diversas de la misma raza blanca; pero es funda- mental frente a ciertas razas de color, absolutamente inferiores e inadaptables. En los países templados, habitables por razas blancas, su protección sólo es admisible para asegurarles una extinción dulce; a menos que responda a inclinaciones filantrópicas semejantes a las que inspiran a las sociedades protectoras de animales" (Lenton 1994: m.i.).

de los aborígenes respecto de la población total del país. Porque este factor no ha impedido que países como Brasil se comportaran de otro modo, se hace necesario buscar en otra dirección, una que apunte a rastrear qué economía política de la diversidad ha promovido en Argentina omisiones y sinuosidades semejantes en los procesos sociales y políticas estatales de (des)marcación de indígenas. Retomemos a tal fin lo que propusimos como punta programática expedita para identificar esas consistencias, porosidades y fisuras performativas de "tipos" de otros internos y de la misma nación que ayudan a explicar la producción, circulación y consumo de argumentaciones y prácticas idiosincráticas de pertenencia y exclusión. Esto es, veamos cómo la triangulación histórica de indios, inmigrantes y criollos ha coadyuvado a recrear una nación-como-estado con marcas y umbrales de uniformidad y alteridad distintivos.

El Triángulo de las Bermudas: indios, inmigrantes y criollos en Argentina

A medida que se busca completar el avance militar sobre tierra de indios a fines del siglo XIX, las elites morales discutirán fervientemente las condiciones de incorporación de los indígenas a la nación en base a tres ejes. Primero, si es posible; luego, bajo qué perfil y, por último, apelando a qué medios. En estos momentos del país, el proceso de consolidación estatal discurre por una etapa tan claramente distinta a las anteriores como definitoria en términos de política indígena, evidenciada en posicionamientos distintos –aunque siempre contextualmente variables– frente a las desigualdades sociales.

Concretamente, en las etapas fundacionales de las Provincias Unidas del Río de la Plata, el Iluminismo que inspira de los líderes de la revolución de Mayo lleva a soñar con una incorporación irrestricta del indígena a la nación naciente mediante la abolición de toda forma de diferenciación que conspirase contra el principio doctrinario de igualdad ante la ley. En otras palabras, los indígenas se pensaban al menos en términos declarativos como iguales potenciales en términos de derechos y dignidad. Muestra de ello es que, en 1811, la Junta Provisional de Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata ordena la abolición del tributo que los indígenas pagaban a la corona. Luego, la Asamblea del Año XIII declara que los indígenas son "hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos de todos los demás ciudadanos." A su vez, el Congreso Constituyente que declara la independencia en 1816 sostiene que "siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes." En todo caso, si digo que estos términos parecen mayormente declarativos es porque también se advierte en este período la tendencia a construir la "tradición selectiva" (R. Williams 1990) que pugna por representar al conjunto usando ambiguamente lo indígena como epítome de un pasado tan glorioso como distante en tiempo y espacio.

Así, si las canciones elegidas para emblematizar "la patria" –los himnos– pueden ser vistas como indicador de las tendencias coyunturalmente hegemónicas, es interesante advertir que ya en los primeros años del proceso independentista los indígenas son una presencia acotada, preponderantemente confinada a un pasado lejano. Por ello, de las nueve estrofas que componen la lírica extendida del himno nacional escrito y adoptado como tal antes de la independencia de 1816, sólo la mitad de una de ellas –que además no se canta– hace alusión a lo indígena como elemento de filiación para la argentinidad. En ese tramo se expresa que "Se conmueven del Inca las tumbas / y en sus huesos revive el ardor, / lo que ve renovando a sus hijos / de la Patria el antiguo esplendor". Esto es, en vez de haber menciones a grupos locales, se selecciona un signo de lo indígena –el "Inca" invocado– distante y prestigioso, para confinarlo de todos modos a un tiempo tan lejano como muerto, ya que sólo cabe a ese signo conmoverse en su tumba, y a los patriotas, sus "hijos" criollos, "renovar" un esplendor ya "antiguo".

Ahora bien, luego de las guerras de la independencia, el discurso que alentaba las primeras construcciones criollas de aboriginalidad fue progresivamente siendo dejado de lado en sus contenidos más "iluminados" (Menni 1995). Con el romanticismo propio de la generación del 37, la "Civilización" se convierte en patrimonio de un otro externo (Europa y/o los Estados Unidos) y en utopía para la nación que se busca construir. La "Barbarie" aparece como atributo de un componente indígena que ingresa en una pendiente de creciente externalización.

En la lectura de Svampa (1994), el positivismo autóctono de Echeverría, Alberdi y Sarmiento se basará en un realismo social (Soler 1979) que irá convirtiendo dicha polaridad no sólo en una metáfora literaria, sino en una representación de la sociedad y en un principio que legitima el poder y la forma en que ciertas elites morales planean tomarlo. Se consolidan en esta época dos imágenes poderosas: la del Desierto como espacio vacío a ser llenado de un nuevo tipo de sujetos,[12] y la de que esa empresa está estrechamente ligada a un reemplazo poblacional dirigido, esto es, con inmigrantes europeos, en tanto aporte humano y cultural clave para el "progreso" del país. Por ello el artículo 25 de la Constitución del 53 explícitamente aclara que "el gobierno federal fomentará la inmigración europea". Además de aparecer en disyunción irresoluble con la Civilización, la Barbarie se amplia hasta quedar encarnada no sólo en y por los indígenas, sino también los gauchos, las masas hispano-criollas, las montoneras. La lógica de vinculación preponderante de los polos es "Civilización o Barbarie", un planteo de máxima

12 Dice Juan Bautista Alberdi: "¿Qué nombre merece un país compuesto de doscientas mil leguas de territorio y de una población de ochocientos mil habitantes? Un Desierto. ¿Qué nombre daría usted a la Constitución de ese país? La Constitución de un Desierto. Ese país es la Republica Argentina, y cualquiera sea su constitución ella no será durante muchos años más que la Constitución de un desierto" (Svampa 1994: 39).

exclusión que "timbra" también al colectivo "Criollo" con una impronta ambigua y negativa que mostrará notable perdurabilidad.

Con la neutralización militar y el control de los territorios indígenas hacia fines del siglo XIX, no decae la fuerza poética de una imagen que construye parte del espacio nacional como un desierto, como un vacío ya bajo control estatal efectivo pero pendiente de ser poblado y, sobre todo, "civilizado". Sin embargo, aunque la vida del país siga siendo simbólicamente organizada en torno a los dos mismos polos, sostiene Svampa (1994) que puede advertirse una diferencia bastante significativa. Ahora, la relación entre ellos tiende a regirse más sobre una lógica de conjunción que de disyunción, pues lo que prevalentemente preocupa es cómo lograr la coexistencia de civilización y barbarie para ir progresivamente cubriendo la segunda con la primera.[13]

A este respecto, jamás se llegará a establecer una política global. Como anticipamos, emergen posiciones encontradas en torno a tres ejes –si la asimilación es posible, bajo qué perfil, y a través de qué medios– aunque haya siempre acuerdo general en que los costos económicos que ocasione al erario la incorporación del indígena deberán ser mínimos, a fin de poder invertir en lo que "verdaderamente" traerá progreso al país.[14]

En cuanto a la posibilidad misma de la incorporación, se contraponen dos argumentos. Uno de ellos fundamenta la idea de que todo esfuerzo que se haga podrá responder a razones humanitarias pero es vano, por la inviabilidad racial de los indígenas. Mediando un umbral de alteridad alto y basado en una fisura bastante radical, la extinción de los aborígenes es sólo una cuestión de tiempo. En esta dirección, sostiene por ejemplo el senador Miguel Cané en 1899:

---

13 Aunque Svampa (1994) también señala que ambas formas de relación con la alteridad –Civilización o Barbarie; Civilización y Barbarie– ya aparecen coexistiendo en el Facundo de Sarmiento hacia 1845.

14 Buena parte de los testimonios que se presentarán a continuación surgen de un debate en la Cámara de Diputados que adquiere gran relevancia para ver construcciones contemporáneas de aboriginalidad en pugna, por la forma en que se explicitan y evidencian con notable nitidez posiciones encontradas al interior de un bloque hegemónico que sin embargo la historiografía presenta como bastante homogéneo. Es un debate de 1882 que busca dirimir la continuidad de una partida presupuestaria para que el Ministerio del Interior cumpla con el pago de gendarmes y sostenimiento de la colonia Conesa, formada en Río Negro desde 1879 con "indios sometidos". Por acontecer cuando aún no se había dado por finalizada la conquista de Patagonia y se estaba avanzando militarmente sobre la región chaqueña, este hecho puntual da pie a explicitar disidencias en torno a cómo radicar no sólo a los contingentes ya vencidos sino también a aquellos que todavía se esperaba derrotar. Una lectura de este debate puede encontrarse en Briones y Lenton (1997).

> Yo no tengo gran confianza en el porvenir de la raza fueguina. Creo que la dura ley que condena los organismos inferiores ha de cumplirse allí, como se cumple y se está cumpliendo en toda la superficie del globo; pero es el honor, el deber de las sociedades civilizadas, así como el médico a la cabecera del enfermo sin remedio, hacer cuanto pueda por prolongar la existencia y aumentar el bienestar de esas razas desvalidas e indefensas. (en Lenton 1992: 59).

Otros en cambio entienden que, de tomarse las medidas apropiadas, la absorción de los indígenas es plausible y justa. En este caso, el umbral de alteridad se vuelve una diferencia más de grado que de esencia. Los límites de la barbarie muestran cierta porosidad. Abonando la posibilidad de recuperación del indígena sostiene el diputado Ávila:

> [...] está fuera de toda discusión que los indios son capaces de labrar la tierra, ganarse su subsistencia y hacer fortuna, lo prueba la esperiencia (sic) que se ha hecho en estos infelices traídos á esta Capital ó á otros centros de civilización: se han formado buenos peones, buenos sirvientes y he oído á muchas familias de mi relación que están sumamente satisfechas con los servicios de los indios que les dio la Nación. Eso prueba que esta raza, próxima a extinguirse ya, no es radicalmente refractaria á los usos de la civilización y que esos infelices, tratados convenientemente, atendidos de una manera cristiana, pueden fácilmente adquirir los hábitos de trabajo y hacer su felicidad por medio de sus esfuerzos. (en Briones y Lenton 1997).

Sin embargo, subsiste incluso en estos casos bastante ambigüedad acerca de qué es lo que permite y a dónde conduce dicha porosidad. Quienes tienden a verla desde una perspectiva más etnicizada, piensan la absorción como una cuestión de invisibilización de la marca indígena por aprendizaje de los usos de la civilización. Quienes lo hagan desde una más racializada, remitirán de nuevo y paradójicamente al tema de la extinción, tal como lo hace el diputado Cabral en 1900:

> No quiero yo que se establezca un paralelo: por una parte los indígenas y por otra los argentinos, como hicieron y hacen los norteamericanos con los negros. Yo quiero la mezcla inmediata, con la seguridad de que, de una generación a otra el salvaje va a desaparecer, porque es un hecho innegable que la civilización superior destruye a la inferior, se impone, la domina. (en Lenton 1992: 53).

En cuanto a los medios que se proponen para lograr la incorporación, la selección de estrategias alternativas parece estar bastante relacionada con el perfil que se espera que asuma, o el rol que se espera que cumpla el indígena dentro de

la nación. A este respecto, las posiciones más nítidas oponen dos proyectos: convertirlos en colonos o en jornaleros. Como parte entonces de un mismo debate, el diputado Pereira es uno de los que defiende el sistema de colonias como alternativa para que los indígenas se sedentaricen y civilicen mediante la adquisición de hábitos de trabajo. Descalifica entonces el proyecto de suspender el financiamiento de la Colonia Conesa, cuando debiera hacerse exactamente lo contrario, esto es, "un proyecto para reglamentar, para organizar esta colonia, á fin de que tenga vida propia, á fin de que los indios sean enseñados a trabajar" (en Briones y Lenton 1997). En cambio, el diputado Estanislao Zeballos traza en este debate de 1882 un panorama opuesto para "solucionar" la cuestión indígena, panorama que está en clara relación con el futuro que asigna a estos contingentes dentro de la nación:

> [...] todo lo más humanitario, lo mas civilizador, lo mas honroso que la Nación podría hacer con ellos, es refundirlos en el Ejército, donde se les enseña á leer y escribir, y las primeras nociones de una patria que jamás han conocido. Se les pone en contacto con la civilización y por consiguiente en aptitud de poder ser útiles á su país, separándose más tarde del Ejército para convertirse en jornaleros. (en Briones y Lenton 1997).

En todo caso, desde una u otra visión a futuro, lo que no cabe duda es que antes que los indígenas puedan transformarse en colonos o jornaleros deben transitar un empinado camino de redención. A este respecto, los medios alternativos que por entonces se manejan para lograr uno u otro "destino" pueden pasar tanto por continuar aún con un repartimiento en casas de familia para el servicio doméstico que se hizo habitual con la conquista militar –algo a lo que algunos se oponen por razones humanitarias– como por ampliar el sistema de educación formal para civilizar ciudadanizando y eventualmente lograr que la alteridad misma desaparezca. Es contundente a este respecto la postura por ejemplo del Diputado Manuel Cabral, quien se opone en 1900 a aprobar una partida presupuestaria para subvencionar misiones religiosas entre los indígenas y a que la tarea de "civilizar" estos ciudadanos quede en manos confesionales, argumentando las ventajas y metas últimas de la educación pública para ciudadanizar/civilizar desindianizando:

> Es la civilización lo que yo busco, y voy a decirlo en un lenguaje un poco naturalista, pero completamente claro. Yo no quiero mantener los pocos indios que hablan, por ejemplo, unos toba, otros chulupí; yo quiero que la escuela argentina, la escuela nacional, vaya al centro de los indios, de tal manera que los indiecitos se conviertan en ciudadanos argentinos [...] lo que debemos es llevar gente que establezca el cruzamiento con los indígenas para que se pierda por completo la raza primitiva (en Lenton 1992: 52).

Obviamente, la radicación de indígenas en colonias agrícolas será una alternativa razonable para quienes confían que la prosperidad del país depende de imponer un modelo agroexportador, y que la factibilidad de este modelo requiere habitantes impregnados de los valores burgueses de orden y progreso, no sólo bien entrenados en los hábitos de trabajo, sino ante todo sedentarios. La otra propuesta que busca imponerse es destinar a los indígenas varones a la milicia, donde podrían concurrir acompañados de sus mujeres. En este sentido, mientras algunos destacan las ventajas de esta forma de colocación en base a razones económicas –pues es más barato que mantener colonias– otros enfatizan la eficacia del método para disciplinar gentes indómitas. Dentro de este contexto, el diputado liberal correntino Torcuato Gilbert introduce otra faceta que debe cubrir el proceso civilizador, cual es la de nacionalizar además de domesticar y disciplinar en hábitos de trabajo:

> Creo que si algún honor se puede hacer á los indios que se toman en los campos de la República, es hacerlos figurar al lado de los soldados argentinos. ¡Qué mas quiere un indio, que se trae por la fuerza á la civilización, que estar al lado de los valientes soldados argentinos, que dieron libertad á la República! ¡Qué mas quiere que marchar á la sombra de la gloriosa bandera de la patria! Es elevarle de nivel, convertirle á la civilización. Es cien mil veces preferible a dejarle en pretendidas colonias, para que se mantenga siempre en la barbárie, para que viva como vivía en sus toldos. ¡No! en la tropa de línea se honra, como se honran todos los argentinos que la forman. (en Briones y Lenton 1997).

En todo caso, lo interesante es cómo en Zeballos, uno de los diputados que más consistentemente defiende el destinamiento de los indígenas a los cuerpos de línea, aparecen razones no tanto económicas cuanto ligadas a un quantum tan alto de barbarismo en la alteridad indígena que hasta se sigue viendo dudoso el mismo proyecto de promover su incorporación pacífica luego de la pacificación:

> [...] había enunciado la idea de que estos indios debían ser incorporados al ejército de línea, y se suscitó un ligero debate [...] Se decía que estos indios debían ser tratados con arreglo á la civilización y á la humanidad, colocándolos bajo el amparo de las leyes que protegen a los habitantes de la República. Y yo debo decir que si fueran considerados habitantes del territorio y como tales sometidos al rigor de las leyes, habría sido necesario pasarlos por las armas [...] porque están en peor categoría que los salteadores mismos de caminos; y por consiguiente fuera del amparo que la civilización y la humanidad otorgan a los buenos habitantes de un país. (en Briones y Lenton 1997).

A pesar de estas variaciones, hay empero dos cosas sobre las cuales existe acuerdo: el mandato es civilizar y, de una manera u otra, ello llevará a solucionar la cuestión indígena con el tiempo, ya por extinción ya por invisibilización. Es interesante también que, aún quienes adoptan una postura más "clemente" frente a los indígenas –destacando o bien sus derechos civiles en tanto argentinos y razones humanitarias,[15] o bien la ventaja comparativa que su adaptación al medio comporta para realizar ciertos trabajos,[16] o bien la desprolijidad de no garantizar trato equivalente para todos los habitantes–[17] no lleguen nunca a argumentar la "defensa" que llevan adelante en términos del aporte cultural y humano que esos indígenas habrían efectuado (o podrían efectuar) a la nación. Son casi nulas las voces que apuntan en esta dirección (Lenton 1994).

Ahora, aunque en términos de defender lo indígena estas elites de la generación del ochenta se distancian a los argumentos de las elites románticas de mitad de siglo, es asimismo notable cómo en esta época el componente "Criollo" tampoco aparece como elemento suficiente para garantizar la civilización de la barbarie. A modo de ejemplo, una de las cosas que se pone en discusión en el debate de 1882 es si las funciones de policía en los espacios ya pacificados de los territorios nacionales deben seguir bajo el control de ejércitos de línea o ser desempeñadas por gendarmes, unos y otros "criollos" en su mayoría. El Ministro del Interior Bernardo de Irigoyen defiende el destinamiento de gendarmes más que de ejércitos de línea, como alternativa para dejar encargada la tarea a una "clase de gente" cuyo entrenamiento militar la hace más adecuada.

El diputado Mallea rebate los argumentos del Ministro poniendo en duda que los gendarmes dispuestos a ir a servir por sueldos bajos a lugares tan distantes como la Patagonia sean "hombres de mejores condiciones y costumbres que los que forman el ejército de línea" Curiosamente y para tratar de avalar una propuesta que

---

15 El diputado Olmedo condena en 1885 las formas de reparto de indios que se venían implementando: "no sólo por cuanto hieren los derechos, las garantías individuales de que deben gozar los indios, que al fin están equiparados por nuestra constitución á los ciudadanos argentinos, sinó (sic) porque importan una violación flagrante y grosera de todas las leyes que rigen las relaciones humanas, hasta en los pueblos semibárbaros" (Lenton 1994: m.i.).

16 Expresa el presidente Roque Sáenz Peña ante el Senado en 1912: "[...] en favor del buen trato y conservación de los indios militan no sólo un mandato constitucional y razones de humanidad, sino también otras muy interesantes de orden económico. El indígena es un elemento inapreciable para ciertas industrias, porque está aclimatado y supone la obra de mano barata, en condiciones de difícil competencia" (Lenton 1994: m.i.).

17 Para defender la radicación indígena en colonias, el legislador Pereira enfatiza la importancia de garantizar igualdad de oportunidades: "Es sabido que á las colonias de Santa Fé (sic), compuestas de europeos, de hombres que saben leer y escribir, se les dió (sic) tres años de plazo para que hiciesen sus ensayos; y no comprendo porqué, tratándose de una colonia formada por los elementos de que esta está formada, no se le había de dar la misma ventaja" (Briones y Lenton 1997: 306).

en comparación es más condescendiente con los indígenas, el diputado Pereira incurre en una estigmatización que se amplía a toda "la gente de la campaña"– eufemismo que, en los usos de la época, alude a los Criollos. Sostiene así Pereira que los indígenas no constituyen per se un problema demasiado distinto al que es propio de otros contingentes, la gente de campaña, que ya han sido incorporados en la comunalización nacional como subordinados tolerables (Williams 1993):

> [...] yo sé, por informes de personas competentes, que efectivamente los indios que existen allí [...] son pobres y andrajosos [...] No dudo que los indios, si no se les enseña á trabajar, trabajarán poco y robarán también. Pero esto no es estraño (sic) porque entre los que no son indios, en toda la República, hay muchísimos que roban. No es nada de estraño [sic] que los indios necesitados roben; hay mucha gente en nuestra campaña que siempre roba: es un mal que se padece en toda la República Argentina. (en Briones y Lenton 1997).

En todo caso, una de las cosas que piden las voces más benévolas respecto de los indígenas es no tratarlos peor de lo que se trata a los inmigrantes, negándoles los "privilegios" que se concede a los extranjeros. Así, cuando el diputado Pizarro busca fundamentar su oposición a los que argumentan que la civilización de los indígenas se alcanzaría haciéndolos servir en los ejércitos de línea, objeta esa forma de entender la misión civilizadora de la nación-como-estado sosteniendo que:

> La civilización bien entendida, señor Diputado, estaría en que todos los habitantes de la República tuvieran garantidos los derechos que les acuerda la ley, y en que no se les impusiera un servicio á que ella no les obliga! [...] La civilización bien entendida estaría en que la colonización se hiciera de preferencia con los que están en nuestro territorio, sin que cueste nada su conducción, acordándoles las ventajas que concedemos al que no es nativo de esta tierra! (en Briones y Lenton 1997).

Aún así, los inmigrantes europeos aparecen siempre como poseyendo ventajas comparativas respecto de los indígenas. Su umbral de alteridad no sólo es mucho más bajo, sino que se ve factible de desaparecer en breve. Sin embargo la cualidad que hace "digeribles" a los inmigrantes no los acerca a todos los argentinos por igual. Así como los distancia de los indígenas, los distancia también de un componente "criollo" pensado como gaucho tan distante de las elites locales y de los inmigrantes, cuanto cercano a los "salvajes". Ahora, ese componente claramente insinúa un clivaje de clase social, pensada ésta en términos no sólo económicos sino también educacionales, culturales y político-ideológicos. Dice por ejemplo el senador Villafañe en 1870:

> Yo me apercibí de una cosa: de que era más extranjero un gaucho de los que servía a Rosas o un salvaje de la Pampa, que un turco que tuviera las mismas creencias y hubiera recibido la misma educación y profesara el mismo credo que yo en cuestiones sociales y políticas. Porque los salvajes que han nacido en América son más extranjeros que un turco que se hubiese educado más o menos lo mismo que nosotros. (en Slavsky 1992: 73).

Sugestivamente, esta actitud de receptividad aparentemente irrestricta hacia los inmigrantes cambiará con el tiempo, a medida que el incremento de las protestas por recrudecimiento de "la cuestión social" lleve a culpar a los extranjeros y a pensar que su disciplinamiento –leído como efecto de su "nacionalización"– no es un resultado tan automático como inicialmente se pensaba. Así, desde los últimos años del siglo XIX, se empieza a observar preocupación por cuán verdaderamente porosa en verdad sería la alteridad de los extranjeros. Así, cuando en 1896 se discute un proyecto para imponer el castellano como lengua oficial en todas las escuelas de la Capital Federal y de los Territorios Nacionales, el diputado Marco Avellaneda explicita:

> algunos desórdenes actuales [...] débense a algunas agrupaciones extranjeras [...] nuestra carta fundamental, abriendo las puertas de la nación [...] ha planteado un problema [...] la nacionalización del extranjero [...] No podemos aceptar, no es justo que esa inmensa población [...] permanezca extraña a nuestra vida pública, manteniéndose en colectividades autónomas en donde procuran perpetuar en sus hijos, como una herencia, su triste condición de emigrados [...] Seamos un Pueblo cosmopolita, pero sin dejar de ser ese pueblo que ha pensado con Moreno, con Rivadavia, con Sarmiento; para que nuestra patria no se convierta un día, como el templo de Jehovah, en una vasta tienda de mercaderes (en Lenton 1994).

Coexisten así en estos años quienes siguen enfatizando las ventajas de atraer y fundir en el crisol a los inmigrantes y los que crean el clima propicio que llevará a la sanción de la Ley de Residencia en 1902, por la cual se autoriza la deportación de "elementos indeseables", mayormente sospechados de anarquistas y comunistas. La intervención del diputado Joaquín Castellanos en 1900 es ilustrativa de cómo se va creando ese clima y cuáles son las equivalencias simbólicas que permiten empezar a construir la inmigración como problema en vez de solución:

> [...] en virtud del movimiento inmigratorio extranjero [...] [Buenos Aires] recibe una cantidad de población mayor que la que puede asimilar su movimiento industrial, comercial y administrativo. De aquí resulta un sobrante de población en el que están comprendidos los indolentes,

> los inhábiles, los viciosos [...] que se dedican a los partidos políticos, desnaturalizando de esta manera la base esencial de nuestro sistema representativo [...] Y esos elementos sin ubicación fija en el trabajo [...] van en el sentido de una corriente oculta [...] la tendencia socialista que empieza a manifestarse en la capital de la República [...] Teóricamente el socialismo es un absurdo [...] pero, prácticamente, existe ya en la República Argentina y cada día aumentan sus elementos de acción y órganos de propaganda (en Lenton 1994).

A este respecto, apreciaciones ambivalentes pueden en verdad coexistir en un mismo sujeto. Cabe aquí introducir dos intervenciones del Ministro del Interior Joaquín V. González con cierta extensión, porque muestran un interesante cuadro acerca de la composición del país sobre la que se cree opera (y debe operar) el *melting pot*. Dice el Ministro al hablar ante el Senado en 1913:

> El hombre culto y civilizado, el hombre europeo, en el sentido histórico de la palabra, es más valor productivo que el hombre inferior, que el hombre de raza mezclada, mestiza. Y diré, de paso, para evitar cualquier suposición por ahí fuera, que cuando hablo de razas inferiores, lo hago a toda conciencia, porque yo no soy de los que sostienen que todos los hombres son iguales, sino en un sentido político. Son desiguales las razas, como los hombres de cada una de ellas entre sí, y en esa desigualdad consiste la riqueza, y la variedad de vida del género humano, y la ley de su progreso [...] Bien, las razas inferiores, felizmente, han sido excluidas de nuestro conjunto orgánico; por una razón o por otra, nosotros no tenemos indios en una cantidad apreciable, ni están incorporados a la vida social argentina. No tenemos negros; los que se introdujeron, en abundancia, en tiempos anteriores, en la época de Rosas, han desaparecido también; no se avienen a nuestro medio social, y si existen algunos adventicios de otras razas son en cantidad insignificante, de un valor simplemente individual; y no forman el fenómeno social de su incorporación a la sangre colectiva, de esta futura raza argentina que se está formando aquí. Queda, pues, el elemento puramente blanco, venido de Europa con sus sentimientos de civilización secular, para renovarse en nuestra tierra por la transformación propia que experimenta el cambiar de clima, de medio de trabajo, etc. (en Lenton 1994).

A su vez, fue este mismo Ministro quien en 1904 defendiera ante diputados opositores la sanción de la Ley de Residencia, argumentando que las medidas restrictivas de la inmigración son procedentes:

> [...] por razones de alta significación social, económica y política. Social porque la inmigración irrestringida trae elementos étnicos inconvenientes

> para el progreso de la raza; económica, porque la inmigración de estos elementos despreciados por sus propias leyes e instituciones rebajan las condiciones de vida y hacen imposible el cumplimiento de los destinos sociales por aquéllos que practican las leyes económicas en formas proporcionadas y normales; y política, porque el poder público está interesado en mantener el equilibrio de las distintas fuerzas sociales y en velar porque ellas se desenvuelvan en el sentido de un progreso visible, permanente y nunca interrumpido de los elementos que han de constituir la nacionalidad presente y futura. (en Lenton 1994).

En suma, se advierte en González una racialización que define tanto los contornos de los otros internos como los de una nacionalidad en construcción hace que Indígenas y Negros (eventualmente "amarillos") queden excluidos de toda mezcla, mientras que los Inmigrantes sean elemento central de la misma. Sin embargo, no cualquier Inmigrante. Hay en este colectivo "elementos étnicos inconvenientes" cuyo ingreso desvirtuaría la alquimia de un caldero que es a la vez racial, cuanto de clase y político-ideológico.

Hacia finales de la década del treinta, la actitud anti-inmigrante vuelve a prevalecer en un contexto desbordado por la crisis económica interna, y sensible por las tensiones sociales y el surgimiento del nazismo en Europa. Es a este respecto interesante cómo la conversión de "inmigrantes" en "extranjeros" o su especificación como "refugiados" (rótulos éstos que incrementan el umbral de alteridad) va de la mano de una especie de suavización de las distancias con los indígenas. Veamos.

Hacia fines de los años treinta, la imagen de que Argentina es un país despoblado (o "falto de un caudal humano en consonancia con su área y capacidad de producción" como dice el presidente Ortíz frente al Congreso) aún se ve como una de las cuestiones argentinas más graves y urgentes en lo social y lo económico. Preocupa por tanto a parte de las elites morales (especialmente socialistas) dos cosas. La consolidación de latifundios en Patagonia –muchas veces con ingreso de capitales extranjeros mayormente británicos– y el paradójico descenso del caudal migratorio que en 1937 sólo asciende a poco menos de 25000 personas.

En 1939 se produce en la Cámara de Diputados una interpelación a Ministros del Poder Ejecutivo por el fracaso numérico de la política inmigratoria.[18] El congresal Horne los acusa de poner demasiadas trabas y exhorta a levantarlas. Basa su llamamiento en la idea de que la consolidación del "tipo argentino" como base de un pueblo "joven, renovado, trabajador, audaz e inteligente" depende del aporte

18 Los debates de la época en torno a las políticas inmigratorias pueden verse en Lenton (1998).

de un conjunto de razas y de pueblos. Pero ¿de qué razas y pueblos hablamos? Seguimos viendo que esta apertura no se ha modificado demasiado respecto de épocas anteriores. Por un lado, cita a José Ingenieros, cuya lectura histórica del período 1852/1910 interpreta la vida nacional como una "lucha entre el espíritu hispano-indígena de la colonia española y espíritu argentino de la revolución", en la cual "la civilización europea y la raza blanca afirman su predominio". Además, Horne enfatiza lo injusto de las trabas habida cuenta de que no estaban llegando a nuestro país contingentes de la India, de razas negras y amarillas como sí ocurría en Estados Unidos, Canadá y Australia, impulsando a estos países a regular su inmigración.

En el marco de ambas cuestiones (formación de latifundios y despoblamiento del país), diputados como Montagna emprenden una estrategia de defensa de las poblaciones indígenas.[19] Oponiéndose a los motivos esgrimidos por el Poder Ejecutivo para ordenar el desalojo de varias familias indígenas de tierras reservadas por decreto para ellos años atrás –concretamente, se adujo que los aborígenes en cuestión no eran argentinos sino chilenos– el diputado Montagna presenta evidencias para demostrar no sólo que los indígenas forman de derecho parte del colectivo nacional, sino que merecen esa inclusión quizás más que otros sectores, porque además son patriotas. Ambas cosas le permiten denostar un "desalojo que ruboriza por la iniquidad que se ha cometido con estos indígenas".

Las "evidencias" presentadas operan en varias direcciones. Primero, las familias desalojadas son del país. Muchos de sus integrantes han hecho el servicio militar, demostrando así su cumplimiento de las obligaciones formales del ciudadano. Incluso, no sólo es mentira que sean personas faltas de "hábito de trabajo", sino que ellos mismos construyeron una escuela en tierras de la comunidad que fuera quemada durante su desalojo. Por último, sirvieron de testigos en un fallo arbitral del rey inglés Eduardo VII, fallo que desoyó el reclamo chileno por "la manifestación que estos indígenas hicieron de que querían pertenecer a la Argentina."

Acto seguido, Montagna enumera no sólo una serie de muestras de desatención por parte del gobierno, sino también prácticas de particulares ambiciosos de la zona, que buscan aumentar sus tierras y ganado esquilmando a los indígenas.

19 En 1939, Montagna ingresa a la Cámara dos proyectos. Uno de ellos consiste en un pedido de informes al Poder Ejecutivo, para que explique por qué autoriza por un decreto de 1937 a la Dirección de Tierras a trasladar a las familias de la tribu Nahuelpan a Colonia Cushamen, a Colonia Gualjaina o a otros puntos del territorio, a fin de proceder al fraccionamiento en lotes y entrega a pobladores de la zona de las tierras así desocupadas. El otro busca de la Cámara de Diputados una declaración expresando que la misma "vería con agrado que el Poder Ejecutivo suspendiese todo desalojo de indígenas que habitan campos considerados fiscales, hasta que el Honorable Congreso haya dictado la ley de amparo al indio argentino." Ambos proyectos se examinan en Briones y Lenton (1997: 311).

Ve todas estas prácticas como indicadores alarmantes de la dirección en que se están cristalizando las poblaciones regionales, proceso en el cual los inmigrantes cumplen, según él, también un rol preocupante. Dice Montagna:

> Al paso que vamos, si los verdaderos dueños de esas regiones son expulsados, sucederá lo que la Comisión ha visto en Puerto Deseado y puede confirmar el señor diputado Agulla, que está presente. En Puerto Deseado se pensó fundar hace algunos años un 'círculo de residentes argentinos' porque resultó que todos eran extranjeros y cuando el diputado Agulla preguntó en la escuela más importante, frente a la estación de ferrocarril [...] --luego que los niños cantaron el Himno Nacional en forma descolorida [...]-- cuando el diputado Agulla dijo: levanten la mano los que son hijos de españoles, de los cien la levantaron noventa y nueve. Quiere decir que los habitantes de Puerto Deseado son en su enorme mayoría extranjeros. No digo esto como un ataque a los extranjeros, bienvenidos sean ellos a laborar nuestra grandeza [...] si a los verdaderamente argentinos se los va eliminando de sus propias tierras por los extraños a la Patagonia, sólo quedarán extranjeros y bonaerenses. (en Briones y Lenton 1997).

Partiendo entonces de la idea de que quienes pueblan la región del sur deben tener más posibilidades de permanecer en ella que quienes vienen de otros países u otras partes del país, Montagna pone al descubierto fracturas categoriales en el seno de una nación que tiende a presentarse como homogénea. Precisa así dos colectivos: "los extraños a la Patagonia" y los que en contraposición deben ser considerados "verdaderos argentinos" en el lugar. Además de los Inmigrantes (a quienes llama "extranjeros") es ajena a la Patagonia también su prole, a la que no cataloga de "argentinos" sino de "hijos de españoles". Curiosamente también, hace jugar como "extraños" a los "bonaerenses". Así, "verdaderos argentinos" de y en la Patagonia son tanto los indígenas ("verdaderos dueños de esas regiones") que recibieron tierras reservadas, como los nacionales que específicamente hayan nacido en ese suelo. A diferencia de los colectivos enunciados por una generación del ochenta que buscaba antes que nada y casi exclusivamente "nacionalizar", el discurso de Montagna evidencia ya un intento por regionalizar la población, aunque falten más de dos décadas para efectivizar la provincialización de la zona.

Obviamente, las intervenciones del diputado no lograrán torcer una discursividad hegemónica que aún desestima al indígena. Así, cuando el Ministro de Agricultura José Padilla acude a la interpelación de 1939 para explicar las causas del descenso inmigratorio, el funcionario encuentra la manera de responsabilizar de un cierto estado de cosas actual a los indígenas pero también a los Inmigrantes. Respecto de los primeros, el Ministro reitera muchas décadas después los argumentos centrales de la "conquista del desierto" posibilitada por la hegemonía roquista:

> Sus características raciales, sus hábitos, sus costumbres, y su estado de cultura, los mostraba ineptos para explotarla [tierra] y mantener una vida de relación. Aparte de ser una constante amenaza, eran la negación de todo progreso; no era posible contar con su concurso en el esfuerzo que se necesitaba desplegar para asentar la libertad política en el desarrollo económico social que se buscaba (en Lenton 1998).

En cuanto a los inmigrantes, Padilla centra la explicación del descenso inmigratorio en la situación coyuntural de los países expulsores de población, en la crisis económica interna que se vivió de 1931 a 1935, así como en la forma en que fue resulto en Argentina el "problema agrario". No obstante acaba responsabilizando a los extranjeros por el fracaso de la gesta roquista, al sostener que la conformación de latifundios y el escaso poblamiento de Patagonia fue resultado de que la inmigración no se radicase de la manera esperada y se concentrara en las ciudades, regresase a su país de origen, e incluso mostrase baja productividad o un ritmo lento de asimilación cultural. Para justificar además las restricciones inmigratorias, el Ministro Padilla explicita razones para el rechazo de ciertos contingentes, haciendo una distinción entre "inmigrantes" y "refugiados" que le sirve de base para mostrar cuál es el problema que en verdad se pretende evitar al país: conformarse como una sociedad con "minorías". Afirma concretamente el ministro:

> La corriente humana que bajo el ambiente hostil de ciertos países de Europa busca una salida desesperada hacia los países libres de América no es una corriente emigratoria en el sentido económico de la palabra. El inmigrante es aquél que abandona por su propia voluntad su país de origen con un plan económico para ser cumplido en el país de elección. Pero el indeseable, el expulsado, el refugiado político, el refugiado racial que huye de Alemania, de Austria, de Italia, de España no es un inmigrante [...] Será un error aplicar a esa corriente humana el criterio a la vez generoso y utilitario que hemos aplicado hasta hace muy poco tiempo [...] Crearíamos núcleos de desasimilados, crearíamos entre nosotros el grave problema de las minorías. (en Lenton 1998).

En suma, los sectores que en esta época reclaman el liderazgo moral e intelectual en Argentina siguen repitiendo viejos clichés. La fracción de las elites morales con una posición más pro-indígena nuevamente la justifica no tanto por una cuestión de respeto al aporte cultural hecho por estos ciudadanos, como por la necesidad de respetar los acuerdos de una democracia formal que no puede aceptar el trato desigual a nadie que fuera lo suficientemente patriota. Otra vez, la defensa de los indígenas no se enuncia a partir de la posibilidad de que los mismos hayan aportado valores propios a esa idea de Patria, sino a su predisposición para mostrarse practicantes de valores "nacionales". Respecto a los Inmigrantes, vuelve a quedar claro que la entrada al *melting pot* no está abierta a cualquiera, aunque

se hace muy explícito que a veces el establecimiento de "tipos" de *otros internos* no surge sólo de su procedencia sino también de sus motivaciones. Sobre esta base se explica la defensa de unos ("verdaderos inmigrantes") y el rechazo de otros ("los refugiados").

Como reconstruye Diana Lenton (1998), habrá por cierto voces que denuncien en esa época que afirmaciones semejantes se basan en el prejuicio racial. De todos modos, sigue primando la perspectiva que hace de la polaridad Civilización/ Barbarie una clave de lectura privilegiada de la vida nacional que justifica varias cosas. Entre ellas, promover una mezcla selectiva, no sólo destinada a evitar la formación de minorías, sino fuertemente orientada a promover la constitución de "la futura raza argentina" que todavía sigue sin aparecer. En los albores de la incorporación político-social extendida que promoverá el presidente Juan Domingo Perón para hacer de los humildes descamisados –criollos e indígenas sin distinción– parte medular del "pueblo argentino" (Carrasco 1991), el diputado oficialista Vicente Solano Lima seguirá insistiendo que "todavía nuestro país está luchando contra el desierto" y que esto es "la lucha eterna por la civilización y la cultura". En vez de desafiar la marcha de las políticas poblacionales, hace un llamamiento alertando de que todavía hay que trabajar para concretar el crisol de razas. Pide así a la dirigencia dar

> al país un régimen orgánico que permita incorporar a las venas de nuestra nacionalidad, sangre traida de las mejores culturas y de las mejores civilizaciones, pasando por el proceso de selección necesario para poder eliminar aquéllos gérmenes que serían nocivos para el desarrollo de esta conjugación de razas, de la cual saldrá el arquetipo de la futura raza argentina (en Lenton 1998).

Aunque varios países han apelado a la ideología del melting pot como argumento estructurador del discurso nacional, no todos organizaron ese crisol del mismo modo. Tratemos de pasar ahora en limpio algunas "regularidades" en las construcciones de alteridad que surgen de las triangulaciones examinadas, para pensar cuál sería la "idiosincracia" del crisol de razas argentino.

Secretos de una buena fragua: alquimistas, ingredientes y cerrojos

Algunas de las peculiaridades del *melting pot* argentino derivan de que el mismo se ha ido fraguando en medio de una paradoja constitutiva: la de pensar al país como uno que, a diferencia de otros, no tiene "problemas raciales" ni racismo, promoviendo al mismo tiempo una matriz de diversidad fuertemente racializada y profundamente asimétrica.

El difundido dicho de que "los peruanos vienen de los incas, los mejicanos de los aztecas, y los argentinos de los barcos" apunta precisamente a corroborar la creencia tan claramente explicitada por el Ministro González en 1913: en Argentina no hay negros,[20] y casi no hay indios. Por tanto, los aportes de alteridad quedan mayormente en manos europeas.

Sobre esta base, otras consideraciones del Ministro ponen de manifiesto el carácter racializador y asimétrico que dirime relaciones entre los distintos colectivos. En palabras de González, la igualdad en un sentido político no obsta que exista una raza europea, culta, civilizada, y directamente superior, con un valor productivo mayor que el de la raza mezclada o mestiza. Esta "constatación" permite además legitimar desigualdades sociales, en tanto factor que muestra y resulta de "la riqueza y variedad del género humano" y evidencia "la ley del progreso".

Obviamente, no todas las construcciones de alteridad que hemos visto racializan colectivos sociales de manera igualmente explícita, pero a pesar de las variaciones señaladas vemos que, en términos generales, prima una alquimia orientada a obtener una nueva "raza" o "tipo" argentino básicamente blanco y europeizado, basado más en valores universales ligados a la civilización, que en una mezcla original de aportes de diferentes procedencias –por ejemplo, indígenas, afro y portuguesas como en Brasil. Esa alquimia confía en el potencial homogeneizador del progreso en tanto vector que franquea el paso a algunos y excluye de cuajo a quienes no se vislumbran capaces de reconvertir su diferencia, desambiguar sus lealtades y, con el tiempo, invisibilizarse en la comunidad imaginada como limitada y soberana.

A su vez, ese caldero argentino tampoco muestra las mismas condiciones de reciclado de aportes para todos los que ingresan en él. Más bien, plantea u opera en base a distintas posibilidades de fundición, incluso respecto de las colectividades de origen extranjero ("todos los hombres del mundo") que son las que fueron globalmente bienvenidas. Ha resultado en principio más palatable el aporte español o italiano que, por ejemplo, el judío o el japonés.

Respecto de los Indígenas, eventualmente el crisol les abrió una puerta minúscula de entrada, pero instalando una asimetría fundante anclada en racializaciones más sostenidas e insidiosas. Ello se advierte ni bien ponemos en relación formas prevalentes de construir la alteridad aborigen y formas de construir la de los Inmigrantes, formas que fijan estándares dobles para evaluar la membrecía en –o desadscripción de– uno y otro colectivo (Briones 1997, 1998).

---

20 Aunque, como analiza Segato (1991), la "desaparición" de los negros en Argentina fue antes ideológica que demográfica.

Concretamente, mientras desde el imaginario de la nación a los Inmigrantes les cupo con el tiempo "argentinizarse", una argentinización equivalente tiende a definirse entre y para los indígenas como "blanqueamiento". Si este concepto no se aplica a colectividades de origen extranjero no es porque su alteridad no esté racializada –en definitiva, son supuestamente "blancos"– sino porque ya son blancos. Respecto entonces del "nosotros nacional", su cuota de alteridad está etnicizada.

La alteridad de los indígenas, en cambio, requiere de una reconversión más profunda –de esencia, más que de grado– para acceder a ese "nosotros". Tan profunda que se piensa irreversible. Por eso, mientras a los Inmigrantes nunca se les niega por completo su derecho a adscribirse como "descendientes de" –trazando y conservando incluso más de una línea de filiación– se espera que quienes se presentan como "descendientes de indígenas" expliciten en un punto de qué lado preponderantemente están –si del "indígena" o del "no indígena"– pues no se puede ser ambas cosas a la vez. Además, si optan por el lado indígena pero presentan un aspecto sospechosamente "modernizado" es factible que se pongan en duda los móviles o licitud de semejante adscripión.

En relación a esto, resulta también curiosa la manera que en Argentina ha tendido a concebirse la idea de mestizaje. No es que "lo mestizo" no quedara eventualmente dentro de la nación. De hecho, la categoría "Criollo" inscribe una idea de hibridez hispano-indígena que marca esa interioridad. Lo que no ha ocurrido es que esa idea sirviera de pivote para estructurar la identidad nacional en base a un modelo de "nación mestiza". Así, y al menos en términos comparativos, en Argentina el mestizo está categorialmente más cerca del indígena que del no indígena, pues prevalece un principio estricto de hipodescendencia que hace a que la categoría marcada (en este caso, "lo indígena") tienda a absorber a la mezclada. Y esa cercanía parece manifestarse de dos modos.

En un sentido histórico, se ha avalado en base a un criterio de hipodescendencia la subestimación de masas criollas que no se consideraban ya aborígenes pero tampoco argentinos completamente "aceptables". En usos contemporáneos, ese principio redunda en que sean muy pocos los (auto)adscriptos como mestizos y en que, los que lo son, queden categorialmente más cerca de lo indígena que de lo que no lo es. En otras palabras, la hipodescendencia conlleva en este caso que uno sea más como su progenitor "indio" que como su progenitor "no indio". Esta idea de mestizaje muestra entonces una racialización distinta a la que opera para otros grupos y evidencia que no para todos ellos valen los mismos procesos de desmarcación o invisibilización en la comunidad nacional. Por alguna razón, nadie llamaría "mestizo" a quien es hijo de euroargentinos de distintas colectividades.

Esta lógica de clasificación y de "transformación" reinscribe, en verdad, una de fuerte jerarquización de otros internos que fue dirimiendo en su momento ingredientes y formas de incorporación a la mezcla. Por un lado, los Indígenas no entraban a la fundición como tales, no porque no los hubiera en absoluto (como supuestamente era el caso de los Negros), sino porque su tipo de alteridad requería que los "pocos" que había ingresaran ya "civilizados", esto es, acriollados. Por eso, las colonias, reservas o misiones se pensaban como paso intermedio a la desaparición, asimilación o invisibilización. Pero paradójicamente, los Criollos entran al crisol en una posición también devaluada, que ya se había empezado a cristalizar hacia 1837 y parece seguirse agudizando con el tiempo.

En realidad, pareciera que buena parte de este proyecto de ingeniería social no ha hecho en Argentina más que apuntar a mejorar estas "cepas" con las cuales las elites locales no se querían "mezclar". Por tanto, su mejoramiento debía venir de afuera. Y es ésto lo que claramente diferencia este crisol argentino de un melting pot como el estadounidense, que busca más bien absorber (subordinar) la diferencia de los alóctonos –su etnicidad– en y desde lo WASP (lo Blanco Anglosajón Protestante) como supuesta y superior "no etnicidad" (Banks 1996).

En Argentina, los inmigrantes aparecen en cambio como aquellos cuyo aporte consiste en incorporar esa "sangre" que mejorará, que domesticará una duradera cuota interna de indomable barbarie, aunque obviamente también se espera de ellos que se subordinen a la nacionalidad. Pero este subordinar su aporte a la nacionalidad juega siempre en tensión con una sensación de carencia, con la convicción de que no hay un elemento local con atributos socioculturales capaces de (o adecuados para) "timbrar" con su impronta distintiva la consistencia de la mezcla que fijaría la nacionalidad. Esto se vincula con lo que diagnostica Segato (1991: 265) como propio del nation-building argentino, cuando habla de una identificación nacional liberada de un contenido étnico particular como centro articulador de la identidad–identificación progesivamente basada en un patriotismo constitucional que irá inscribiendo en el proceso prácticas de discriminación generalizada que harán que toda peculiaridad idiosincrática llame la atención.

En todo caso, los Inmigrantes no quedan exentos de mácula tampoco, aunque otra de las convicciones fundantes en que se basó la ideología argentina del crisol sea la de que el mismo se ha basado en la generosidad y en la falta de prejuicio respecto de "todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino". Así, no sólo se procuró evitar el ingreso de los no europeos (especialmente "amarillos"). Se buscó también activamente que algunos de esos europeos quedasen afuera: los portadores de "ideas foráneas" –eufemismo frecuente para aludir al comunismo– debián permanecer al margen. Una última cita muy ilustrativa a este respecto.

En el marco de un debate para la aprobación en 1910 de la Ley de Defensa Social que permite encarcelar a disidentes políticos (fuesen extranjeros o nacionales), el Diputado Ayarragaray busca matar varios pájaros de un tiro al momento de enumerar una lista de "indeseables". Además de los anarquistas, propone también excluir

> [...] la inmigración amarilla que estamos amenazados de recibir [...] En este sentido, debemos proceder con sentido científico. Nosotros no necesitamos inmigración amarilla, sino padres y madres europeas, de raza blanca, para superiorizar los elementos híbridos y mestizos que constituyen la base de la población del país y que posiblemente son de origen amarillo. (en Lenton 1994).

La novedad de este testimonio respecto de otros ya vistos es menos la racialización que abarca e inferioriza a los mestizos o criollos respecto de otros argentinos, que la claridad con que muestra la lógica hipogámica. Los criollos deben ser "superiorizados" porque son fruto de una mezcla hispano-indígena donde el componente indígena racialmente subvaluado –aquí, además, en base a la atribución de orígenes transpacíficos, i.e., "amarillos"– contamina y arrastra hacia abajo al que por sí mismo está un poco mejor valuado (lo español).

En todo caso, esta economía política de la diversidad altamente restrictiva y racializadora ha alimentado –creo– dos imágenes que operan fuertemente a nivel de sentido común y de discurso político explícito. Por un lado, mientras el fruto de una mezcla exitosa de ingredientes adecuados es lo que conforma una "clase media" extensa y sólida que ha sido motivo de orgullo y parte central del argumento de "excepcionalidad" para tantos argentinos, la existencia de "criollos" inadecuadamente procesados por el melting pot permitirá explicar, por el otro, cómo es que un país totalmente blanco y europeizado se llena de pronto de "cabecitas negras".

La categoría de "cabecita negra" es sin duda un efecto complejo de la economía política de la diversidad en Argentina, un híbrido que muestra tanto la extensión y selectividad de la lógica hipogámica, como la temprana y sostenida tendencia a alterizar barbarizando no sólo a quienes se procura excluir del nosotros nacional, sino también a una parte significativa de los que quedan incluidos. Por ello en un trabajo anterior (Briones 1998b) proponíamos ver a quienes se toman como referente de esta rotulación como subordinados más o menos "tolerables", un "propio" del país que, a diferencia de otros otros internos (los "negros" a secas, los indígenas o los inmigrantes) se puede alojar en los márgenes sociales pero no expatriar de los confines geosimbólicos de la nación. En tal sentido, la argentinidad del "cabecita negra" siempre ha sido embarazosa a los ojos hegemónicos, en términos de aspecto, de adscripción de clase, de práctica cultural. Esos ojos los ven

como la cara "vergonzante" de la nación porque, siendo parte de ella, dan muestra de inadecuaciones ya de somatotipo (rasgos indígenas, por ejemplo, heredados de una población autóctona supuestamente extinguida), de actitud (falta de "cultura" en el sentido de pulimiento), de consumo y estética (chabacanería), de espacialidad (villeros, "ocupas" ilegales), de hábitos de trabajo (desocupados, criminales). Así, el "cabecita negra" surge como el entenado vergonzante que se interpela como tal dentro de la familia, pero del que no se habla frente a "terceros". Ante éstos, ha operado más bien como el esqueleto a esconder en el ropero.

Al momento entonces de sintetizar cómo ciertas cadenas de equivalencia recurrentes articulan las sobredeterminaciones de sentido preponderantes –esto es, las ideas-fuerza que generan consistencias que nunca neutralizan del todo las mismas ambigüedades y contradicciones que instalan y procuran enmascarar– (Hall 1985), sugeriría que el peso del conjunto de imágenes que atribuyen una calidad potencialmente falente o efectivamente fallada a muchos de los ingredientes (y a algunos de los productos) del caldero de razas argentino ha ido aportando consistencia a otra significación dominante. La misma se basa en la convicción de que, a pesar de la homogeneidad declamada, el crisol que se toma como anclaje sociológico innegable de la nacionalidad nunca terminó de fundir del todo el "tipo argentino" esperado. Por eso, en el país que se ha jactado históricamente de ser el enclave europeo en y de Latinoamérica, los indios nunca terminan de desaparecer y la ausencia de negros contrasta con la abundancia de cabecitas negras. Por eso, en el país abierto a "todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino", los hijos de inmigrantes de países limítrofes se siguen viendo como bolivianos o peruanos que extreman las inadecuaciones atribuidas a ciertos nacionales, aunque permitiendo externalizarlas.

Sugeriría a su vez que estos distintos "indicios" de que la argentinización ha sido tan inevitable como incompleta animan otra de las certezas en la que cíclicamente se asienta un sentido común generalizado para llenar la brecha existente entre las supuestas ventajas comparativas del país –que se viven como inusuales– y los recurrentes desencantos y sentimientos colectivos de frustración. Me refiero a la convicción de que los males provienen de un devenir que no dio como resultado más que una identidad nacional débil y un sentimiento patriótico exiguo. Como si el paso del tiempo hubiese aportado una superficie de emergencia diferente al fantasma invocado por las elites morales decimonónicas, en tanto el fracaso no remitiría ya a la nacionalización de los extranjeros, sino a la de los propios nacionales.

Duro de matar

A pesar de las transformaciones, ¿qué queda vigente de una economía política de la diversidad tan reacia a contener y convivir con las diferencias? Desgraciadamente, bastante. Entre algunos sectores, dicha lógica no sólo funciona casi sin retoques, sino que a veces extrema aún más los umbrales de alteridad.

Al inaugurar el Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto, que se hiciera en Gral. Roca (Río Negro) durante el mes de noviembre de 1979, el entonces Ministro del Interior Gral. de División Albano Harguindeguy da un discurso de bienvenida a los expertos participantes, aprovechando para desambiguar el sentido de eventos "fundantes" para el devenir nacional:

> En nuestra historia, lo que se ha dado en llamar la Conquista del Desierto ofrece, como pocos, las características de un proceso que, iniciándose con la llegada al Río de la Plata de los colonizadores españoles, marca su impronta en los años setenta del siglo XVIII, cuando el Virrey Ceballos reconoce la existencia de una frontera interior, determinada por la oposición del salvaje al avance de la civilización, y finaliza en 1913, cuando el Teniente Coronel Rostagno encabeza la última expedición al Chaco. Este largo período, lleno de numerosas acciones de todo tipo llevadas a cabo por hombres y mujeres, por argentinos y extranjeros imbuidos de un mismo espíritu, por héroes nominados o no por la historia, ofrece al estudioso infinitas facetas para adentrarse en su desarrollo y producir cultura [...] La Conquista del Desierto fue la respuesta de la nación a un desafío geopolítico, económico y social. La campaña de 1879 logró expulsar al indio extranjero que invadía nuestras Pampas, dominar política y económicamente el territorio, multiplicar las empresas y los rendimientos del trabajo, asegurar la frontera sur y poblar el interior. Solucionando un problema de siglos, se constituyó en la base del Proyecto Político que gobernó al país [...] y por el cual se configuró al Estado [...] En 50 años, la República se desarrolló hasta ser uno de los primeros países del mundo, por la gracia de Dios y la visión y acción de sus hombres. (Academia Nacional de la Historia 1980, tomo I: 42-3).

El valor testigo de esta cita pasa por dos cosas. Primero porque, a pesar del tiempo transcurrido, es sorprendente la fidelidad con que un militar y funcionario de la más cruenta dictadura militar que padeció el país retoma signos ideológicos (como los de "Desierto" o "fronteras internas") que cien años antes le permitieron a otro militar, Julio Argentino Roca, legitimar la territorialización cruenta del estado y un cierto orden político. Recordemos simplemente que en su mensaje presidencial de 1885 al Congreso Nacional, Roca informaba de del éxito de las expediciones militares a "las tierras de indios"

> Quedan, pues, levantadas desde hoy las barreras absurdas que la barbarie nos oponía al Norte como al Sud en nuestro propio territorio, y cuando se hable de fronteras en adelante, se entenderá que nos referimos a las líneas que nos dividen de las naciones vecinas, y no a las que han sido entre nosotros sinónimos de sangre, de duelo, de inseguridad y de descrédito para la República (DIP 1991: 205).

Podría pensarse que opera en ello algo ligado a una especie de "tradición castrense". Sin embargo, hay bastante más. Vimos que sectores civiles han también compartido la autoría de signos claves en la narrativa maestra que estructura la "Historia Oficial" argentina.

En segundo lugar, el valor de esta cita también pasa por que, a pesar de su brevedad, las frases de Harguindeguy pintan con trazo fino un principio que, extremando umbrales de alteridad, sigue siendo clave para jerarquizar otros internos. Concretamente, que la extranjería opere como alteridad porosa o como fisura radical depende menos del lugar de procedencia que de plantear intereses antagónicos respecto de lo que se trace como destino de la Nación.

Así, realineando aloctonías imputadas –"indio extranjero" y (sólo) "extranjeros"– Harguindeguy instala un enfrentamiento irreconciliable entre dos bandos/ espacios sociales. De un lado, ubica la genealogía de un "nosotros" que sorprendentemente atraviesa casi sin fisuras las etapas colonial y republicana, y se amplia para reunir a argentinos y extranjeros "imbuidos de un mismo espíritu"–el de la civilización–que los mancomuna tras un desafío común: "desalojar al indio extranjero que incursionaba en nuestras pampas". Los indígenas en cambio aparecen como antagonistas que quedan emplazados tanto en el confín exterior de la gesta patriótica como en el pasado pues, en todo su discurso, Harguindeguy no hace ninguna mención a los muchos indígenas que siguen viviendo en la provincia anfitriona del encuentro y aún hoy se consideran víctimas y sobrevivientes de esa Campaña.

A su vez, esa "gesta" no sólo se fija como única posible en su momento, sino como guía de pasos futuros, como queda claro cuando el General exhorta a los participantes del Congreso a que:

> [...] vueltos a sus roles ciudadanos y como eruditos de la historia, difundan incansablemente las enseñanzas que la misma nos brinda [...] [porque] Son ustedes, quizás, los más indicados para conformar el espíritu nacional y tienen, en el tema que hoy nos ocupa, una fuente inagotable de inspiración. (Academia Nacional de la Historia 1980, tomo I: 42-3).

El hecho de seguir buscando "conformar el espíritu nacional" en base a lecturas de este tipo alarma. Y alarma porque muestra cuán activa está aún una economía política de la diversidad que fija un umbral tan bajo de alteridad tolerada y un umbral tan alto de uniformidad requerida para "ingresar" al "nosotros" nacional. Y esto no sólo es un problema de quienes avalan de palabra y obra regímenes autoritarios.

Supuestamente, mucha agua ha corrido bajo el puente. La reforma constitucional de 1994 ha reconocido la preexistencia de los pueblos indígenas, y convierte en atribuciones del Congreso: "garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural [...] y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan", entre otras cosas.

Aunque prima la opinión de que este reconocimiento es operativo, los pasos dados hacia su implementación son aún insignificantes. Si para algunos es sólo una cuestión de tiempo, la demora muestra para mí la persistencia de construcciones de aboriginalidad y nación que ofrecen "resistencias" profundas al cambio, incluso entre quienes –clamando liderazgo moral e intelectual en tiempos de globalización y neoliberalismo– supuestamente deben abrevar en la filosofía y convertir el "sentido común" en "buen sentido". ¿O acaso debe verse como un "olvido" ingenuo que los constituyentes de 1994 incorporaran una serie de cláusulas contra la discriminación pero dejaran intocado el artículo 25 que todavía habla de fomentar la inmigración europea?

Referencias citadas

Asch, Michael. 1989. "To Negotiate into Confederation: Canadian Aboriginal Views on Their Political Rights." En: E. Wilmsen (ed.). *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. pp. 118-37. Berkeley: University of California Press.

Baca, L. 1988. "The Legal Status of American Indians". En: W. Sturtevant (ed.), *Handbook of North American Indians*. pp. 230-237. Washington: Smithsonian Institute.

Baines, Stephen. 1997. Tendencias recentes na política indigenista no Brasil, na Austália e no Canadá. *Serie Antropológica*, 224. Brasilia: Universidade de Brasília.

Banks, Michael. 1996. *Ethnicity: anthropological constructions*. London: Routledge.

Bartolomé, Miguel. 1996a. Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. *Serie Antropológica, 209*. Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 1996b. Pluralismo cultural y redefinición del estado en México. *Serie Antropológica, 210*. Brasília: Universidade de Brasília.

Beckett, Jeremy. 1988a. "Introduction". En: J. Beckett (ed.), *Past and Present. The construction of Aboriginality*. pp. 1-10. Canberra: Aboriginal Studies Press.

_____. 1988b. "The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a national Aboriginality". En: J. Beckett (ed.), *Past and Present. The construction of Aboriginality*. pp. 191-217. Canberra: Aboriginal Studies Press.

_____. 1991. "Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective." Ponencia en el Ethnic Studies Working Group, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas at Austin. Semestre de Otoño.

Berkhofer, R. 1978. *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Alfred A. Knopf.

Briones, Claudia. 1997. "Términos confusos, procesos complejos: Etnicización y racialización de la aboriginalidad." *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II Jornadas de Etnolingüística*. Escuela de Antropologia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, 2, 3 y 4 de octubre. Antropología Social, Tomo IV, pp.: 119-127.

_____. 1998a. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

_____. 1998b. "(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad." Ponencia en el encuentro "Una agenda para la Antropología a partir de los dilemas de América Latina", organizado por Jorge Carvalho y Rita Segato. Universidad de Brasília. 28 al 29 de septiembre. *Série Antropologia, 244*. Brasília: Universidade de Brasília.

Briones, Claudia y Raúl Díaz. 2000. "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de 'otros internos' en el Neuquén". *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social. "Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición*". pp. 44-57. La Plata: Entrecomillas impresores.

Briones, Claudia y Diana Lenton. 1997. "Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena". *Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigen, Instituto de Lingüística*. pp. 303-318. Buenos Aires: FFyL-UBA.

Carrasco, Morita. 1991. Hegemonía y Políticas Indigenistas Argentinas en el Chaco Centro-Occidental. *América Indígena*. 51 (1): 63-122.

Carrasco, Morita y Claudia Briones. 1996. "La tierra que nos quitaron". Reclamos indígenas en Argentina. *Serie Documentos en Español 18*. Copenhague: IWGIA.

Cornell, Stephen. 1988. *The Return of the Native. American Indian Political Resurgence*. New York: Oxford University Press.

Deloria, Vine Jr. y C. Lytle. 1984. *The Nations Within. Tha Past and the Future of American Indian Sovereignity*. New York: Pantheon Books.

_____. 1983. *American Indians, American Justice*. Austin: University of Texas Press.

DIP (Dirección De Información Parlamentaria). 1991. *Tratamiento de la Cuestión Indígena. Estudios e Investigaciones 2*. Buenos Aires: Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación.

Feit, Harvey. 1989 "James Bay Cree Self-Governance and Land Management". En: E. Wilmsen (ed.), *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. pp. 68-98. Berkeley: University of California Press.

Gelind (Grupo de Estudios en Legislación Indígena). 1999. Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática. (Claudia Briones, Morita Carrasco, Diego Escolar, Axel Lazzari, Diana Lenton, Juan Manuel Obarrio, Sandra Siffredi.) *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 7 (8): 51-68.

Hall, Stuart. 1985. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*. 2(2): 91-114.

Hewitt de Alcántara, Celia. 1984. A dialogue on ethnic conflict: indigenismo and functionalism, 1950-70. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*.

Hill, Johnatan. 1994. Alienated Targets. Military Discourse and the Disempowerment of Indigenous Amazonian Peoples in Venezuela. *Identities*. 1(1): 7-34.

Iturralde Guerrero, Diego. 1997. Demandas Indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades* 7(14): 81-98.

Jameson, Frederic. 1991. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.

Jones, Daniel y John Hill-Burnet. 1982. "The Political Context of Ethnogenesis: An Australian Example". En: M. Howard (ed.), *Aboriginal Power in Australian Society*. pp. 214-246. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kelley, K. 1979. "Federal Indian Land Policy and Economic Development in the United States." En: R. Dunbar Ortiz (ed.), *Economic Development in American Indian Reservations*. pp. 30-42. Santa Fe: Native American Studies.

Knight, Alan. 1992. "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940". En: R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, pp.: 71-113.

Knowlton, David. 1992. "Somos Hombres: Economía Política e Ideología de Etnicidad en La Paz, Bolivia". En: C. Hidalgo y L. Tamagno (comps.), *Etnicidad e identidad*. pp. 13-29. Buenos Aires: CEDAL.

Lattas, Andrew. 1991. Nationalism, Aesthetic Redemption and Aboriginality. *The Australian Journal of Anthropology*. 2 (3): 307-324.

_____. 1990 Aborigines and Contemporary Australian Nationalism: Primordiality and the Cultural Politics of Otherness. *Social Analysis*. 27: 50-69.

_____. 1987. Savagery and Civilization. Towards a Genealogy of Racism. Social Analysis 21: 39-58.

Lenton, Diana. 1998. Transformaciones en el discurso gubernamental sobre el indígena: Argentina, 1930-1955. Informe Final de Beca de Iniciación. FFyL(UBA).

_____. 1994. La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de Pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

_____. 1992. "Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80." En: J. Radovich y A. Balazote (comps.), *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. pp. 27-65. Buenos Aires: CEDAL.

Martínez Sarasola, Carlos. 1992. *Nuestros paisanos los indios. vida, historia y destino de las comunidades indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Maybury-Lewis, David. 1998. "La política indigenista estadunidense". En: M. Bartolomé y A. Barabas (coords.), *Autonomías etnicas y estados nacionales*. pp. 157-167. Mexico: Conaculta-INAH.

Menni, Ana. 1995. Relaciones Interétnicas en Argentina y Chile del siglo XIX. *Serie Tierra Indígena Americana* N° 6. Neuquén: IREPS-APDH.

Morris, Ben. 1988. "The Politics of Identity: from Aborigines to the first Australian". En: J. Beckett (ed), *Past and Present. The construction of Aboriginality*. pp. 63-85. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Moses, Ted. 1994. Autodeterminación, secesión, y la integridad territorial de Quebec. Asuntos Indígenas. *IWGIA*. (4): 40-43.

Navia Ribera, Carlos. 1993. "Reconocimiento, demarcación y control de territorios indígenas: situación y experiencias en Bolivia". En: *Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonia. La experiencia de los países en la región*. pp.145-181. Bogotá: Cerec-Gaia.

Peterson, N. 1982. "Aboriginal land rights in the Northern Territory of Australia". En: E. Leacock y R. Lee (eds.), *Politics and History in band societies*. pp. 441-462. Cambridge: Cambridge University Press.

Ramos, Alcida. 1997a. "Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologías". En: *Etnia e Nação na América Latina*. Vol. 1. OEA.

_____. 1997b. Convivencia interétnica no Brasil. Os Indios e a Nação Brasileira. *Série Antropologia, 221*. Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 1995. "Seduced and abandoned: The taming of Brazilian Indians". En: V. Domínguez y C. Lewis (eds.), *Questioning Otherness: An interdisciplinary exchange*. pp. 1-23. Iowa: The University of Iowa Libraries.

_____. 1991. Amazônia: A Estratégia do Desperdício. *Dados, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro*. 34 (3): 443-461.

Roosens, Eugene. 1989. *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. California: Sage Pub. Inc.

Segato, Rita. 1991. Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnicização. *Dados, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro*. 34 (2): 249-278.

Sider, Gerald. 1987. When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations. *Society for Comparative Study of Society and History*. 3-23.

Slavsky, Leonor. 1992. "Los Indígenas y la Sociedad Nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina". En: J. Radovich y A. Balazote (comps.), *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. pp. 67-79. Buenos Aires: CEDAL.

Soler, Ricaurte. 1979. *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Strong, Pauline y B. Van Winkle. 1996. Indian Blood: Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity. *Cultural Antrhopology*. 11(4): 547-576.

_____. 1993. Tribe and Nation: American Indians and American Nationalism. *Social Analysis*. (33): 9-26.

Svampa, Maristella. 1994. *El Dilema Argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

Thiele, S. 1991. Taking a sociological approach to Europeanness (Whiteness) and Aboriginality (Blackness). *Taja, The Australian Journal of Anthropology*. 2 (2): 179-201.

Trouillot, Michel. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness". En: R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. pp. 17-44. Santa Fe: School of American Research Press.

US Commission on Human Rights. 1992. "A Historical Context for Evaluation". En: F. Lyden y L. Legters (eds), *Native Americans and Public Policy*. pp. 13-32. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Vachon, D. 1982. "Political consciousness and land rights among the Australian Western Desert people". En: E. Leacock y R. Lee (eds.), *Politics and History in Band Societies*. pp. 463-490. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilkinson, Charles. 1987. *American Indians, Time, and the Law. Native Societies in a Modern Constitutional Democracy*. New Haven: Yale University Press.

Williams. Brackette. 1993. The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique* (24): 143-191.

Williams, Raymond. 1990. *Marxism and Literature*. Bristol: Oxford University Press.

Wolf, Eric. 1993. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización[1]

Axel Lazzari[2] y Diana Lenton[3]

La noción de "araucanización" es un tópico ineludible, hoy como ayer, para quienes pretenden internarse en el estudio antropológico de la región "Pampa". La misma cobra especial relevancia cuando se trata de articular significados de pertenencia territorial, histórica y nacional a ciertas entidades que así devienen en lo que hoy reconocemos como "Pampa / Norpatagonia" y

---

1 Publicación original: Lazzari, Axel y Diana Lenton. 2000. Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización. *Avá* (1): 125-140. Agradecemos a la revista *Avá* su autorización para republicar este artículo.
Tras la promulgación de los nuevos derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Nacional de 1994 las organizaciones políticas indígenas comenzaron a tomar un protagonismo cada vez mayor. En ese tiempo, Axel Lazzari y Diana Lenton, flamantes graduados de la Universidad de Buenos Aires, cursaban sus estudios de posgrado tomando por temas la formación de frontera indígena-criolla en el área pampeana y la política indigenista argentina. Reconocieron entonces la necesidad de analizar críticamente el fundamento que la etnología prestaba al discurso de la "Araucanización de las pampas" como componente de la ideología legitimadora de la "Conquista del Desierto" y de las políticas post-conquista en el área de Pampa y Norpatagonia, en especial hacia el pueblo mapuche. Abordando la nación como "comunidad imaginada" y asumiendo el carácter "nacio-céntrico" de los conceptos claves de las ciencias sociales, los autores emprendieron un análisis discursivo de los presupuestos de la teoría etnológica de la "Araucanizacion de las pampas" buscando identificar sus lazos intertextuales con el discurso nacionalista argentino que construye a los mapuches como invasores extranjeros. El texto, inicialmente destinado a un público académico y angloparlante, se convirtió en su versión castellana aquí reeditada, en una herramienta de apoyo a la reivindicación de reclamos mapuches en Patagonia. Posteriormente, Lazzari se abocó a investigar los procesos de reemergencia político-cultural del pueblo Rankülche, buscando desarrollar un modelo para abordar la reconstrucción de subjetividades en condiciones de acriollamiento o "pérdida" de identidad indígena. Paralelamente, continuó sus indagaciones sobre la historia de la antropología argentina y su relación con las políticas estatales. Por su parte, Lenton delineó una investigación doctoral sobre la política indigenista nacional a lo largo del siglo XX, que posteriormente complementó con sus estudios actuales sobre la agencia y el movimiento político indígenas, redefiniendo la violencia estatal hacia los pueblos originarios bajo la categoría de genocidio. Ver secc. 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 4 (L. Golluscio y A. Ramos), 6 (L. Tamagno y M. Maffia) y 8 (C. Buliubasich).

2 Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. CONICET.

3 Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras-UBA. CONICET.

"Araucanía"; "indios araucanos", "indios pampas" e "indios tehuelches", "Argentina" y "Chile".[4]

Como formación discursiva, contribuyó a cristalizar en nuestro medio académico un panorama descriptivo, mal o bien fundado en fuentes etnohistóricas, que continúa vigente hasta hoy sin mayores variantes. Este está constituido por una serie de enunciados referentes, por un lado, a migraciones que habrían emprendido grupos araucanos desde Araucanía hacia Pampa / Norpatagonia, y por otro, a los procesos de aculturación que habría involucrado la difusión de rasgos culturales entre entidades araucanas, tehuelches y pampas. Suele afirmarse que a partir de entonces los araucanos habrían alterado definitivamente sus originarias pautas agrícolas y los tehuelches, junto con los pampas, habrían modificado sus modalidades cazadoras-recolectoras, para convertirse todos ellos –por obra de un complejo ecuestre de origen no indígena– en poblaciones saqueadoras del anillo de pueblos y estancias pampeanos.

La "araucanización", así entendida, es una de las tantas enunciaciones pretendidamente legítimas sobre la "cuestión indígena" en Argentina, cuyo reclamo de verosimilitud proviene de su inserción en un género historiográfico realista. Se apoya en argumentos descriptivos que articulan una historicidad múltiple y fragmentaria en poblaciones, espacios y períodos sustancializados. Creemos que la narrativa nacional, de entre los posibles contextos de producción de este discurso (narrativas teóricas, profesionales, etc.), ha sido de importancia estratégica en el diseño de este cuadro histórico-etnológico realista.

"Narrar la nación" implica imaginar, desde valores y principios contingentes pero históricamente necesarios, una comunidad que pretende inscribirse, a través de ritos y rutinas, en la trama de lo social (Segal 1988, Anderson 1990). A este respecto, la identidad colectiva que propicia lo nacional es común a otras tantas prácticas de comunalización (Brow 1990), pero su rasgo distintivo radica en la pretensión de soberanía política que reclama sobre los elementos que la componen (Briones 1995).

Lo nacional suele estar conectado con lo estatal, de un modo tal que éste y aquél funcionan simultáneamente como expresión y contenido, significante y significado de las relaciones de dominio capitalistas modernas. [5] La imaginación de una comunidad nacional adherida a lo estatal sigue un diseño largamente identificado

---

4 Para aligerar la lectura limitaremos el entrecomillado de éstas y otras categorías a los contextos analíticos respectivos.

5 Creemos, no obstante, que esta aproximación es parcial pues impide concebir, por ejemplo, situaciones en que el "estado" funcione como contenido de la interpelación comunitaria con el mismo valor que la "nación", u otras en que ésta, aún aproximándose a la noción de "sociedad civil", venga a funcionar como la sustancia de la expresión del "estado". En suma, la doble fórmula "estado-como-nación" y "nación-como-estado" expresa

en la literatura de las ciencias sociales. Nos referimos a la doble dimensión, totalizante e individualizante, de las interpelaciones comunitarias (Corrigan y Sayer 1985, Foucault 1990). La nación como pretensión comunitaria implica, por una parte, totalizar entidades dispersas como poblaciones, territorios y culturas bajo un único ámbito de soberanía política, y por otra, retrazar celularmente contornos individuales a su interior (etnías, regiones, "estilos de vida", etc.).

Este tipo de actividad clasificatoria y moral, que tiene sus correlatos en epistemologías modernas (Foucault 1981, Taussig 1987), se expresa en la Argentina en torno al establecimiento de una "cuestión de indios" desde los años veinte del siglo XIX. En efecto, el "problema indio" se ha constituido mediante discursos esencialistas que recortan, identifican y caracterizan otredades como étnicas al interior de una comunidad nacional no-étnica cuyo sujeto privilegiado es el ciudadano (Gorosito Kramer 1992, Lenton 1999). De este modo, se ha ido entretejiendo un campo de políticas hegemónicas de etnicización y nacionalización (Lazzari 1996) que producen representaciones que asignan grados diferenciales de estima y prerrogativas a diferentes sectores de la población, excluyéndolos o incluyéndolos como subalternos en la comunidad nacional en ciernes (Williams 1989, Alonso 1994).

Nuestra hipótesis para acercarnos a la "araucanización" parte de concebirla como una formación discursiva interferida por una narrativa nacional, que articula y da significado a la "reciente penetración de una etnía / cultura de origen extranjero" en un espacio-tiempo identitario nacional. Esta narrativa hegemónica propicia el reconocimiento en el interior de la nación argentina, de entidades marcadas no solamente como "grupos étnicos" indígenas -araucanos de ayer, mapuche de hoy-, sino también diacritizados como "invasores", "extranjeros" o, en el mejor de los casos, "recién llegados".

Así, la inscripción de lo araucano en Pampa / Norpatagonia podría interpretarse como una tentativa autoritaria de delimitación moral tanto entre lo étnico (indígena) y lo no-étnico (nacional), como entre los diversos grupos étnicos indígenas de la zona según un parámetro de aloctonía / autoctonía.[6]

---

bien la dialéctica entre reificación y reflexividad propia de los procesos históricos de comunalización. Precisamente, es en esta dialéctica donde reside su eficacia interpelativa.

6 Las elaboraciones teóricas sobre la especificidad histórica de la construcción de etnicidades han desembocado en el concepto de *aboriginalidad* por considerar significativo el hecho de que en algunos estados nacionales –principalmente aquellos de tradición inmigratoria–, tienda a diferenciarse entre *otros étnicos* inmigrantes y *otros étnicos* preexistentes o aborígenes (Beckett 1991, Briones 1998). El caso "araucanos en la Pampa" muestra que, si bien puede defenderse un criterio de preexistencia como base de la interpelación, de él no se deriva necesariamente el de *aboriginalidad*. En efecto, la preexistencia podría defenderse respecto de un nosotros europeo / occidental; pero la aboriginalidad se atribuye definitivamente respecto de las jurisdicciones simbólicas de un nosotros

El propósito de este trabajo es explorar esta hipótesis en un corpus de textos que abarcan más de medio siglo.[7] Con este fin nos referiremos a la génesis de la "araucanización" como discurso académico y a su lugar dentro de un género histórico-etnológico y en el marco del histórico-culturalismo, para luego analizar algunas de sus entidades imaginadas y de sus componentes enunciativos. Por último, aproximaremos la "araucanización" a los recursos semánticos de la narrativa nacional en Argentina.

Génesis de la "araucanización" como discurso académico

La presencia en Pampa / Norpatagonia de rasgos culturales y/o de grupos humanos a los que se atribuía origen chileno fue advertida, desde la época colonial, en los relatos de cronistas, exploradores y misioneros.

Estas líneas descriptivas fueron organizadas en un relato más o menos coherente en momentos en que la intergénesis histórica de las entidades "Argentina" e "indígenas de Pampa / Norpatagonia", alcanzaba cierto grado de consolidación. Entonces, la narrativa nacional argentina y un discurso especializado en la "cuestión indios" se dieron cita en *La conquista de las quince mil leguas* [1878].

En dicha obra, Estanislao Zeballos, promotor e intelectual orgánico del roquismo, expuso varios postulados simultáneos: que las mentadas quince mil leguas eran un territorio valioso para el estado argentino en formación y que valía la pena intentar su apropiación antes de que lo hiciera el estado chileno; que los pobladores indígenas de dicho territorio representaban la barbarie que amenazaba a la nación civilizada; y que el origen de estos indígenas eternamente "belicosos" estaba en Chile. Estas tres argumentaciones confluirían en la justificación ideológica de las campañas militares contemporáneas, y en especial de la "Conquista del Desierto".

---

nacional. Creemos que la razón por la cual los araucanos son inscriptos en la Pampa como "extranjeros" a la Argentina, es más fuerte que aquella que los inscribe en América como "aborígenes". Por lo tanto, en cuanto a los araucanos, preferimos hablar de grupos étnicos indígenas (preexistentes) y no de aborígenes, porque precisamente en Argentina es esta aboriginalidad la que se encuentra contestada por un discurso de aloctonía contenido en la noción de araucanización.

7 El corpus analizado –del cual seleccionamos una mínima fracción para construir este artículo– está constituido por fragmentos de los siguientes textos: Robert Lehmann-Nitsche (1922), Antonio Serrano (1930), Pablo Cabrera (1934), Salvador Canals Frau (1935, 1941, 1946 y 1986 [1953]), John Cooper (1946), Marcelo Bórmida (1956, 1960), Milcíades Vignati (1965), Dick Ibarra Grasso (1967), Rodolfo Casamiquela (1969 y R. Casamiquela y Beatriz Moldes (1980). Este orden cronológico no presume un análisis genético de la serie de textos, pues consideramos que cada texto tiene una historicidad propia ligada a múltiples contextos. Sin embargo, existe en estas diferentes enunciaciones un reconocimiento intertextual que las filia a un mismo campo discursivo, demostrable, en parte, por el uso de citas, la inclusión de textos en programas universitarios y las referencias en congresos.

Así, deberían celebrarse por haber realizado un cuádruple objetivo de rentabilidad económica, de homogeneización del modelo civilizatorio propuesto para la nación, de anulación de las fronteras interiores y de afirmación de la soberanía hasta el límite pretendido de las fronteras internacionales.

Si bien la "araucanización" es un discurso presente desde fines del siglo XIX –y aun décadas antes–, la organización de un campo académico a su alrededor recién puede identificarse a partir de la emergencia de "estrategias de distinción" al interior de las instituciones del saber antropológico local (los museos de ciencia natural y etnografía, las cátedras de antropología y los congresos americanistas, principalmente).[8]

En este sentido, la connotación simbólica que haría de la "araucanización" un elemento valorado frente al cual los especialistas debían tomar posición, recién comenzó a verificarse a partir de la década del treinta. Es desde esos años, que testimonian el auge del nacionalismo argentino y el comienzo del histórico-culturalismo en la academia antropológica,[9] que debemos ponderar las consecuencias performativas de la "araucanización de la Pampa".[10]

Distanciándonos de las referencias realistas del propio discurso, podemos explicitar el campo de disidencias que se dieron (y se dan aún hoy en algunos ámbitos) en torno a cómo interpretar la "araucanización". Básicamente, las polémicas

---

8 Sugerimos que estas fracturas y disidencias académicas únicamente se reconocen en simultaneidad con una construcción específica del objeto de disputa. En consecuencia, indican la sedimentación de un mínimo código común de percepción y valoración simbólica del objeto (Bourdieu 1968).

9 En la década del treinta coexistían, en el marco de un régimen político militarista, un "nacionalismo democrático" como el de Ricardo Rojas que enlazaba la defensa de la identidad nacional con la cultura, y un creciente nacionalismo político antiliberal como el de Leopoldo Lugones. A principios de los cuarenta se alcanzó el climax de la germanofilia y el nacionalsocialismo en algunos sectores políticos y militares. Pero, en general, el nacionalismo argentino seguía al fascismo italiano en la formulación de su teoría, aunque también abrevaba en las fuentes del falangismo español (Quijada 1985). Durante esta época llegó José Imbelloni al país, quien fue el introductor de las teorías histórico-culturales, desde sus cargos en el Museo de Historia Natural de Buenos Aires, en la cátedra de Antropología en la carrera de Historia de la Universidad de Buenos Aires, y en la dirección del Museo Etnográfico. Eduardo Casanova, Salvador Canals Frau y Enrique Palavecino fueron sus adherentes más conspicuos. Posteriormente, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, arribaron al país el italiano Marcelo Bórmida, el austríaco Oswald Menghin y el croata Branimiro Male. Todos ellos tuvieron destacada actuación institucional durante los gobiernos peronistas y militares hasta los años ochenta (Madrazo 1983).

10 Según nuestros conocimientos Salvador Canals Frau fue el primer etnólogo en usar el giro "araucanización de la Pampa", en su artículo de 1935 publicado por la Sociedad Científica Argentina. Esta forma nominalizada recibió un plus de consagración cuando el mismo autor publicó una contribución al *Handbook of South American Indians* (1946).

señalan dos zonas de clivaje: a) la relativa antigüedad de la presencia araucana en Pampa / Norpatagonia, y b) el grado de localización territorial y correspondencia demográfica de los complejos culturales araucano, pampa y tehuelche en proceso de aculturación.

El primer clivaje genera la distinción entre argumentos "araucanizantes" y "no araucanizantes". Las posturas "araucanizantes" afirman que la entrada en Pampa / Norpatagonia de rasgos culturales y de poblaciones araucanas, aunque se hizo masiva recién en el siglo XIX, tuvo lugar sobre una capa cultural y humana previamente araucanizada desde el siglo XVI e incluso antes. Los argumentos "no araucanizantes", en cambio, sostienen que la "araucanización" se inició durante el siglo XVIII sobre una capa humana y cultural prearaucana (pampa, tehuelche).

El segundo clivaje polémico lo dividimos en dos planos. El primero de ellos marca diferencias entre argumentos "culturalistas" que consideran a las culturas araucanas, pampas y tehuelches como ciclos culturales relativamente desterritorializados –por ejemplo, "ciclo de la azada" y "del bumerang", respectivamente– y argumentos "geo-ecoculturalistas" que las presentan como ciclos ya arealizados y ligados a un tipo de subsistencia –por ejemplo, "agricultores intensivos" y "cazadores", o "cultura agrícola subandina" y "protocultura de cazadores de guanaco", o "pueblos andinizados" y "pueblos de las llanuras", respectivamente–. Estas últimas ocurrencias abren el paso a una paradoja: la "araucanización" habría implicado la "pampización" o "tehuelchización" de los araucanos, en tanto y en cuanto la perfecta adaptación de los araucanos a la ecología de Pampa / Norpatagonia revelaría, transitivamente, la influencia de los indios pampa y tehuelches sobre aquéllos.

El segundo plano incorpora argumentaciones "demo-culturalistas" en contraposición también a tesis "culturalistas". Desde las primeras, guiadas por el supuesto de una fuerte adherencia cultura / etnía, se infiere de la distribución geográfica de rasgos (sobre todo la lengua, pero también la cultura material y las pautas organizacionales y simbólicas), la expansión de las poblaciones portadoras de dichos rasgos. Desde esta perspectiva tiende a apreciarse la "araucanización" en función de una sustitución tanto de las capas culturales como de los sustratos poblacionales "pre-" o no-araucanos.

Nuevamente, las enunciaciones "culturalistas", aun reconociendo la posibilidad de asociación entre cultura y etnia, implican una correlación mucho más laxa. Así, pueden plantear que las poblaciones pampa y tehuelche resistieron al embate demográfico de los grupos provenientes de la Araucanía, aunque no tanto a la difusión de la cultura araucana.

Sintéticamente, el campo de polémicas registra el dilema al que se enfrentaban los agentes de este discurso histórico-etnológico: cómo acordar una concepción

idealista de historia y cultura con una actitud metódica empírico-positiva; en otros términos, cómo reconocer en el mismo nivel a los "espíritus incorpóreos" y a los "cuerpos encarnados".

Seguiremos brevemente el funcionamiento de este horizonte teórico en la noción de "araucanización".

La "araucanización", instancia histórico-cultural de un género histórico-etnológico

La forma en que el discurso académico de la "araucanización" articula diacrónicamente sus entidades imaginadas constituye una instancia de un género discursivo más amplio, al que llamaremos histórico-etnológico, tanto por apelar a una operación historiográfica como por haber sido "reinventado" en el marco de categorías histórico-culturales que estuvieron en boga en la antropología local a partir de los años treinta.

En términos amplios, este género histórico-etnológico, como todo discurso con pretensiones de objetividad, presenta como principal característica un descriptivismo realista garantizado por un mecanismo discursivo que imprime la verdad referencial del enunciado tanto mediante shifters testimoniales y organizativos como a través de "personas objetivas" en el enunciador (Barthes 1971). La objetividad es una apuesta que se juega en un delgado límite que, para la operación historiográfica, lo constituye la oscilación entre el referente objetual –el pasado– y la situación deíctica del presente enunciativo. El relato histórico, así como fabrica un Sujeto enunciador que se erige, a través del ordenamiento del tiempo y el espacio, como tentativa de dominio de un Objeto, consolida también un ego que inscribe en un *alter* su conquista (Certeau 1987, Andermann 1997).

Este contexto de género es el que nos provee la clave explicativa del borronamiento de enunciadores y destinatarios en el discurso de la "araucanización". Sin embargo, puesto que la obliteración de las huellas de la propia enunciación es una tarea siempre inconclusa, la "araucanización" revela pistas de los presupuestos interdiscursivos que la ligan a la *nación* como sujeto enunciador privilegiado.

Por otra parte, no podemos entender apropiadamente el discurso de la "araucanización" fuera del marco provisto por los conceptos acuñados por la escuela histórico-cultural. Siguiendo el camino abierto por otras críticas (Boschín y Llamazares 1986)[11], nos centraremos en la fundamentación epistemológica y

11 Para una aplicación del análisis de Boschín y Llamazares al "modelo explicativo general del cambio cultural en la región [pampeano-patagónica]" , con la que coincidimos a grandes rasgos, ver Ortelli (1994: 13 y ss.).

en las derivaciones metodológicas de los conceptos de cultura y etnía. Bastará apuntar algunos aspectos que incidieron directamente en la significación de la "araucanización" como fenómeno migratorio y aculturativo.

La noción de cultura, asociada hacia la vuelta del siglo a las polémicas que distanciaban y acercaban posiciones cientificistas y humanistas, involucraba, en especial en los países germánicos, la ambivalencia entre una particularidad distintiva y original –atribuible a determinados sujetos individuales o grupales- y un momento universalista– predicado de un sujeto humano genérico (Elías 1993). Dicha ambivalencia solía acompañarse de la doble referencia –técnico/material y espiritual/ideal– que se atribuía a toda cultura, especialmente cuando ella era asimilada a la noción de civilización.

En este marco, las enunciaciones que tenían por referencia a lo cultural en la estirpe Ratzel-Frobenius y luego en Graebner y en Schmidt (Heine Geldern 1964), tendieron a revelar una selección específica de esta matriz de significados. Contra paradigmas alternativos sospechados de naturalismo y artificialismo –como el evolucionismo–, la cultura fue constituida en dominio específico de un *Geist* inmanente, al cual no se podía acceder cognoscitivamente sino por intermedio de una intuición privilegiada (Imbelloni 1931 y 1936, Bórmida 1956). Este camino hacia la Forma podía ser orientado, pero no totalmente garantizado, por el estudio de las dimensiones observables de toda cultura, esto es, el área abarcada por los patrimonios culturales que incluían desde la cultura material hasta las producciones mitográficas y religiosas, pasando por las instituciones sociales. El rasgo central de los patrimonios culturales era la cohesividad orgánica de sus elementos, que los hacía relativamente independientes de los sujetos sociales y soportes físicos en general. De aquí se deriva una versión del concepto de pueblo/etnía, en tanto enraizamiento sociodemográfico de un complejo ampliamente autónomo de rasgos culturales (cfr. Canals Frau [1953] 1986).

La investigación histórico-cultural se abocó a la reconstrucción de la historia "universal" de la humanidad desde los tiempos prehistóricos hasta la actualidad. El estudio era eminentemente tipológico y secuencial. Pretendía determinar ciclos (contenido patrimonial) y círculos (espaciales) de culturas [*Kulturkreise*] a través de homologías funcionales y analogías de forma, cantidad, variación, etc., para luego ordenarlos en capas sucesivas (Imbelloni 1936).

El concepto de difusión cumplía el papel de explicar la identidad y/o diferenciación de los ciclos culturales en una clave espacial. Esto llevaba a una tensión entre el supuesto de identidad cohesiva e inmanente de cada *Kulturkreis* y el enraizamiento particular de algunos de sus elementos en una localización territorial determinada. En este sentido, Kroeber (1939), refiriéndose al concepto homólogo de área cultural, había advertido ya que la distribución espacial de rasgos culturales no

siempre contribuía a la reconstrucción histórica de una cultura debido a que su sesgo atomístico iba en contra del holismo cultural.

Los conceptos de círculo cultural, área cultural y área natural –todos ellos incorporados a la etnología argentina (Palavecino 1948, Ibarra Grasso 1967)– funcionaban así como factores que limitaban en la práctica el difusionismo radical, pues derivaban, en buena medida, de la apercepción de las áreas geo-ecológicas (Wissler 1917) por las que debían vagar necesariamente los ciclos culturales.

De este horizonte la "araucanización" emergió como un objeto discursivo que refería a la supuesta difusión (vía migración poblacional y/o influencia) de rasgos pertenecientes a un determinado *ciclo* atribuible a la etnía araucana sobre otro asignable a las etnías pampa-tehuelche. La superposición entre ambos *ciclos*, se afirmaba, habría generado aculturaciones con consecuencias degenerativas (en el doble sentido de regresión y mezcla) para estas etnías. Factor relevante de dicha degeneración habría sido la difusión, a su vez, de un complejo ecuestre sobre el conjunto de dichas poblaciones.

Cohesión, originalidad e inmanencia predicadas de lo cultural, se combinaron entonces con postulados de soportes territoriales, temporales y poblacionales para culminar en una tópica que se aproximaba miméticamente a la imaginación de la nación como comunidad homogénea en población y cultura, enraizada en tiempo y espacio, autónoma y soberana.[12] Pasemos ahora al análisis de esta convergencia al nivel de la "araucanización".

Entidades imaginadas y componentes enunciativos de la "araucanización"

En el plano del enunciado típico de la "araucanización", tanto las entidades imaginadas (los colectivos, los metacolectivos, los gentilicios, los topónimos), sus características (dadas por los recursos semánticos y las modalizaciones), como así también los componentes en la relación del enunciador-etnólogo con el enunciado histórico-etnológico,[13] son atravesados por gramáticas y sentidos atribuibles a una narrativa nacional.

---

12 Según Elías (1993) existe una tendencia naciocéntrica en los discursos de las ciencias sociales y humanas de forma tal que conceptos tales como "cultura", "sociedad", o "etnía" suelen replicar las idealizaciones de una comunidad nacional tanto en sus vertientes nacionalistas como cosmopolitas.

13 A partir de la distinción planteada entre instancias de producción y de reconocimiento o lectura, analizamos el corpus en tanto producción discursiva. Desde este punto de vista, todo acto de enunciación está constituido por un enunciado y sus condiciones enunciativas o enunciación. Analizar la relación enunciación/ enunciado es analizar las formas en

Retomando los tópicos histórico-culturales antes señalados y el vocabulario presente en el corpus, ordenaremos la exposición siguiendo tres interrogaciones o problemas acerca de estas entidades, y reservándonos un comentario especial sobre la incidencia enunciativa de la noción de complejo ecuestre.

¿Qué y cómo son estas entidades? [origen- cohesión - autenticidad]

La "araucanización" requiere un doble movimiento para ser inscripta con verosimilitud. Por un lado, se denomina con nombres propios a las entidades –v.g. araucanos, pampas–, predicándose de ellas un conjunto de atributos –lengua, raza, cultura, etnicidad– que les otorgan cohesión y autenticidad derivables de un único origen profundo o de una exitosa estrategia adaptativa a un área natural.

Por otro lado, se las enuncia con un componente descriptivo en torno a colectivos que permiten, implícita o explícitamente, la identificación entre enunciador y destinatario en un plano que se presume desmarcado étnicamente, pero igualmente homogéneo y cohesivo: la nación. "La ocupación araucana, considerada ésta como una entidad colectiva, autónoma, racial, en posesión de una étnica y de un idioma propios, perfectamente definidos" (Cabrera 1934: 95). "Los araucanos [...] se *nos* presentan como una unidad étnica perfectamente definida" (Serrano 1930: 135).

Aún en los casos en que se admiten confusiones producto de las mezclas entre capas culturales o poblaciones, es el horizonte de la autenticidad y de la unicidad el que reencuentra a los etnónimos indígenas.

> La existencia de los auténticos pampas [en oposición a los 'pampas araucanizados'] [...] ha sido a menudo puesta en duda en los tiempos modernos [...]. Estos grupos no eran homogéneos pero "eran todos uno",

---

que se articulan, a través del enunciado y según parámetros interdiscursivos, la imagen discursiva del emisor, esto es la figura del enunciador, y la imagen discursiva del receptor, esto es el destinatario (Benveniste 1966, Kerbrat-Orecchioni 1993). Hay diversas formas de trabajar estas estrategias de articulación discursiva. Verón (1987) propone centrarse en la elucidación de huellas dadas por las entidades imaginadas y los componentes del discurso que aparecen en el enunciado. Concretamente, en el estudio de las entidades del imaginario presta atención a los colectivos de identificación –cuando son explícitos bajo la forma de un "nosotros" que liga enunciador y destinatario–, a los metacolectivos que enlazan a los primeros en una entidad mayor, y a las nominalizaciones y fórmulas semánticas que resumen una presupuesta comunidad semántica entre enunciador y destinatario. En cuanto a los componentes, se refiere al tipo de relación (descriptiva, programática, interpelativa, etc.) que construye el enunciador con las entidades imaginadas en el enunciado. En conjunto, la perspectiva que adoptamos se centra en el análisis posicional de los significados en un campo discursivo, no confundiéndose con la hermenéutica del sentido mentado por los autores.

> por su estilo de vida y probablemente también por su lengua y su origen común (Canals Frau 1986 [1953]: 211-223).

En el siguiente ejemplo, mediante una combinación de modalizaciones asertivas y de posibilidad, el discurso sitúa al destinatario para presenciar el descubrimiento de un cuerpo étnico "auténtico" y original yacente bajo un fantasma misterioso.[14]

> Queda solucionado, por lo tanto, a grandes rasgos, el misterioso problema de la etnografía pampeana antes de las grandes invasiones araucanas del siglo XVIII. [...] Los Bolivarenses [...] corresponden a una parte de aquellos misteriosos grupos étnicos que asoman como fantasmas en las noticias de las antiguas fuentes, con el nombre de Pampas. De tal modo que podemos afirmar que los Pampas mencionados por las fuentes hasta el siglo XIX son en cierto sentido una realidad étnica auténtica y autónoma. (Bórmida 1960: 80).

La próxima cita sigue las mismas coordenadas. Dado que la amenaza de polución que propicia la "araucanización" implica un obstáculo para la clarificación de los orígenes de la nación, se exige una operación de sustancialización que niegue la diferenciación constitutiva de las entidades durante los procesos temporales. Así, se afirma una identidad teleológica entre la esencia de la cultura araucana y los araucanos asentados al este de los Andes: "Debajo de estos cambios superficiales la básica y antigua cultura araucana derivada o traída de Chile permaneció en gran medida intacta y rápidamente discernible" (Cooper 1946: 756).

En síntesis, los enunciados referentes a las entidades participantes de la "araucanización" predican unidad, autenticidad y originalidad étnicas, semejantes a la unidad, autenticidad y originalidad nacionales que se construyen en filigrana en los colectivos de identificación y en el de las modalizaciones. Esta mímesis se revela necesaria para desarrollar este discurso que supone la transformación superadora y la conservación, a la vez, de las particularidades de cada patrimonio cultural.

---

14 Esta postura tiene sentido en el marco de la disputa contemporánea contra posiciones que ya identificaban a los "pampas ("pre-araucanos")" con otras poblaciones patagónicas (cfr. Casamiquela), ya negaban la existencia de una etnía regularmente asentada en la región (cfr. Escalada, Sánchez Labrador). No obstante, preferimos enfatizar –a los fines de este trabajo– los efectos de la articulación en el discurso de las entidades en cuestión.

¿Por qué y cómo se forman y transforman estas entidades? [influencia - infiltración - sustitución - extinción - supervivencia]

Los enunciados de la "araucanización", proyectados sobre un plano de formación y desarrollo temporal, articulan categorías gentilicias en torno a metáforas transformistas de la difusión y de la aculturación, tales como "influencia", "sustitución", "absorción", "desaparición" y "supervivencia".

Dada la sustancialidad que la corriente etnológica dominante en estos años imputaba a lo cultural, dos entidades no podrían ocupar el mismo espacio al mismo tiempo, sino a expensas de la influencia y dominancia de una sobre otra, o de la desaparición de la "menos dinámica" bajo la capa de aquella con "cultura superior". Si no fuese así, se asistiría a la descaracterización de la originalidad de ambas entidades o a una degeneración, tal el caso referido en la "araucanización".

> [...] En los siglos XVIII y XIX, época en la que estaban [los "pampas"] completamente infiltrados de las costumbres araucanas [...]. Tal era la influencia que aquéllos [los araucanos] habían ejercido sobre las costumbres y el idioma de éstos. (Serrano 1930: 135).

> El reemplazo étnico estuvo acompañado por un proceso de adaptación y fusión a través del cual una población que originalmente poseía una cultura andina fue transformada, sin duda por impacto de un nuevo ambiente, en un pueblo que vivía de la cría del ganado, recolectaba frutos silvestres y se dedicaba al pillaje [...] Una vez establecidos los Araucanos entre las poblaciones pampas fueron el elemento más dinámico y rápidamente se transformaron en el dominante. (Canals Frau 1946: 762).

> Pero, suele suceder que cuando las relaciones entre dos pueblos son demasiado íntimas, se producen aculturaciones y amalgamas que pueden llevar a la desaparición de uno de ellos. Y esto es lo que ocurrió aquí. (Canals Frau [1953] 1986: 537-538).

Estos y otros fragmentos combinan un componente descriptivo realista con ciertas apariciones moralizantes para decretar el definitivo y acabado proceso de aculturación de los "pampas" que degenera en actividades de "pillaje" y en la pérdida de agricultura.

Topicalizar núcleos de supervivencia a la argentinización ineluctable tiene por objetivo recuperar una más clara percepción de segmentos culturales homogéneos al interior de la identidad espacio-temporal argentina, a condición de que cumplan con la profecía de desaparecer como Diferencia. La falta de mención del agente

de dicha desaparición indígena indica una estrategia de eufemización del papel de las políticas nacionalizantes de asimilación, con las se pretende cooptar al destinatario. Mientras la "araucanización" transita el vector aculturativo etnia-etnia, el contacto se despliega como disolución con riesgos degenerativos, pero cuando una de las entidades conlleva un estatuto nacional, se asiste a un proceso de desaparición con consecuencias regenerativas.

> Las poblaciones indigenas de la Argentina [...] que fueran los primeros ocupantes del territorio, van desapareciendo poco a poco. [...] En la actualidad ya sólo quedan algunos pequeños núcleos dispersos [...]. Y también ellos [los araucanos] están en vías de su pronta y total desaparición, disueltos en el resto de la población existente en aquellas regiones. Pocos decenios más han de pasar, y todo lo que se relaciona con el indio de la Argentina será sólo leyenda, biología o historia [...] Estén vivas o muertas estas poblaciones merecerán siempre nuestro respeto y nuestra consideración. Fueron ellas las pretéritas dueñas de lo que es ahora nuestro. Y también, justo es no olvidarlo, representan uno de los tres principales factores antropológicos que integran nuestra personalidad étnica. (Canals Frau 1986: 9).

Merece mencionarse también la aparición en este campo discursivo de diferentes categorizaciones que llevan la marca del término "araucano". Desde esta óptica, "pre-araucanos" o "no-araucanos" son variaciones de una "araucanización" concebida como inevitable y necesaria en la lenta prefiguración de homogeneidades poblacionales y culturales a través de sucesivas disoluciones de un sustrato en otro.

¿Dónde, cuándo y cómo se localizan estas entidades? [autoctonía / aloctoníamigración / invasión]

Para responder a este interrogante se combinan enunciados referentes a la territorialidad con la construcción de categorías que indican la extranjeridad de los araucanos en oposición a la aboriginalidad de pampas y tehuelches. La aloctonía de los araucanos es enunciada con énfasis ya neutros, ya bélicos, lo que conlleva consecuencias para la modalización de la "araucanización" como "intrusión" o "invasión", "migración", "diáspora", u "ocupación".

> No podríamos hospedar sino allí [en la Pampa y en los valles y contrafuertes andinos] al recién llegado, invasor, intruso o lo que fuere, venido del otro lado de la cordillera. (Cabrera 1934: 95).

> Carecemos de datos para señalar de manera precisa el principio de las invasiones de indios trasandinos a nuestra Pampa. Hemos de suponer,

> empero, que la primera región argentina que fuera por ellos dominada, haya sido aquella que más cercana estaba al punto de origen que es la Araucanía. (Canals Frau 1941: 231).
>
> La diáspora araucana [se produjo] a través de la cordillera de los Andes hacia la Pampa argentina. Esta migración puede ser dividida en dos fases: una preliminar que va hasta más o menos el fin del siglo XVIII, y la principal que comienza con el inicio del siglo XVIII. (Cooper 1946: 697).

Las intrusiones e invasiones también están connotadas por el quiebre de una supuesta originalidad eco-adaptativa entre los pampas y la Pampa, quiebre que parece asimismo tener consecuencias políticas, pues pone en riesgo la viabilidad del núcleo colonial que daría origen a la Argentina.

> La región [pampeana] aparecía cada vez más 'infestada' de indios foráneos y belicosos que llamaron aucáes, esto es, alzados. (Canals Frau [1953] 1986: 187).
>
> La mayor parte de esos araucanos transformaban su primitiva cultura agrícola hacia una forma nómade, cazadora y semi-pastora y semi-bandida (no usamos el término en su mal sentido, sino en un sentido de piratas-señoriales), la cual es propia de las culturas del horse-complex en América y el Viejo Mundo. (Ibarra Grasso 1967: 332).

Este registro es el que permite distinguir los argumentos "araucanizantes" y "no araucanizantes" que mencionamos en otra sección de este trabajo. Es tal vez la zona discursiva más crítica. En ella, modalizaciones y colectivos de identificación mediante, se están evaluando los méritos y deméritos –"antigüedad" o "recién llegados"– que exhibe lo araucano para justificar sus derechos a la nacionalidad argentina.

Situar a los araucanos cerca de Buenos Aires o en el Neuquén en el siglo XVI, estaría posicionando al destinatario para reconocer una profundidad cronológica importante que, si bien no desdibuja la tesis de extranjeridad, la hace más débil.

> La comprobación de un apelativo araucano para 1582 en los alrededores de Buenos Aires, derrota la opinión de aquellos que admiten recién para el principio del siglo XVIII, una "invasión"[15] de aquellos indios (Lehmann-Nitsche 1922: 46).

15 Entrecomillado en el original.

Por el contrario, las enunciaciones siguientes toman el camino inverso, explicitando el carácter reciente y consecuentemente extranjero de los araucanos, de cara a un omnipresente "suelo argentino".

> Considerada desde el punto de vista de la lengua mapuche, la ocupación araucana en suelo argentino, nos resulta asaz reciente. (Cabrera 1934: 101).

> Debe, ante todo, quedar establecido el hecho, indiscutible hoy día, de la diferencia fundamental de la población aborigen existente en nuestras pampas y sus regiones anexas para la venida de los españoles, y la población que en el último siglo señoreaba los mismos territorios. Ésta era araucana y procedía de Chile; la otra, no. (Canals Frau 1935: 227).

La territorialidad de la nación se conjuga con la llegada reciente de los araucanos, activando la pretensión de identificación de enunciador y destinatario con una imaginada comunidad de orígenes, que no incluye a los araucanos pero sí a "nuestros pampas" -estos últimos, por otra parte, situados en un pasado herméticamente sellado.

> Los araucanos representan el último de los elementos indígenas establecidos en el país. Proceden de Chile y su inmigración es relativamente reciente. Hasta se puede decir que todavía perdura en la actualidad. Pues la infiltración comenzada dos siglos y medio atrás, sigue produciéndose a lo largo de la frontera de la Patagonia [...] (Canals Frau 1986 [1953]: 534).

Destaquemos la siguiente enunciación centrada en la categoría "araucanos argentinos", ya que aparentemente desmentiría la tesis de su extranjeridad: "Como los factores fundamentales en la fusión y adaptación de elementos fueron casi los mismos a lo largo de toda el área habitada por los araucanos argentinos, los resultados deberían ser idénticos o similares en todas partes [...]" (Canals Frau 1946: 766).

Sin embargo, la imputación de extranjeridad sigue vigente porque, si bien los "pampas araucanizados" se metamorfosean en "araucanos argentinos", la categoría contrastiva de "araucanos chilenos", no deja de recordar el "verdadero" origen territorial alóctono de los que son interpelados desde el primer rótulo. Así, la apropiación subordinada de la entidad "araucano argentino" representa claramente un proceso de etnicización discursiva centrado en la controvertida aboriginalidad de los araucanos.

Influencia del complejo ecuestre en las relaciones entre historia indígena e historia nacional y entre Etnología e Historia

Planteamos anteriormente la cuestión de una tensión al interior del campo discursivo de la "araucanización". Se trata de la posibilidad de concebir una historia integral que reúna en un mismo marco de inteligibilidad lo indígena y lo nacional, borrando, de esta manera, la separación naturalizada con que se presentan estas categorías. Dicha posibilidad estaría contenida, a nuestro entender, en las consecuencias deconstructivas que pueden ser lógicamente inferidas de los argumentos difusionistas. Sin embargo, estas consecuencias se desdibujan debido a su énfasis en las articulaciones areales y en la concepción esencialista de cultura.[16]

En efecto, la referencia al "complejo ecuestre" como factor importante de activación de la "araucanización" parece mostrar una conexión fundamental entre hispanocriollos e indígenas, preparando el camino para una relativización de estas mismas identidades. No obstante, el "complejo ecuestre" juega en el argumento a la manera de un complejo cohesivo de rasgos, escindible del proceso social. "Todos y cada uno de los elementos [del complejo ecuestre] están íntimamente condicionados entre sí, como ser un cambio en el armamento y en el género de vida, cambios determinados por la mayor movilidad que el caballo permite" (Canals Frau [1953] 1986: 168).

Siendo predicado en determinadas direcciones difusivas [hispanocriollos araucanos, pampas y tehuelches; araucanos pampas tehuelches], y no en todas las posibles [indígenas hispanocriollos] (Palermo 1986), el "complejo ecuestre" tiende a reproducir las marcaciones étnicas estigmatizantes operadas por una narrativa nacional. De esta manera, la desvalorización explicativa de la sociedad hispanocriolla como polo articulador del ambiente del "complejo ecuestre" cumple el papel de evitar el peligroso acercamiento de los indígenas a los procesos históricos conformadores del estado-nación argentino.

El éxito de los efectos etnicizantes del "complejo ecuestre" depende de un análisis que tenga como plano estratégico las relaciones entre entidades étnicas –protonacionales–, y recién entonces, entre éstas y una nación conformada por su propia lógica histórica. Son estas clasificaciones, implícitas o explícitas, las que, a su vez, señalan la división naturalizada del trabajo académico entre

16 Al referirnos a una historia integral nos situamos en el horizonte de posibilidades de este discurso. Por el contrario una "historia general" del tipo de la propuesta por Foucault (1972), que no sólo articule espacios separados sino que haga trabajar la discontinuidad al interior de tales espacios -reunión de exterioridades y dispersión de interioridades- se sitúa muy lejos de esta formación discursiva.

disciplinas etnológicas e históricas y, por consiguiente, entre historia indígena e historia nacional.

> Lo demás [de la historia de los araucanos] y hasta la desaparición de los grandes cacicazgos establecidos en la Pampa a raíz de la Campaña del General Roca, no es otra cosa que una serie incesante de malones y expediciones punitivas, de luchas de los distintos grupos por la supremacía, y de guerras y paces con el Gobierno Nacional. Y el relato de todo esto pertenece más bien a la historia general argentina (Canals Frau [1953] 1986: 548).
>
> Algunas décadas más tarde [al testimonio de De La Cruz, 1806] se instalaría en su ángulo S.E. el celebérrimo cacique Kallfükurá, fundador de la "dinastía de los piedra", y procedente de Chile sin escalas, con datos de registro civil y todo. Estamos en tiempos de plena historia argentina, al alcance de todos. (Casamiquela 1969: 93).

De este modo, la imagen legada a los historiadores encargados de estudiar otrora la "guerra contra el indio" es la de araucanos que se fusionaron con otras etnías autóctonas, degenerándolas y degenerándose en vándalos ecuestres. A esta imagen se sobreimprime luego un discurso de argentinización demarcado por los hitos temporales de la "historia argentina".

"Araucanización" y narrativa nacional argentina

Antes que nosotros, otros investigadores han problematizado la aplicación y las derivaciones del concepto de "araucanización". Entre ellos, y en un artículo relativamente reciente, Mandrini y Ortelli desarrollan los "mecanismos profundos y complejos" que median la presencia cultural y/o poblacional araucana en la Pampa. Dichas profundidad y complejidad surgen de las transformaciones internas (económicas y políticas) de las propias poblaciones "pampas", que las llevaron a operar selecciones tanto a las influencias europeas como a las araucanas. Los autores, a partir de la revisión de las fuentes etnohistóricas, apuntan a un objetivo triple: desarmar la idea de sustitución étnica, criticar la noción de nomadismo, y relativizar la imagen de depredación / desagriculturación atribuida a los araucanos en la Pampa (Mandrini y Ortelli 1995).

El objetivo que nos reúne en este trabajo, en cambio, consiste en indagar en las connotaciones político-simbólicas de la noción de "araucanización", precisamente la zona donde los autores a los que aludimos –y a los que debemos una importante

dosis de inspiración– reducen la profundidad de su mirada crítica.[17] Por ello es que no podemos dejar de considerar la relación entre el discurso etnológico y el discurso nacional. Especialmente, porque creemos que la profundización y la extensión de esta línea de análisis puede echar luz sobre las paradojas identitarias sobre las que se construye la "cuestión indígena" en la actualidad.

Las ciencias sociales han venido mostrando cómo la interpenetración de los procesos de formación del estado y de la nación implica la generación de dispositivos hegemónicos que inscriben culturalmente, a través de agencias administrativas y de la política cotidiana (Corrigan y Sayer 1985), una metafísica de la nacionalidad vis à vis una estigmatización étnica.

Las estrategias enunciativas del discurso nacional crean percepciones de territorio y de memoria tan sustancializadas y corporizadas como los sujetos de pueblo y nación que se les atribuyen. Enfrentada al universo de la etnicidad por ella creado, la narrativa nacional ensaya, en cuanto al tropo territorial, la localización étnica en las fronteras o en ghettos; en cuanto al tropo de la memoria, un gradiente de legitimidad en relación a la precedencia cronológica de cada factor étnico; y respecto de la sustancialización de las identidades, una folklorización y patrimonialización de lo étnico en términos de "aportes a la nacionalidad" (Alonso 1994). Estos tres movimientos propios de la narrativa nacional están presentes en el discurso académico de la "araucanización", que tiende a convertirse, en su carácter de género especializado y autorizado en la "cuestión indígena", en un espacio fundamental de difusión y refuerzo de las marcaciones de ciertas prácticas y entidades como "étnicas".

Aquí debemos hacer intervenir heurísticamente algunas claves de lo que sería el estilo de imaginación nacional en Argentina, pues no todas las formaciones estatal-nacionales producen los mismos efectos de incorporación segregada. Así, respecto de las metáforas fundantes o mitomotores (Smith 1993) de esta

17 Los aportes de los investigadores críticos de la "araucanización" son logrados a expensas de cierto compromiso nominal con los aspectos naciocéntricos del concepto. Más allá de cierta atención a la "base material" y la política, los autores no se desprenden del todo del tono difusionista y areal del concepto, abundando en términos como "influencia", "incorporación", "adopción", "penetración", "sustrato", etc. Por lo tanto, el deseo a veces expresado de "distinguir de [las realidades etnográficas] los componentes ideológicos que participaron en la construcción de las imágenes que se forjaron del mundo indígena" (Mandrini y Ortelli 1995), resulta conflictivo y problemático al situar dichas "realidades" más allá de toda "ideología"; y al pretender describirlas desde el mismo discurso que las ha construido como "realidades", i.e. el omnipresente discurso de la "araucanización". No obstante, reconocemos un precedente en las alusiones hallables en algunos de estos trabajos (cfr. Palermo 1986, Ortelli 1994, Mandrini y Ortelli 1995) a una compleja relación entre ideología, contexto histórico y conceptualizaciones académicas.

enunciación comunitaria debemos marcar la relevancia y omnipresencia de la dialéctica civilización / barbarie. Por ejemplo, puede leerse:

> Los araucanos de la Pampa [...] dueños de una inmensa llanura [...] viviendo de la mano [...] con los araucanos trasandinos en quienes siempre tuvieron sus naturales aliados, [...] sostuvieron en nuestro territorio la última lucha de la barbarie contra la civilización [...] Y es que el señorío de aquellos fieros dominadores de la Pampa había echado ya raigambres hondas, muy hondas en el seno de ella [...] Con efecto a la altura a que habíamos arribado, el país estaba en vísperas de la realización de un gran suceso [...] –la Expedición al Río Negro– [...] que tendría por corolario la conquista de quince mil leguas de territorio virgen para el tesoro de la nación [...] y lo que es más todavía, la de sus detentadores, ceñudos e indómitos, a la Civilización del Evangelio. (Cabrera 1934: 115-116).

Queda aquí marcado nítidamente el compromiso del enunciador-etnólogo con los valores morales de la civilización y la cristiandad. La enunciación apela a toda suerte de nominalizaciones y fórmulas de sentido común, que la habilitan para desarrollar un discurso de ejemplaridad con efectos didácticos y moralizantes. La selección del vocabulario y las modalizaciones épicas concurren a este objetivo, situando al destinatario para ponderar el contraste entre el dominio territorial e histórico de la fiereza bárbara y la realización del "gran suceso" –el comienzo de la civilización, el (re)encuentro de la nación con su territorio y sus riquezas–.

En este sentido, las imágenes de los indígenas que lograron imponerse desde el campo discursivo de la "araucanización" son, ante todo, efectos performativos del estatuto ético de este estilo de comunalización nacional, como lo demuestra el hecho de que aún hoy los argumentos en pro y en contra de la "araucanización" están subtendidos por la dialéctica civilización / barbarie.

Respecto de los araucanos puede decirse que si se sobredimensionaron emblemas "bárbaros" como el nomadismo fue porque se minimizó su "civilizada" actividad agrícola (Palermo 1986); si se subrayó su "belicosidad", fue debido a que se subestimaron sus "civilizadas" formas de estrategia política; si se tendió a remitirlos al pasado histórico o prehistórico de la "civilización", fue porque en el presente y en el futuro sólo cabían "ciudadanos"; si se les imputó "extranjeridad" como epítome de "barbarie", fue en contradicción con la doctrina del *jus solis*, base del reclamo de nacionalidad argentina (Lenton 1998).

Para interpretar la adherencia de lo "bárbaro" a lo "extranjero", conviene tener en cuenta sus condiciones de producción y reproducción en la Argentina del siglo XIX. Esto es, una sociedad de frontera escindida entre un núcleo urbano y una frontera indígena, articuladas liminarmente por un interior provinciano. La

localización de los bárbaros más allá de la civilización urbana se fue transformando en "extranjeridad" y "aloctonía" a medida que los impulsos de estatalización del espacio social iban creando la división entre fronteras internas y externas. Las modalizaciones de la "barbarie" pasaron a oscilar, entonces, entre "nuestros bárbaros" a redimir y los "bárbaros" a expulsar o eliminar de "nuestro territorio".

De esta forma, los debates en torno a la procedencia territorial de los indígenas funcionaron como expedientes para inscribir la posibilidad de una identificación entre la nación civilizada de los argentinos y las poblaciones bárbaras, pero civilizables, de indios argentinos. La categoría residual de "indios no argentinos" (i.e. "araucanos *de origen* chileno", aún discernibles bajo la piel de los "araucanos argentinos"), dibujaba el límite estatal-nacional más allá del cual "la civilización" no podía avanzar.

Las entidades así categorizadas por el discurso de la "araucanización de la Pampa" se constituyeron políticamente, entonces, en el lugar de una diferencia más radical que empujaba a "nuestros indios" al trabajo de civilizarse y al mandato de ser civilizados. Es por esto que, si desde hace más de un siglo la razón de existencia de los "verdaderos indios argentinos" es recontar los estigmas que la nación inscribe sobre sus cuerpos bajo la promesa de que llegará el día en que serán redimidos de ese trabajo de Sísifo, los mapuche aún hoy no han sido honrados con tan dudoso privilegio.

Hasta el día de hoy, la pretensión de legitimidad de ciertos proyectos de asistencia educativa, sanitaria y económica, tanto como el reconocimiento político y legal, suelen depender de fuertes debates situacionales entre militantes indígenas, entre funcionarios estatales y entre profesionales-expertos. Tales debates se dan en torno a categorías que confrontan una "nación mapuche" transnacional, a "mapuche argentinos" o a "mapuche chilenos" (Briones y Lenton 1997).

A partir de esta exploración sobre la responsabilidad que le cupo -y le cabe aún hoy- al discurso académico de la "araucanización" en la inscripción de la extranjeridad araucana, deseamos haber contribuido a la reflexión sobre cuán históricamente contingente es cualquier imaginación de entidades y cuán políticamente necesario es asumir esta contingencia. Especialmente hoy, en este escenario en el que "nosotros" y "ellos" buscamos comprometernos en reivindicaciones justas y democráticas, al tiempo que enfrentamos y somos seducidos por comunalizaciones nacionales, locales y globales.

Referencias citadas

Alonso, A. M. 1994. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*. (23).

Andermann, J. 1997. Total Recall. Texts and Corpses, the Museums of Argentinian Narrative". *Travesía. Journal of Latin American Cultural Studies*. 6 (1).

Anderson, B. 1990. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of Nationalism*. London: Verso.

Barthes, R. 1971. "El discurso de la historia". En: Beatriz Sarlo (comp). *Barthes-Todorov-Dorfles. Ensayos estructuralistas*. Buenos Aires: CEAL.

Beckett, J. 1991. "Introduction". En: *Past and Present. The Construction of Aboriginality*. Camberra: Aboriginal Studies Press.

Benveniste, E. 1966. *Problémes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.

Bórmida, M. 1956. *Cultura y ciclos culturales. Ensayo de etnología teorética*. Buenos Aires: Centro Doc. Antropología.

Bórmida, M. 1960. *Investigaciones paleo-etnológicas en la región de Bolívar (Provincia de Buenos Aires)*. Buenos Aires: Com. Invest. Cient. Prov. Buenos Aires.

Boschín, M. T. y A. M. Llamazares. 1986. La escuela histórico-cultural como factor retardatario del desarrollo científico de la arqueología argentina. *Etnía* (32).

Bourdieu, P. 1968. "Campo intelectual e projeto criador". En: *Problemas de estruturalismo*. R.J., Zahar.

Briones, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

_____. 1995. Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo* (4).

Briones, C. y D. Lenton. 1997. "Debates parlamentarios y Nación. La construcción discursiva de la inclusión / exclusión del indígena". En: *Actas de las III Jornadas de Lingüística Aborigen*. Instituto de Lingüística, UBA.

Brow, J. 1990. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthrop. Quarterly* 63 (1).

Cabrera, P. 1934. "Los araucanos en territorio argentino". En: *Actas y trabajos científicos del 25º Congreso Internacional de Americanistas* I. La Plata, Coni.

Canals Frau, S. [1953] 1986. Las poblaciones indígenas en Argentina. Su origen, su pasado, su presente. Buenos Aires, Hyspamérica.

_____. 1946. "Expansion of the Araucanians in Argentine". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution.

_____. 1941. Los Aborígenes de la Pampa en la Época Colonial. *Anales del Inst. Etnog. Americana* (II).

_____. 1935. La Araucanización de la Pampa. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* (120).
Casamiquela, R. 1969. *Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente. Pruebas etnohistóricas de la filiación tehuelche septentrional de los Querandíes*. Santiago de Chile: MNHN.
Casamiquela, R. y B. Moldes. 1980. Revalorización de los Querandíes. Etnología y paleontología de la provincia de Buenos Aires. En: *Sapiens* (4).
Certeau, M. de. 1987. *La culture au pluriel*. Paris: Christian Bourgois.
Cooper, J. 1946. "The araucanians". En: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
Corrigan, Ph. y D. Sayer. 1985. *The Great Arch. English State formation as cultural revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
Elías, N. 1993. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
Foucault, M. 1990. "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política". En: *La vida de los hombres infames*. Madrid: La Piqueta.
_____. 1981. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
_____. 1972. *Arqueologia do saber*. Petrópolis-Lisboa: Vozes-Centro do Livro Brasileiro.
Gorosito Kramer, A. M. 1992. "Identidad étnica y manipulación". En: Hidalgo, C. y L. Tamagno (eds.), *Etnicidad e identidad*. Buenos Aires: CEAL.
Heine-Geldern, R. 1964. Cien años de teoría etnológica en los países de habla alemana: algunos hitos. *Current Anthropology*. 5 (5).
Ibarra Grasso, D. 1967. *Argentina indígena y prehistoria americana*. Buenos Aires: Tea.
Imbelloni, J. 1936. *Epítome de culturología*. Tomo1. Buenos Aires: Humanior.
_____. 1931. *Introducción al estudio de las civilizaciones según el método histórico-cultural*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
Kerbrat-Orecchioni, C. 1993. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Edicial.
Kroeber, A. 1939. Cultural and Natural Areas of Native North America. *American Archeology and Ethnology* (38).
Lazzari, A. 1996. "'¡Vivan los indios argentinos!': Análisis de las estrategias discursivas de etnicización-Nacionalización de los ranqueles en situación de frontera". Tesis Mtr., MN-UFRJ.
Lehmann-Nitsche, R. 1922. El grupo lingüístico "het" de la Pampa argentina. *Revista del Museo La Plata* (27).
Lenton, D. 1998. Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos: 1880-1950. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* (8).
Madrazo, G. 1983. Determinantes y orientaciones de la antropología argentina. TOAK-IUAES.
Mandrini, R. y S. Ortelli. 1995. Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas. *Runa* (23).

Ortelli, S. 1994. "El proceso de 'araucanización' de las Pampas: balance y perspectivas". Tesis Lic., U.N.C.
Palavecino, E. 1948. Áreas y capas culturales en el territorio argentino. *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios geográficos VIII*. GAEA.
Palermo, M. A. 1986. Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina. *Runa* (41).
Quijada, M. 1985. *Manuel Gálvez: 60 años de pensamiento nacionalista*. Buenos Aires: CEAL.
Segal, D. 1988. "Nationalism, Comparatively Speaking. *Journal of Historical Sociology* 1 (3).
Serrano, A. 1930. *Los primitivos habitantes del territorio argentino*. Buenos Aires: La Facultad.
Smith, A. D. 1993. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
Svampa, M. 1994. *El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
Verón, E. 1987 "La palabra adversativa". En: Verón, E. (comp.) *El discurso político: lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette.
Vignati, M. 1965. Antigüedad y forma de la ocupación araucana en la Argentina. *ANH* (38).
Williams, B. 1989. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across the Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* (18).
Wissler, C. 1917. *The American Indian. An Introduction to the Anthropology of the New World*. New York: Mc. Murtie.
Zeballos, E. [1878] 1986. *La conquista de quince mil leguas*. Buenos Aires: Hyspamérica.

"Hasta el río cambió de color": impacto social y relocalización de población en casa de Piedra (Provincia de Río Negro)[1]

Juan Carlos Radovich[2] y Alejandro O. Balazote[3]

1 Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote. 1996. "Hasta el río cambió de color": impacto social y relocalización de población en casa de Piedra (Provincia de Río Negro). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (21): 33-48. Agradecemos a la revista *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* su autorización para republicar este artículo.
El equipo de antropólogos sociales involucrado en el estudio del impacto social de los grandes proyectos hidroeléctricos en la región nordpatagónica llegó a la problemática en 1986 con una demanda al Departamento de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, por la Gerencia de Intereses Regionales de HIDRONOR (Hidroeléctrica Norpatagónica S.A.), empresa responsable de la construcción de represas en el área. Para ello contó con el apoyo del entonces Director de dicho Departamento, Carlos A. Herrán, quien había participado con L. Bartolomé en el estudio y evaluación del proyecto de reasentamiento poblacional ocasionado por la hidroeléctrica binacional de Yacyretá, Misiones (ver sección 3). En la ocasión se trataba de realizar una investigación de gestión o aplicada en el área de la represa de Piedra del Águila, que afectaría con el reasentamiento de, entre otras localidades, la reserva mapuche de Pilquiniyeu, Río Limay, provincia de Río Negro. Del convenio entre universidad y empresa resultó el asesoramiento específico para el proceso de relocalización, y temáticas más amplias para el trabajo académico, como las condiciones de surgimiento y evolución de las grandes obras de infraestructura en la región, su proceso de producción, líneas discursivas de justificación y respuestas de las poblaciones afectadas. El enfoque adoptado por el equipo recuperaba las potencialidades de la antropología social, abordando poblaciones originarias que ya no debían considerarse como grupos aisladas, ahistóricas y externas a los mecanismos de reproducción del capital. Las represas hidroeléctricas construidas en la región del "Comahue" eran abordadas en relación a un sistema interétnico en el cual la mayoría de la población afectada cumplía un rol subordinado. Así, era necesario dimensionar en qué medida los procesos de exclusión y subalternización del pueblo mapuche y la población de crianceros criollos, tanto como los prejuicios y la subestimación gestados en el marco de esta situación de subordinación, servían para legitimar el cercenamiento de determinados niveles de decisión de la población afectada por los grandes proyectos regionales. Complementar con secciones 3 (E. Hermitte y C. Herrán, L. Bartolomé), 4 (L. Golluscio), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 11 (M.P. Caruso) y 12 (A. Siffredi, A. Padawer, L. Bugallo y J. Tomasi).

2 Investigador Principal, CONICET. Prof. Titular Consulto, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras-UBA.

3 Profesor Titular Regular, Facultad de Filosofía y Letras- UBA. Profesor Titular Regular Universidad Nacional de Lujan.

Introducción

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación de alcance regional iniciado por nosotros en el año 1986 desde el Instituto de Ciencias Antropológicas (Programa de relocalizaciones rurales) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, consistente en estudiar el impacto social de las grandes obras de infraestructura (represas hidroeléctricas y explotaciones de hidrocarburos), sobre comunidades rurales (indígenas y criollas), del Norte de la Patagonia en las provincias argentinas de La Pampa, Río Negro y Neuquén.

En este artículo analizamos el impacto social sufrido por la población residente en la margen rionegrina del río Colorado,[4] afectada por la construcción del dique Casa de Piedra. Se trata de pobladores rurales dedicados a la crianza de ganado menor (crianceros). Es importante aclarar que parte de ellos son de origen mapuche, hecho que brinda una impronta particular al proceso de relocalización.

En primer lugar realizamos una breve reseña sobre la historia del Proyecto de Gran Escala[5] y sus características técnicas. Posteriormente analizamos ciertas

4 El proceso de relocalización de la población asentada sobre la márgen pampeana del río Colorado fue estudiado durante varios años por el equipo integrado por los Lics. N. Medus, L. Morete y M. Tourn de la Universidad Nacional de La Pampa. a quienes agradecemos habernos facilitado sus informes.

5 Lins Ribeiro (1985 y 1987) desarrolla el concepto de "Proyectos de Gran Escala", señalando que se caracterizan por la presencia de tres rasgos distintivos: "1) el aislamiento, 2) el gigantismo y 3) la temporariedad". Los Proyectos de Gran Escala constituyen una intervención, nacional o binacional con una fuerte presencia de organismos internacionales, y poseen una clara intencionalidad geopolítica. Por otra parte exigen disponer de grandes sumas de capital y la provisión de enormes cantidades de fuerza de trabajo. El "gigantismo" de estos emprendimientos requiere el accionar de "[...] una corporación grande y poderosa" que maneje todo el proceso. (Lins Ribeiro 1985: 34). Este autor considera que el aislamiento de estos proyectos es relativo y se refiere más a aspectos socieconómicos (carencia de infraestructura, dificultades para contratar mano de obra calificada, etc.) que geográficos (debido al aislamiento físico de la región donde se construye la gran obra) (Lins Ribeiro 1985: 34-35). El territorio donde se lleva a cabo el proyecto puede considerarse como una zona de "enclave".
Con respecto al tercer punto de este modelo: la temporariedad, el autor señala que los PGE son sistemas identificables en el tiempo; tienen un comienzo y una estimación aproximada de finalización. La carga simbólica de algunos puntos claves de este proceso, tales como la fecha de inauguración y su utilización como acelerador del ritmo de obra, así como también el contenido político de la ceremonia de inauguración, no hacen mas que confirmar el carácter temporal de este proceso productivo.
Aclara que la categoría de "Proyectos de Gran Escala" (PGE), sólo se refiere a las características de dimensión y planificación. Ahora bien, otros rasgos distintivos de estos proyectos, además de los mencionados más arriba, son que por un lado los mismos constituyen "totalidades discretas" ya "[...] que se trata de un conjunto organizado de relaciones con una lógica particular, aunque inserto en un sistema mayor que es la fuente

argumentaciones esgrimidas para la justificación de la Gran Obra. Seguidamente estudiamos las particularidades del impacto socioeconómico producido en el área como consecuencia de la construcción de la presa embalse.

Historia del proyecto

Diversos han sido los proyectos que en torno al río Colorado fueron esbozados y elaborados. En 1879, Ebelot, que participaba como comandante en la última "Campaña al desierto" realiza diversos estudios en el curso medio del Colorado y es quien elabora el primer proyecto de represa sobre el río, con el fin de irrigar ambas márgenes (Gradín 1984).

Hacia mediados del presente siglo la provincia de Mendoza planeó incorporarlo a su sistema hídrico, transfiriendo sus aguas al río Atuel.[6] Hacia fines de la década del setenta se le encarga al M.I.T. (Massachusets Institute of Technology), la realización de un estudio integral del río y de la capacidad agrícola de las tierras que podrían verse beneficiadas. A tal fin se elabora una propuesta en la cual se sugieren dos emplazamientos para la presa embalse: el paraje Torrecillas entre las provincias de Mendoza y Neuquén y su actual emplazamiento ubicado a 110 kilómetros de la ciudad de General Roca.

En el año 1976 se elabora un anteproyecto de construcción del embalse y comienzan las gestiones para obtener financiación. La obra fue financiada por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que condicionaron sus aportes a la aprobación del proyecto por parte de la consultora ITG integrada por dos empresas extranjeras y una argentina (IATASA).

Luego de la aprobación del proyecto se constituye el Ente Ejecutivo Casa de Piedra integrado por las tres provincias afectadas (Buenos Aires, La Pampa y Río Negro) y el Estado Nacional. En el mes de octubre de 1976 se adjudicó el primer contrato, seguidamente se inició la edificación de la infraestructura relacionada (Villa Temporaria, puente, oficinas de control, etc.) pero recién en 1983 comenzó la construcción de la gran obra.

El 15 de marzo de 1986 se desvió el curso del río a los fines de realizar las obras de toma, hecho que ocasionó un cambio significativo del paisaje. En

---

de sus principales características estructurales"; y por otro, que componen "totalidades recurrentes", dado "[...] que hay similitudes entre los distintos PGE, que justifican ubicarlos en una misma categoría" (1987: 7).

6 El río Atuel provocó un conflicto juridiccional entre las provincias de La Pampa y Mendoza. A fines de la década del ochenta un fallo de la Corte Suprema de Justicia dio satisfacción a los reclamos de la provincia de Mendoza.

ese mismo momento, a 30 meses de iniciada la obra, comenzaron problemas financieros, dado que las provincias de La Pampa y Río Negro no podían cumplir con sus compromisos económicos. Es debido a ello que el Fondo de Desarrollo Regional, dependiente del Ministerio del Interior decide hacerse cargo del 25% correspondiente a dichas provincias. Es importante mencionar que Río Negro ni siquiera había incluido en su presupuesto de 1986 los montos para afrontar la construcción de la presa.

Estos hechos incidieron para que las obras se demoraran y no pudiera cumplirse con el cronograma que preveía concluir la represa a mediados del año 1989. Las demoras llegaron a tal punto, que en marzo de 1988, de los 11 grupos domésticos afectados de la márgen pampeana sólo habían sido trasladados 3 (12 habitantes), quedando pendientes de reubicación otras 8 unidades domésticas (35 habitantes). Según Medus, Morete y Turn:

> Teniendo en cuenta que el río es la principal fuente de abastecimiento de agua, y en el futuro lo será el lago, es obvio que el traslado de los pobladores deberá acompañar el gradual avance de la presa. Al estar ésta sensiblemente atrasada respecto al cronograma originario, también se ha demorado la relocalización. (1988: 3).

En la margen rionegrina la demora en el reasentamiento de la población fue mayor. Recién el 1º de febrero de 1991 el Departamento Provincial de Aguas de Río Negro entregó las 11 viviendas destinadas a la reubicación de la población rural afectada.

Después de un período en que los trabajos estuvieron paralizados mientras se procedía a la renegociación de los contratos con las empresas adjudicatarias, el gobierno nacional decidió hacerse cargo de abonar todas las deudas existentes con las empresas hasta la finalización de las obras. Actualmente la represa se encuentra prácticamente finalizada, esperándose para el mes de agosto de 1995 la puesta en marcha de la primera turbina generadora (de 30 MV), mientras que la restante entrará en funcionamiento en octubre del mismo año.

En estos momentos se encuentra en discusión entre las tres provincias condóminas la elaboración de los pliegos licitatorios para la privatización de la represa, prevista para los primeros meses de 1996. Las discusiones giran entre concesionar durante veinte años la generación de energía y el control del riego y regulación del río o sólo entregar a manos privadas la producción energética. Resta definir también si el concesionario pagará un canon único por el aprovechamiento de las obras o si se abonará la suma requerida en cuotas semestrales. Se calcula que la facturación en bruto por la venta de la energía producida rondará los U$S 3.000.000 anuales (Clarín 17/7/95: 44).

La presa de Casa de Piedra

La presa Casa de Piedra cuyo costo ascendió a la suma de U$S. 240.000.000, se encuentra ubicada sobre el río Colorado,[7] límite entre las provincias de La Pampa y Río Negro, en el lugar denominado Casa de Piedra, en el alto valle del río, a 400 km de su nacimiento, a 100 km. aguas arriba de las localidades de Gobernador Duval (La Pampa) y La Japonesa (Río Negro), y a 110 km aguas abajo de la ciudad de 25 de mayo.

La represa de Casa de Piedra es construida por el Ente Ejecutivo que integran el Estado Nacional y las provincias de La Pampa, Río Negro y Buenos Aires. Las obras de este emprendimiento están compuestas por una presa de materiales sueltos cuya altura de coronación no excede los 50 metros, un embalse artificial que cubre una superficie de 36.000 ha. y las obras de derivación para riego, generación de energía y control de crecidas.

Esta obra, próxima a su finalización, contará con dos grupos de generadores, cuya potencia instalada será de 60 MW. y con una capacidad anual media de generación de 240 GWh. La presa embalse tiene prevista como funciones prioritarias la regulación de caudales para la satisfacción de las necesidades de riego de un área de desarrollo agrícola de aproximadamente 300.000 has., constituyendo otra función de importancia la generación de energía y el control y atenuación de crecidas.

Una práctica común en procura de lograr consenso que posibilite la realización de Proyectos de Gran Escala, como el que indudablemente constituye Casa de Piedra, consiste en denominar a los emprendimientos hidroenergéticos "presas de propósito múltiple". Bajo este nombre frecuentemente utilizado en la etapa de los estudios de factibilidad, y en procura de lograr la legitimación del proyecto se encubre el principal objetivo que generalmente consiste en desarrollar la producción de energía. No es este el caso de la presa Casa de Piedra dado que la producción energética es realmente secundaria debido a que la función del riego es prioritaria.

Tanto en la producción de energía como en la provisión de agua para riego la denominación de obras de "propósito múltiple" encubre los objetivos primordiales de las mismas. Las estrategias utilizadas para legitimar estos grandes emprendimientos consisten en resaltar sus beneficios secundarios (regulación de corrientes, planes de irrigación en las áreas afectadas, promoción del turismo, desarrollo de la caza y la pesca; producción energética; etc.) comparándolos en el plano del discurso con la actividad principal, sea esta cual fuere.

---

7 El río Colorado, nace en la precordillera, por la confluencia de los ríos Grande y Barrancas, atravesando 922 kilómetros hasta su desembocadura en el Océano Atlántico.

La concepción de la gran obra como un espacio de concentración de la actividad económica, cuyo efecto multiplicador beneficiará en primera instancia, no sólo a los afectados sino a toda el área de influencia, se vincula directamente con lo que Lins Ribeiro (1985, 1987) denomina "ideología de la redención".

Bajo el concepto de "Emprendimientos de propósito múltiple" se disimula el objetivo central del proyecto que consiste, en este caso, en la provisión de riego hacia áreas alejadas de la zona en donde se lleva a cabo la construcción de la represa. Estos emprendimientos responden a un modelo cuya lógica, como bien caracterizan Suárez, Franco y Cohen (1984:13), descansa sobre una sola variable y se muestran sumamente rígidos como para considerar la incorporación de otras dimensiones. Por otra parte tal denominación tiende a justificar la gran inversión de capital que demandan estos proyectos y a minimizar los costos sociales que ocasionan.

A continuación transcribimos algunos parrafos extraidos de la folletería utilizada por el Ente Casa de Piedra para promocionar (y justificar) la construcción de la Gran Obra.

> [...] tiende al *aprovechamiento integral* de los caudales, dando absoluta prioridad al riego, por tratarse de una actividad que producirá un gran impacto demográfico en la zona *contribuyendo al desarrollo regional e integración territorial*, teniendo en cuenta que el Programa Único de habilitación de Áreas de Riego y Distribución de Caudales del Río Colorado, prevé la posibilidad de irrigar más de 300.000 has. en la extensión de la cuenca.
>
> El Proyecto "Casa de Piedra" muestra, de una manera muy concreta, la importancia que revisten los emprendimientos compartidos, a partir de la voluntad que manifiestan tres estados provinciales y el Estado Nacional, a través del Ministerio del Interior, en dar aprovechamiento racional y efectivo a un curso de agua, en todo su proyecto, de acuerdo a las *necesidades y aspiraciones de cada región*.
>
> El emprendimiento es totalizador [h]a de dar respuesta a las aspiraciones de progreso que anima a los habitantes de las tres provincias participantes, en el marco de *objetivos superiores que hacen a los intereses del país* (Ente Ejecutivo Casa de Piedra s.f.; énfasis agregado).

En estos textos se percibe como la exaltación de los beneficios de la gran obra no deja "zonas grises" ni lugar para posibles sectores perjudicados dado que la represa de casa de Piedra impulsa "el desarrollo integral de los recursos", la "promoción del desarrollo regional" y "la integración territorial". Por otra parte, la realización de la gran obra permitirá "la satisfacción de las necesidades y aspiraciones de cada

región", resultando "un emprendimiento totalizador" llevado a cabo "en el marco de los objetivos superiores que hacen a los intereses del país".

Esta ideología no se limitó al discurso del ente oficial que obviamente procuraba la justificación de la Gran Obra sino que también se evidenció en el tratamiento que ciertos medios le dieron a la misma: "Obra *madre* de nuevas obras; *generadora de riego y de vida, multiplicadora* de esfuerzos, Casa de Piedra es un emprendimiento de relevante importancia para la región norpatagónica" (Río Negro 29/3/86: 7; énfasis agregado).

Es notorio el énfasis puesto en el carácter reproductivo de la gran obra que apunta a la multiplicación de "obras", "riego", "vida" y "esfuerzos" y no precisamente a la reproducción del capital cuya lógica es la que justifica este tipo de emprendimientos.

> Villa temporaria,[8] la ciudad que *nació* en un *estratégico lugar* en el *desierto patagónico*. (Clarín 17/7/95).
>
> A lo largo de 922 kilómetros el río Colorado atraviesa el *desierto patagónico* en una *zona particularmente despoblada* [...] (Río Negro 29/3/86: 7; énasis agregado).

La mención de la localización estratégica de este proyecto debe enmarcarse en la problemática geopolítica en la cual el mismo se inscribe. Esta zona de la región nordpatagónica se encuentra ubicada en áreas de frontera, sujeta a la dinámica de los procesos de afirmación del Estado Nacional.[9]

---

8 La construcción de campamentos temporarios es una característica recurrente en la producción de grandes obras. Lins Ribeiro señala que las mismas representan "...una forma de habitación que contribuye a una mayor explotación de la fuerza de trabajo en la medida en que, siendo una forma directamente ajustada a la lógica de la actividad productiva implica [...] una efectiva subordinación de casi toda la totalidad de la cotidianeidad del operario residente [...] a los intereses de la esfera productiva [...]" (1989: 7). Las villas temporarias pueden ser consideradas como una inversión de capital fijo no productivo (Leite Lopez 1976, citado en Lins Ribeiro 1989), cuyo objetivo consiste en la inmovilización de la fuerza de trabajo y su subordinación a los requerimientos productivos de la Gran Obra. Lins Ribeiro señala además que el conjunto campamento-Gran Obra es análogo a los sistemas de fábrica-villa obrera.

9 Contradictoriamente estos emprendimientos que constituyen hitos de afirmación nacional generan circuitos migratorios propios en los cuales la fuerza de trabajo extranjera adquiere una presencia significativa, mientras que la población local es escasamente requerida.

Por otra parte al considerar actualmente a la región como un "desierto"[10] o señalar que es "particularmente despoblada" se ignora el peculiar patrón de asentamiento de la zona (disperso en vinculación a la ganadería extensiva que practican los "crianceros" de la zona).

Barbosa Magalhaes en su análisis del impacto ocasionado por la represa hidroenergética de Tacuraí, construída sobre el río Tocantins, en la población campesina del área, señala que resulta una práctica común en el proceso de legitimación de Grandes Obras partir del presupuesto de "vacío demográfico" (zonas desiertas) del área afectada. A esto se suma el desinterés y desconocimiento de la historia de la región por parte de los responsables de llevar a cabo el proyecto, hecho que lleva a ignorar la propia existencia y constitución social de los sectores afectados por el mismo (1992: 57).

Partir del supuesto de la existencia de un vacío demográfico no solo sirve para minimizar los costos sociales de los emprendimientos sino que también brinda legitimidad a que la obra beneficie casi exclusivamente a sectores sociales localizados lejos del emprendimiento.[11] "[...] todo el proyecto responde a un solo objetivo, que es *mejorar la calidad y las condiciones de vida* en una ancha faja de territorio".

El objetivo del proyecto enunciado resulta sin dudas "optimista" y "bien intencionado", sin embargo se contradice con lo afirmado por los funcionarios del organismo responsable, quienes puntualizaban: "El riego es para tierras aptas, no para la zona de los crianceros (relocalizados)".

En nombre de criterios de racionalidad económica se justifica que los "beneficios" ocasionados por el "progreso" de estas obras no se traslade a la población más afectada: "Hay un problema con el riego y es de costo-beneficio; resulta mas costoso encarar los trabajos que las posibilidades de obtener beneficios con el riego" (funcionario del Ente Casa de Piedra). Paradójicamente mientras los medios afirmaban que el objetivo de la obra consistía en: "[...] *darle vida al desarrollo,* convertir sus áridas tierras en un espacio cultivable. Todo un *desafío* para el ingenio del hombre".

Los planes complementarios del Proyecto planteaban la "erradicación" de la población rural afectada. Los traslados forzosos de poblaciones representan una

---

10 La utilización del término "desierto" ha sido denunciada por numerosos trabajos antropológicos pero, como señala Lenton: "Ya en 1881, un senador opositor al roquismo autonomista correntino, denuncia[ba] que el PEN utiliza[ba] la calificación de 'desierto' para ocultar el exterminio de sus adversarios y legitimar el robo, la destrucción, la especulación en tierras [...]" (1992: 29).

11 No le damos en este caso un sentido exclusivamente geográfico al término distancia sino que incluímos en él aspectos socioeconómicos.

situación dramática para los relocalizados que deben ser realmente "arrancados de raíz" de sus antiguos asentamientos.[12]

El impacto de la represa

El embalse ocasionado por la construcción de la represa inundó una superficie aproximada de 36.000 ha. El principal impacto del aprovechamiento de Casa de Piedra consistió en la pérdida de un tramo de aproximadamente 55 Km. de costa del río Colorado. Esta zona se caracterizaba por la gran variedad y diversidad de vegetación y fauna silvestre.

El estancamiento del río Colorado constituyó un cambio fundamental, dado que se pasó de un ecosistema lótico (agua corriente) a uno léntico (agua casi estancada) y ocasionó cambios tanto en los factores abióticos como en los bióticos. Con la inundación de la amplia extensión terrestre, una gran variedad de representantes de la fauna silvestre (mamíferos, anfibios, reptiles y aves) perdieron su hábitat.

Entre 1978 y 1986 se realizaron tareas de rescate arqueológico encomendadas por el Ente ejecutor de la obra al equipo encabezado por el profesor Carlos Gradin. Como resultado de estas tareas se localizaron un total de 61 sitios arqueológicos sobre ambas márgenes del río Colorado, que resultaron un aporte significativo para el conocimiento de la prehistoria regional (Gradin *et al.* 1984, Beron 1989-1990).

Es frecuente que se produzcan ascensos y descensos en el nivel del lago. Estas fluctuaciones son sumamente perjudiciales para los productores cercanos, dado que los animales suelen aproximarse para beber y en muchas ocasiones quedan empantanados.[13] La formación de este lago artificial ocasionó la relocalización de

---

12 Scudder y Colson (1982) distinguen dos tipos distintos de relocalizaciones: las relocalizaciones de refugiados (refugee relocation) y las relocalizaciones para el desarrollo (development relocation). Las primeras incluyen a las víctimas de guerras o desastres naturales y se diferencian de las segundas por la imposibilidad de llevarlas a cabo mediante una planificación. Al referirse a los reasentamientos poblacionales motivados por las grandes represas, los incluyen entre las "Relocalizaciones para el desarrollo", en la creencia de que las políticas relacionadas con la gran obra están destinadas a beneficiar a los afectados. Consideramos que esta calificación es inadecuada, dado que dicho concepto no aclara cuales sectores sociales son los que se benefician y cuales resultan perjudicados con dicho desarrollo. El enfoque de los autores citados se ve permeado por la idea de "progreso" con la que estas grandes obras son sustentadas, sin tener en cuenta que, tal como afirma Bartolomé, "[...] es demasiado frecuente que la relocalización de la población afectada sea concebida como un componente periférico, como un costo adicional y de alguna manera 'ilegítimo' del proyecto global" (1983: 7).

13 Las pérdidas de animales a causa de esta situación en el Lago Ramos Mexías durante los años en que se procedió a la reparación de la presa El Chocón fueron muy importantes y

65 pobladores sobre la margen pampeana (12 grupos domésticos), y 55 habitantes del lado rionegrino (11 unidades domésticas).

El asentamiento de esta población rural sobre las orillas del río Colorado se remonta a comienzos de siglo, como consecuencia de diversas corrientes migratorias provenientes de la región pampeana, del Alto Valle del Río Negro, de Chile y Mendoza. Estos contingentes migratorios desarrollaron, al igual que la población mapuche residente en el área, un estilo de vida basado principalmente en la crianza de ganado menor (ovinos y caprinos), vacunos y equinos, y en prácticas hortícolas destinadas al consumo doméstico.[14]

Las posibilidades productivas de estos grupos se vieron limitadas dado que el lago avanzó sobre sus campos de pastoreo, huertas, islas para engorde de animales, instalaciones, áreas de cacería, etc. Algunos grupos domésticos perdieron alrededor del 30% de sus animales menores cuando se cerró la presa y se produjo la invasión de las aguas. Es importante señalar que el Ente Casa de Piedra no indemnizó a los pobladores perjudicados ni por los animales perdidos ni por las tierras inundadas, debido a que los mismos eran ocupantes fiscales sin título de propiedad: "Perdimos chivos, vacas... muchos han perdido todo... sobre todo con el primer golpe fuerte de agua porque no avisaron..." (Poblador inundado).

Las prácticas discriminatorias y la desvalorización de los crianceros se pusieron de manifiesto en el momento de los reclamos: "En el Ente nos dijeron que éramos unos paisanos atorrantes que no cuidábamos los animales". (Poblador inundado).

Las viviendas de los relocalizados rionegrinos fueron construidas por la Dirección Provincial de Aguas, sin que los afectados participaran en la toma de decisiones sobre el lugar de emplazamiento, materiales, características constructivas, etc.

Un grave problema de los relocalizados es la carencia total de agua que debe ser provista desde la localidad de Catriel ubicada a más de 60 Km de algunos puestos, cuya cantidad no alcanza para llevar a cabo actividades hortícolas. Este hecho llevó a que un grupo doméstico mapuche del área exhibiera un cartel a la entrada de su vivienda con la leyenda en mapudungún[15] : "Fta ruca ngueno caicó" cuyo significado es: "Casa grande sin agua".

---

en algunos casos puso en peligro la vida de los productores vecinos. Otro tanto aconteció con el lago artificial de la represa Piedra del Aguila sobre el río Limay.

14 Hemos analizado las particularidades económicas de los productores crianceros en "Trabajo asalariado y trabajo doméstico en la unidad de explotación campesina". *Cuadernos de Antropología Social*. (6). 1992.

15 Nombre de la lengua hablada por los mapuches.

Con respecto a la identificación de los organismos responsables de las compensaciones que debían realizarse, los afectados tenían una información difusa.

> Nos pasó de todo cuando cambiamos de casa. La casa no la hizo la provincia (de Río Negro) sino la Municipalidad de Catriel. Un contratista nos pedía animales para darle de comer a los obreros... De la Villa no se hicieron cargo de nada. Ellos decían que no tenían nada que ver. Yo reclamaba a la gente de la obra... siempre prometían pero... otras casas están todas completas, acá faltan cerraduras, persianas, pintar todo.... Nosotros habíamos visto un buen lugar para hacer la casa pero ellos nos convencieron de hacerla acá. (Poblador inundado).

El proceso de relocalización sufrido por los pobladores se caracterizó por la falta de participación de los inundados en los ámbitos donde se tomaban las decisiones atinentes a su traslado y reasentamiento.

En respuesta los relocalizados iniciaron acciones organizativas propias, en especial los más jóvenes. Con el apoyo de la Escuela ubicada en Sargento Ocon y su personal iniciaron reuniones en las cuales se gestaron demandas a las instituciones responsables. Estas actitudes generaron respuestas represivas de parte de las autoridades hacia los participantes más activos en los reclamos.

> Hicimos reuniones con los vecinos. Los muchachos se organizaron, fueron a Catriel y a Viedma. No tuvieron apoyo de ninguna institución ni partido político, vienen solo cuando hay elecciones. Mi hijo hizo una nota en el diario criticando el trabajo y los materiales usados para las casas. Le mandaron la policía y lo amenazaron a él y a la directora de la escuela... desde entonces no pudo entrar más a Catriel. (Pobladora relocalizada).

La formación del lago artificial ocasionó la ruptura de redes de relaciones de vecindad y parentesco existentes entre los habitantes de ambas márgenes del río. La importancia de esta ruptura estribó no solo en que los pobladores realizaban un intenso intercambio de prestaciones y contraprestaciones sino también en que a partir de la ayuda y colaboración en las esferas doméstica y productiva lograban la permanente recreación del vínculo vecinal (Ramos 1984: 17).

"Yo soy nacida y criada acá. Antes nos visitábamos, cruzábamos con bote y nos ayudábamos en las tareas del campo...cambió todo, hasta el río cambió de color no es más colorado". (Pobladora relocalizada). La trascendencia de estos vínculos se evidenció cuando los grupos reasentados eligieron en los nuevos asentamientos los mismos vecinos que tenían antes del traslado.

La cercanía física constituye un factor de extrema importancia, dado que permite la construcción de relaciones que, basadas en la colaboración y la confianza[16] contribuyen a la reproducción de los grupos domésticos. La separación de grupos domésticos resultó una situación con múltiples implicaciones y tanto las familias asentadas en la margen rionegrina como las de la pampeana sufrieron sus consecuencias afectivas y económicas. La desaparición del cauce del río separó a vecinos y parientes e interrumpió vitales flujos de intercambio entre los productores rionegrinos y pampeanos.[17]

Consideraciones finales

La construcción de la represa de Casa de Piedra ocasionó a los crianceros de la zona una serie de perjuicios de distinta magnitud entre los cuales el más importante fue el reasentamiento forzoso. La relocalización de los pobladores rionegrinos se diferenció en diversos aspectos de otras reubicaciones forzosas (también estudiadas por nosotros) que acaecieron en la región.

Es común que en la construcción de grandes obras de infraestructura participen numerosas instituciones y organismos con variedad de funciones, muchas de ellas superpuestas. La constitución de un campo interinstitucional en el cual se relacionaron organismos internacionales, nacionales, provinciales y municipales con fuerzas políticas locales, organizaciones etnicistas regionales fue una de las características del proceso de construcción de la presa y del reasentamiento de la población afectada.

La presencia del Ente Ejecutivo Casa de Piedra en el cual estaban representadas las provincias de La Pampa, Río Negro y Buenos Aires así como también el Estado Nacional, resultó un elemento que complejizó aún más la delimitación de las distintas esferas de responsabilidad.[18] En este contexto los pobladores afectados

16 La confianza "[...] corresponde a una evaluación subjetiva, personal y momentánea, que hace cada participante con respecto al status real de su relación" (Lomnitz 1975: 210). El criterio de confianza "[...] regula la naturaleza y el tipo de recursos que se pueden y deben intercambiar, asigna posiciones y provee contenido simbólico a nuestras relaciones. La confianza es un recurso escaso acumulable que se gana y se pierde, se otorga y se arrebata; [...] integra y discrimina individuos y comportamientos, señala privilegios e induce lealtades, la confianza moviliza recursos y activa las reglas de solidaridad" (Lomnitz y Diaz 1978: 132-133).

17 Es importante aclarar que el puente que une las provincias de La Pampa y Río Negro fue habilitado recien en agosto de 1995.

18 Hemos constatado en este caso que, tal como afirma Coelho Dos Santos, a mayor participación de los poderes locales mayor es la dificultad para establecer e identificar las responsabilidades en el proceso de reasentamiento. (Comunicación personal).

realizaron sus reclamos ante distintos organismos e instituciones sin saber a ciencia cierta si los mismos eran los indicados para dar satisfacción a sus demandas.

En el mismo sentido, tampoco quedaba claro quién llevaba a cabo ciertas obras específicas de compensación. Durante nuestro trabajo de campo interrogamos a los afectados acerca de quién había construido sus nuevas viviendas y obtuvimos una gran diversidad de respuestas (la Municipalidad de Catriel, los "contratistas", el Ente, el Instituto Provincial de la Vivienda, la Dirección Provincial de Aguas de Río Negro, la "gente de la Villa", etc.).

Este hecho adquirió mucha importancia en la medida en que los interesados no obtuvieron un interlocutor ante el cual plantear sus reclamos con claridad. Similar situación se planteó ante la pérdida de animales y otros perjuicios sufridos. Es importante reiterar que las compensaciones que se efectuaron sólo cubrieron las mejoras realizadas en los predios, pero no los sectores inundados de los mismos. De esta manera los reasentados vieron reducidas sus posibilidades productivas dado que la tierra, principal medio de producción para sus actividades económicas, nunca les fue restituida.

El hecho de no detentar la propiedad de la tierra ocupada y vincularse a la misma en carácter de ocupantes fiscales impidió a los pobladores afectados iniciar acciones legales ante el perjuicio sufrido. Por el contrario en otras relocalizaciones llevadas a cabo en la misma provincia (Pilquiniyeu del Limay y Corralito), los organismos responsables de la relocalización siguieron criterios diametralmente opuestos. En ambos casos se proporcionó tierra a los afectados en cantidad y calidad que superaba a los predios inundados.

Creemos que la homogeneidad étnica de los pobladores afectados (pertenecientes al pueblo mapuche), y su reconocimiento de hecho y de derecho por parte de los organismos responsables de los distintos emprendimientos, posibilitó a las poblaciones afectadas negociar de una manera más ventajosa sus condiciones de traslado. Contrasta con la homogeneidad señalada más arriba la particular heterogeneidad étnica de los habitantes del área inundada en Casa de Piedra. Dicha heterogeneidad se debe a la presencia de pobladores criollos de diversos orígenes geográficos respecto a sus antepasados, a la presencia de descendientes de indígenas con un acelerado proceso de desadscripción étnica y pobladores mapuches que en estos momentos están llevando a cabo un proceso de reafirmación de la identidad indígena.

La condición étnica de la población inundada, adquirió fundamental importancia en el traslado de la comunidad mapuche de Pilquiniyeu del Limay y Corralito, dado que permitió a los afectados relacionar el proceso de relocalización con su historia de despojos y reubicaciones compulsivas. Contaron también con la

adhesión y solidaridad de distintas organizaciones indígenas regionales (Centros Mapuche de Bariloche y El Bolsón, Nehuen Mapú de Neuquén y el Consejo Asesor Indígena (CAI) de Río Negro, Confederación Indígena del Neuquén).

Lo dicho confirma las concepciones brindadas por autores como Seyferth o Juliano, que consideran a la etnicidad como "[...] el conjunto de estrategias (elaboradas) para lograr la movilización política (Seyferth 1983), o "[...] para lograr la realización de reivindicaciones sociales" (Juliano 1986). El hecho de que los pobladores inundados por la presa de Casa de Piedra no se reconociesen como mapuches en forma masiva les impidió construir una valorización contrapuesta a las estigmatizaciones sufridas e instrumentar eficaces respuestas organizativas para enfrentar las compulsiones de un proceso de relocalización.

Contaron con escaso apoyo externo para hacer valer sus reclamos y contrasta el reducido interés de las organizaciones indianistas de la región frente a la participación de las mismas en otros procesos de relocalización.

Queremos para finalizar, señalar la naturaleza contradictoria y compleja de estos emprendimientos para las poblaciones afectadas. En el caso que aquí analizamos los crianceros inundados se beneficiaron marginalmente de algunas obras de infraestructura y prestaciones de servicios derivadas del proyecto principal. La construcción de la ruta asfaltada que une Casa de Piedra con la Ciudad de General Roca permite a los productores llegar a esta localidad con suma facilidad. Por otra parte la construcción de la Villa Temporaria les posibilitó el acceso a los servicios de la misma (centro de salud, escuelas primaria y secundaria, supermercado, cuartel de bomberos, comisaría, oficina de correos, teléfonos, banco, cine, estación de servicio y locales comerciales).

Sin embargo, el enorme perjuicio sufrido por los crianceros del río Colorado a causa del gran emprendimiento de Casa de Piedra se relaciona estrechamente con su posición de campesinos criollos e indígenas sometidos a la lógica del mercado capitalista el cual los excluye de los beneficios del "progreso".

Uno de los principales objetivos por los cuales se construyó la represa fue irrigar 300.000 has. que se encuentran en zonas[19] habitadas por sectores sociales de muy distinta inserción en el modelo económico que aquella que tienen los pequeños productores afectados del río Colorado. Si existe algo que confirma que los beneficios de estos grandes emprendimientos son usufructuados de manera muy diferencial y que el "progreso" que ocasionan no incluye a todos los sectores sociales por igual es que utilizando una racionalidad basada en el análisis de

19 Colonia Catriel y Río Colorado (Pcia de Río Negro), 25 de Mayo (Pcia de La Pampa) Pedro Luro, Mayor Buratovich y Stroeder (Pcia de Buenos Aires).

costo-beneficio a los productores inundados se les negó la posibilidad de obtener agua para regar sus campos pese a que la represa fue construida para lograr la irrigación de 300.000 ha.

Referencias citadas

Arce Quintanilla, O. 1983. *El impacto social de las represas hidroeléctricas en los grupos étnicos americanos*. Seminario sobre efectos sociales de las grandes represas en América Latina. Buenos Aires: CIDES-ILPES.

Balazote, A. 1993. ¿Nuevas propuestas o viejas constricciones? *Cuadernos de Antropología* (4).

Balazote, A. y J. Radovich. 1993. *Gran obra e impacto social en Pilquiniyeu*. Buenos Aires: CEAL.

_____. 1992. El contexto político-administrativo en la relocalización de Pilquiniyeu del Limay. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolinguística y Antropología Socio-cultural. Universidad Nacional de Rosario. *Papeles de Trabajo* (2)

_____. 1991a. Piedra del Águila y el impacto social de las grandes represas. *Ciencia Hoy*. 2 (11).

_____. 1991b. La represa de Piedra del Águila: La etnicidad mapuche en un contexto de relocalización. *América Indígena*.

Barabas, A. y M. Bartolome. 1973. *Hydraulic Development and Etnocide: The Mazatec and Chinantec people of Oaxaca*. México: IWGIA Document, N.15. Copenhagen.

Barabas, A. 1977. Chinantec Messianism: The mediator of the Divine. En: E. Sevilla Casas (ed), *Western expanssions and indigenous peoples*. Mouton Publishers, Serie World Anthropology, Netherlands.

Barbosa Magalhaes, S. 1992. Tucuruí. Uma análise da visao do estado sobre o campesinato. *Boletim do Museo Paranaense Emilio Goeldi*. 8 (1).

Bartolome, L. 1985a. (Comp). *Relocalizados: Antropología Social de las poblaciones desplazadas*. Editorial del IDES. Buenos Aires: Colección Hombre y Sociedad.

_____. 1985b. *Estrategias adaptativas de los pobres urbanos: el efecto "entrópico" de la relocalización compulsiva. Editorial del IDES*. Buenos Aires: Colección Hombre y Sociedad.

_____. 1983. Aspectos sociales de la relocalización de la población afectada por la construcción de grandes represas. Seminario: "Efectos sociales de las grandes represas". OEA-CEPAL; Buenos Aires.

Beron, M. 1989-1990. Las ocupaciones tardias del área Casa de Piedra, Provincias de Río Negro y La Pampa. *Runa* (19).

Coelho Dos Santos, S. 1983. "Construcao de barragens e sociedades indigenas no sul do Brasil". En: *Efectos sociales de las grandes represas*. Buenos Aires: OEA-CEPAL.

Gradin, C. *el al.* 1984. Investigaciones arqueológicas en Casa de Piedra. Sec. de Cultura. Provincia de La Pampa.

Instituto Indigenista Interamenicano. 1983. *Los grupos étnicos y las grandes represas. Una bibliografía temática*. México: SEDIAL.

Juliano, D. 1986. "Estrategias de interacción en contextos multiétnicos". II Congreso Argentino de Antropología Social. Buenos Aires.

Lins Ribeiro, G. 1991. *Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro*. Sao Paulo: Editora Marco Zero e Anpocs.

_____. 1989. Acampamento de grande projeto, uma forma de imobilizacao da forca de trabalho pela moradia. *Serie Antropologia, 84*. Fundacao Universidade de Brasilia.

_____. 1985. Proyectos de Gran Escala: Hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria. En: Relocalizados ... op. cit.

Lomnitz, L. 1975. *Como sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.

Lomnitz, L y R. Diaz. 1978. Gramática cultural y racionalidad burocrática en las ciudades latinoamericanas. En: J. Hardoy y R. Morse. (Comp), *Repensando la ciudad en América Latina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano. I.I.E.D. América Latina.

Medus, N. Morete, L. y M. Tourn. 1988. "Presa embalse Casa de Piedra. Relocalización de población". Informe final. Santa Rosa, La Pampa

Radovich, J. 1993. Política indígena y movimientos étnicos: El caso mapuche. *Cuadernos de Antropología* (4).

Radovich, J. y A. Balazote. 1992. *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre poblaciones indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.

_____. 1990a. Formas de discriminación hacia el pueblo mapuche de la República Argentina. Fundación Hebraica Argentina, Buenos Aires.

_____. 1990b. Trabajo doméstico y trabajo asalariado en la unidad de explotación campesina. III Congreso Argentino de Antropología Social, M/S. Rosario.

Ramos, S. 1984. *Las relaciones de parentesco y ayuda mutua en los sectores populares urbanos*. Buenos Aires: CEDES.

Ratier, H. y A. Amaral De Toral. 1983. Os Karajá do norte e a UHE. de Santa Isabel. M/C.

Scudder, T. 1975. "Resettlement". En: F. Stanley y M. Alpers (eds.), *Man-made lakes and human health*. London.

Scudder, T. y E. Colson. 1982. "From welfare to development: a conceptual framework for the analysis of dislocated people". En: Hansen y O. Smith (Comps), *Involuntary migration and resettlement. The problems and responses of dislocated people*. Boulder: Westview Press.

Seyferth, G. 1983. Etnicidade e cidadania: algumas consideracoes sobre as bases etnicas da movilizacao política. *Boletim do Museu Nacional*. 42 (1).

Sigaud, L. 1986. Efeitos sociais de grandes projetos hidroeletricos: As barragens de Sobradinho e Machadinho. Museu Nacional, Univ. Federal de Rio de Janeiro, Comunicacao (9).

Werner, D. 1985. Psycho-social stress and the construction of a flood-control dam in Santa Catarina, Brazil. Human Organization, vol. 44, N.2.

Yanes, L. y M. Gerber. 1986. "Estado, regiones y el contexto macroeconómico". En: Yanes, L. (Comp). *Aportes para el estudio del espacio socioeconómico*. El coloquio, Buenos Aires.

La eficacia ritual de las *performances* en y desde los cuerpos[1]

Silvia Citro[2]

Introducción

> He llegado a la conclusión de que no se puede llegar a tener un punto de vista claro sobre estos hechos [las técnicas corporales], si no se tiene en cuenta una triple consideración,

---

1 Publicación original: Citro, Silvia. 2012. La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. *Ilha* 13 (1): 61-93. Agradecemos a la revista *Ilha* su autorización para republicar este artículo.
Este artículo surgió de la invitación a participar en el II Coloquio Antropologias em Performances, en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil, 2012). La problemática de la eficacia ritual, con énfasis en el rol de las músicas, corporalidades y danzas, comenzó a ser abordada por la autora desde sus primeros trabajos sobre los recitales de rock, a fines de los 1990s, y continuó en el análisis de diversos rituales religiosos de los pueblos Tobas (Qom) y Mocoví del Chaco argentino. Posteriormente, a partir del trabajo colaborativo en el Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance, la autora realizó investigaciones comparativas sobre la eficacia ritual y, en términos más generales, sobre la eficacia performativa de diferentes prácticas corporales de origen asiático, afroamericano e indígena en contextos urbanos. La experiencia de haber hecho etnografías en contextos tan diferentes y trabajar colaborativamente en abordajes comparativos en el marco de un equipo, la condujo a indagar tanto en las especificidades culturales como en ciertas experiencias compartidas de la corporalidad. Así, se fue acercando a un abordaje interdisciplinario que, como se aprecia en este artículo, permitió generar diálogos entre la antropología y los estudios sobre las corporalidades provenientes de la filosofía, el arte y la biología. Esta perspectiva fue continuada en el artículo "Hacia una perspectiva interdisciplinar sobre la corporeidad: Los habitus, entre la filosofía, la antropología y las neurociencias" (2016), con Mayra Lucio y Rodolfo Puglisi, publicado en Heurísticas del cuerpo. Consideraciones desde América Latina" (comp. E. Muñiz (2015). Complementar con secciones 2 (D. Escolar), 4 (C. Gandulfo, H. Andreani), 6 (L. Tamagno y M. Maffia) y 14 (P. Wright).

2 Profesora Universidad de Buenos Aires - Investigadora CONICET. Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance. Red de Investigación de y desde los cuerpos. International Council for Traditional Music

> ya sea física o mecánica, como puede serlo una teoría anatómica o fisiológica del andar o que por el contrario sea sociológica o psicológica, lo que hace falta es un triple punto de vista, el del "hombre total".
>
> En el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado [...] existen "medios biológicos" de entrar "en comunicación con Dios.
>
> Marcel Mauss (1979: 340, 355).

La "eficacia ritual" constituye un tema ya clásico en los estudios antropológicos, en tanto diferentes teorías se proponen develar los modos en que rituales logran que sus partícipes legitimen las creencias, normas o valores que allí se ponen en juego, promoviendo transformaciones personales, grupales o sociales. Muchos de estos estudios también señalan la importante presencia de las músicas, gestualidades y danzas en las performances rituales de diversas culturas, así como su capacidad para generar emociones intensas entre los partícipes. No obstante, las formas específicas en que las corporalidades, sonoridades y emociones se articulan en las experiencias vividas por los participantes rituales y el modo en que estas experiencias intervienen decididamente en la eficacia del ritual constituyen problemáticas que sólo en las últimas décadas han comenzado a profundizarse (Csordas 2008, Feld 1996). Mi intención en este artículo es presentar una argumentación que intenta explicitar algunas de estas experiencias en las performances rituales de carácter festivo,[3] a partir de una perspectiva interdisciplinaria que incluye: las etnografías que efectué en distintos contextos rituales y artísticos así como mi propia experiencia como performer en el campo de la música y la danza; la articulación de diferentes teorías socio-antropológicas, filosóficas y psicológicas que he venido desarrollando en trabajos anteriores; y algunas elaboraciones recientes de las neurociencias. A partir de las convergencias pero también de las tensiones entre estas trayectorias etnográficas, teóricas y artísticas, intentaré explicitar los procesos por los cuales la eficacia de ciertas performances se produce, fundamentalmente, en y desde los cuerpos.

Si bien trabajé sobre rituales y performances artísticas de diferentes grupos, me centraré aquí en uno de estos casos, documentado entre 1998 y 2003 en poblaciones rurales de los indígenas tobas de la provincia de Formosa, Argentina:

---

3 Dado el amplio espectro de manifestaciones que hoy abarca el concepto de ritual, me referiré aquí a los que implican una participación colectiva que promueve el acercamiento y la igualdad entre sus partícipes, tendiendo a reducir las distancias entre actores y espectadores; de ahí el uso de la adjetivación "festivos", retomando los trabajos clásicos de Bajtín (1994).

los rituales festivos que se celebran en los "cultos" de sus "iglesias aborígenes" del "Evangelio", en las cuales confluyen creencias y prácticas del chamanismo toba y del evangelismo pentecostal. En especial, me referiré a la eficacia que atribuyen al "gozo/*ntonaGak*": un estado de "alegría" y emoción intensa que brinda "fortaleza", "salud" y "poder" y que se alcanza, principalmente, a través de la "danza y el canto" colectivos.

Mi explicación apunta a articular tres facetas de la experiencia intersubjetiva vivida por los performers rituales que, según mi hipótesis, serían comunes a los procesos de construcción de la eficacia en diferentes rituales festivos. La primera refiere a la especial capacidad de las músicas y danzas para generar intensidades sensoriales y emotivas que operan como poderosos sentidos icónicos e indexicales entre los performers; la segunda, a la superposición y replicación colectiva de estos lenguajes estéticos en la performance ritual, promoviendo experiencias de fusión perceptiva y mimesis que re-intensifican las sensaciones y emociones vividas y permiten objetivarlas como creencias; y la tercera, destaca cómo estas experiencias, al asociarse al placer y reiterarse a lo largo del tiempo, operan una peculiar "docilidad" en los performers, que permite legitimar las creencias, normas y valores que el ritual promueve.

Si bien estos procesos han sido analizados por diferentes autores, es espacialmente su articulación en la experiencia vivida de los performers así como su capacidad para operar una peculiar "docilidad por el placer" lo que propongo aportar a las teorías de la eficacia ritual. Asimismo, otra de las contribuciones es intentar retomar el legado maussiano del "triple punto de vista" del ser humano "total", en lo que hace al campo que Mauss denominó "técnicas corporales". La conocida frase de Mauss que elegí como epígrafe intenta situarnos frente a una discusión que, como investigadora abocada al campo de la antropología de la corporalidad y la performance, vislumbro hoy fundamental: ¿Podemos seguir estudiando una técnica corporal, sea la del "andar" que señalaba Mauss o la que involucra una danza ritual, como aquí examinaré, ignorando ese "triple punto de vista"? ¿Podemos continuar descartando de nuestras explicaciones sobre el ritual esos "medios biológicos" que, como señalaba el autor, permiten "entrar en comunicación con Dios"?

Durante mucho tiempo las ciencias sociales, psicológicas y biológicas se han atrincherado en sus epistemologías y métodos y han contribuido así a segmentar al ser humano en estas tres dimensiones. Si bien, cada vez más, cada una de estas ciencias reconoce las influencias de los "factores" estudiados por las otras o se promueven los tan difundidos "diálogos interdisciplinarios", a muchos antropólogos sociales, preguntas como las aquí enunciadas aún los interpelan de manera perturbadora. Así, cuando recurrimos y citamos algunos de estos otros saberes, algunos colegas expresan su desconfianza y tienden a deslegitimar estos intentos, por ejemplo, con motes generalizadores que operan casi como anatemas para las

ciencias sociales, planteando que implicarían un "biologicismo universalizante" o, por el contrario, un "psicologismo individualizante", imposibles de tolerar en nuestra disciplina. A pesar de estas resistencias, y convencidos de la vigencia que aún posee la interpelación maussiana, con el equipo de investigación de Antropología del Cuerpo y la Performance que coordino en la Universidad de Buenos Aires, hemos venido recorriendo un camino de investigación en cierta forma heterodoxo, pues implicó, en una primera etapa, un diálogo con la fenomenología y el psicoanálisis y, más recientemente, con las elaboraciones de la neurociencias, para intentar enriquecer nuestra comprensión de las experiencias corporales. Así, la perspectiva interdisciplinar de este artículo no puede desligarse de estos recorridos de investigación compartidos con los colegas del mencionado equipo.

Quisiera agregar que esta propuesta de "volver" a dialogar con la biología y específicamente con las neurociencias también se basa en que estas disciplinas, en los últimos decenios, han transformado sus paradigmas y, justamente, muchos de esos cambios se han inspirado en conceptos y metáforas provenientes de las ciencias sociales y humanas. Boaventura de Sousa Santos (2009: 44) sostiene que nos hallamos ante un nuevo "paradigma emergente", en el cual la "dicotomía entre ciencias naturales y ciencias sociales" dejará de tener sentido, y menciona que es especialmente en el dominio de la biología "donde los modelos explicativos de las ciencias sociales más se enraizaron en las décadas recientes". Respecto de las neurociencias, este cambio de paradigma implica una revalorización de la relación práctica cuerpo-mundo y de la cultura como parte fundamental del entorno que interviene activamente en los procesos de generación del pensamiento. De esta manera, se apartan de los primeros modelos de racionalidad de las ciencias naturales clásicas, y especialmente del primer modelo cartesiano que concebía al cuerpo y la mente como separados, y al ámbito de las emociones como "interferencias" en el razonamiento. Justamente, Antonio Damasio, uno de los neurofisiólogos más renombrados dentro de esta tendencia, tituló a uno de sus libros más difundidos *El error de Descartes*. Para Damasio el error consiste en la "separación abismal entre el cuerpo y la mente", en

> la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico. (2008: 286).

En contraste, considera que los denominados fenómenos mentales solo pueden "comprenderse cabalmente en el contexto de interacción de un organismo con su ambiente" físico y social, entendiendo al organismo individual como "el cerebro humano y el resto del cuerpo, integrado mediante circuitos reguladores bioquímicos

y neuronales mutuamente interactivos" (Damasio 2008: 15). Asimismo, la obra de este autor y también de LeDoux han sido fundamentales para reaproximar cognición y emoción, pues los procesos emocionales son considerados parte integral de la toma de decisiones.

En suma, como sostuvimos en un trabajo anterior (Citro *et al.* 2011), consideramos que estos desarrollos recientes estimulan y habilitan a las ciencias sociales a intentar nuevos diálogos interdisciplinarios con las biologías, aunque desde una mirada atenta a no reincidir en los errores reduccionistas del pasado.

Los rituales tobas del Evangelio

Antes de desplegar nuestra argumentación sobre la eficacia ritual, reseñaremos la trayectoria histórico-cultural de los tobas y nos aproximaremos a sus rituales, según han sido descriptos por diferentes antropólogos, incluyendo nuestros propios trabajos.

La región chaqueña es una de las áreas indígenas más importantes de la Argentina. Durante el periodo colonial, la subsistencia de estos y otros grupos seminómades de la región se basaba en las prácticas de caza, pesca y recolección, y un elemento que los caracterizó fue su férrea resistencia a la colonización hispánica. Ya en el período republicano, el ejército nacional avanzó sobre sus tierras y, desde finales del siglo XIX, fueron forzados a un proceso de sedentarización e incorporación al mercado de trabajo rural, en ingenios azucareros, explotaciones forestales y otras plantaciones.

Desde mediados del siglo XX, especialmente a partir del gobierno de J. D. Perón, los tobas comienzan un proceso de inclusión ciudadana que les permitió acceder a documentos de identidad y, por tanto, participar de elecciones así como obtener la propiedad legal de algunos territorios. Además, los varones se incorporaron al servicio militar y las nuevas generaciones de niños y niñas, al sistema educativo estatal, convirtiéndose, en su mayoría, en hablantes bilingües toba-español.

La cosmovisión de los tobas y otros pueblos chaqueños históricamente se ha basado en seres no humanos poderosos (*jaqa´a*), identificados como "dueños", "padres" o "madres" de diferentes especies animales (Cordeu 1969). Estos seres son centrales en los mitos y en las diversas prácticas de los *pi'oGonaq* o chamanes tobas; no obstante, como ha destacado Wright (1997), cualquier persona también puede llegar a tener un "encuentro personal" (*nachagan*) o sueños con alguno de estos *jaqa´a*. Aquel que acepte el poder de estos seres se transformará en chamán, recibirá sus propios cantos, y aquellos seres poderosos se convertirán en sus espíritus compañeros, o aquellos con "los que habla" (*ltaGajaGawa*). Así, en una

de las performances rituales más difundidas del chamán como es el tratamiento de enfermedades, la cura se efectúa a través del canto con el sonajero de calabaza, del diálogo con su compañero poderoso y con el paciente y de los gestos del soplo y la succión del mal que produce el malestar.

Si bien esta cosmovisión y las prácticas chamánicas continúan vigentes en gran parte de los poblados tobas del Chaco argentino, desde mediados del siglo XX han estado en una relación de "tensión dialéctica" con el evangelismo, es decir, a lo largo de su historia hemos podido constatar relaciones de tensión y conflicto pero también de provisorias síntesis (Citro 2003, 2009). La Iglesia Evangélica Unida es la primera iglesia indígena de la Argentina y junto con otras denominaciones constituyó el movimiento denominado "Evangelio", resultado de la interacción entre la religiosidad pentecostal traída por los misioneros blancos y las tradiciones tobas, junto con la asistencia de los menonitas que desde hace más de 60 años asesoran a los "pastores" tobas (Miller 1979, Wright 1997).

El Evangelio se ha convertido así en la religión dominante en estos grupos y, actualmente, sus celebraciones son los únicos rituales colectivos vigentes. Éstos rituales abarcan, por un lado, los "cultos" regulares que cada iglesia celebra semanalmente con sus fieles, muchos de ellos unidos por lazos de parentesco; y por otro, los rituales especiales que convocan un mayor número de fieles, generalmente miembros de otras iglesias y familias. Entre estos últimos rituales se encuentran los "cumpleaños" y especialmente las "fiestas de quince" de las jóvenes, en donde constatamos elementos característicos de los antiguos rituales de iniciación femenina, y los "casamientos" y los "aniversarios" anuales de las iglesias, en los que se aprecian elementos similares a los encuentros tribales anuales (*niematak*), celebrados en la época de maduración de la algarroba (Citro 2003, 2009).

En estos antiguos rituales, se legitimaban los liderazgos a través de ceremonias de bebida que incluían narrativas y cantos en los que los caciques relataban sus hazañas; también se efectuaban alianzas entre los grupos y se concertaban matrimonios, alentados por los cantos-danzas circulares (*nmi*) que solían practicar los más jóvenes. En relación con estas similitudes, analicé cómo las iglesias tobas se han constituido en un espacio que permitió dar continuidad a la organización y reproducción socio-cultural de estos grupos; por ejemplo, promoviendo la endogamia étnica o la construcción de nuevos liderazgos que entrelazan el poder religioso del pastor con el poder político que le otorgan las redes clientelares con los políticos criollos. No obstante, las iglesias también condujeron a la socialización en nuevos habitus, vinculados a: la ética pentecostal y a su prohibición de los "pecados" de fumar, beber alcohol y "bailar" en contextos no religiosos; las prácticas legales-burocráticas que organizan las iglesias, como la confección y uso

de reglamentos escritos, actas, credenciales, permisos, registros contables; y las estéticas provenientes del folklore y la cultura popular de los criollos.

Las performances rituales del Evangelio incluyen discursos en toba y español que combinan breves lecturas de la Biblia, oraciones espontáneas, testimonios y relatos de los predicadores, y cantos con letras cristianas, ejecutados por hombres jóvenes con guitarras y bombos y, más recientemente, también con teclados electrónicos. Si bien se reproducen estructuras de la música folklórica y popular hegemónica en la región, y en los últimos años especialmente de la cumbia y reggeaton, en algunos géneros y estilos de canto pudimos constatar rasgos distintivos de las tradiciones musicales tobas (Citro y Cerletti 2009). Un proceso similar se aprecia en las danzas. La danza del gozo, ejecutada preferentemente por los ancianos y adultos de manera individual, implica un paso semi-saltado similar al de los antiguos cantos-danzas así como gestos de curación que se asemejan a los de los chamanes. En el caso de La Rueda, una danza "a la carrera" que los jóvenes comenzaron a practicar a mediados de los noventa, por su carácter circular y su vinculación con la formación de parejas, posee similitudes con el antiguo *nmi* de los jóvenes solteros, y por la vestimenta artesanal que utilizan los "dancistas", con los atuendos característicos de antiguos chamanes y caciques. En diversos trabajos (Citro 2003, 2009), he analizado los conflictos y tensiones que estas semejanzas con el pasado han generado entre los diferentes miembros de las iglesias; asimismo, examiné cómo, a través de estas transformaciones estéticas y de los conflictos ideológicos-culturales que conllevan, se redefinen posiciones identitarias en lo que refiere a la edad, el género y los liderazgos político-religiosos.

No obstante, más allá de estas tensiones y conflictos en torno a las legitimidades de ciertos géneros dancísticos y estilos de performance, durante mis trabajos de campo pude apreciar que la mayoría de los fieles coincidían en que tanto la música de los jóvenes como la danza evangélica de los adultos y ancianos eran las vías de acceso privilegiadas para alcanzar el *ntonaGaq*/gozo, el cual es descripto como un contacto con el Espíritu Santo en el cual la persona se "llena" de su "poder", generándose un estado emocional intenso que promueve la adquisición de "fortaleza" y "ánimo", el cese de dolores y, en general, la recuperación de la salud. Para los tobas, la dinámica de la salud-enfermedad se vincula con las relaciones intersubjetivas con el mundo humano y de los seres no humanos. Así, cuando algunos de estos vínculos se tornan conflictivos, afectan la propia corporalidad y producen la enfermedad; por ejemplo, cuando existen tensiones en las relaciones de parentesco, se infringen las prescripciones que rigen las relaciones con los seres poderosos, o se "peca" al desobedecer la ética pentecostal. Estas múltiples relaciones en la práctica se manifiestan en una dinámica de entradas y salidas, llenados y vacíos, del propio cuerpo: de aquellos elementos nocivos que producen las enfermedades y de los positivos que restablecen la salud. Es sobre esta interpretación que se ha producido una creativa articulación entre prácticas

del chamanismo toba, el evangelismo y los tratamientos de la medicina occidental: tanto la succión del chamán como una intervención quirúrgica en el hospital "sacan" el mal del cuerpo, mientras que el soplo y la imposición de manos del chamán, el "gozo" evangélico y los "remedios" o "inyecciones" lo "llenan" de fortaleza y bienestar (Citro 2009).

En los discursos de los fieles, la posibilidad de "sentir" la presencia del Espíritu Santo y la "sanidad" a través del "gozo" son remarcadas como elementos fundamentales que los impulsaron a la conversión así como a la renovación de su creencia a través de la concurrencia semanal a los cultos. Además, este saludable "gozo evangélico" es interpretado como un reemplazo del pernicioso "gozo del mundo" prohibido por el pentecostalismo (provocado por el "alcohol, el cigarrillo, el juego de naipes y los bailes en las cantinas"), y el cual se cree condujo a los "antiguos tobas" (los no evangélicos) a la "pobreza" y a la desintegración de sus lazos familiares (Citro 2009).

A continuación describiré las tres dimensiones de la experiencia intersubjetiva que, según mi hipótesis, son comunes a la eficacia ritual festiva, mostrando cómo, especialmente a través de la experiencia de gozo, el ritual del Evangelio opera su eficacia: legitima la creencia en el poder del Dios cristiano y en un nuevo código ético de conductas.

El poder de la música para emocionar y movilizar nuestra corporalidad

Luis, un joven guitarrista y cantante que participaba de los rituales del Evangelio, me explicó así su interpretación sobre el rol de la música:

> La guitarra a través de mucho, de muchos sueños, visiones, es como verlo así, en los momentos de angustia, de tristeza, siempre es como escuchar a la guitarra sonar, es como una persona que te levanta ¿viste? y así de simple [...] Yo no empiezo a guitarrear, uno, dos, tres días [...], es como dentro de mi siento una tristeza. Entonces pienso yo que es el primer camino que abre, es a través de la música, manifestar de esa forma, lo que vos ya sabés, de los cuatro [...]. No es como cantar así a lo natural, es como tener esa energía que los que están alrededor se empieza a... es como que alcanza eso, alcanza, SIENTEN[4] esa POTENCIA, qué sé yo, empieza a lagrimear (por el gozo), o no sé cual es su reacción, lo que están escuchando, es como dejar brotar esto que ya ha nacido dentro mío [...], es como decirlo, como si fuera que tiene corrientes eléctricas,

4 Los términos en mayúscula corresponden a aquellos que son enfatizados en el habla, a través de la intensidad y/o entonación vocal.

> ¿viste?, [...] es como dejar SOLTAR esa energía, o sea todos los que están escuchando [...], le alcanza esa energía, si fuera que es como la energía misma de lo que es la natividad, entonces ya puede que se manifiesten [...] que sé yo, gritando, danzando [...], es como SIENTE, en ese mismo instante, ya...

En este relato, la fuerza de la música proviene de "la energía misma de la natividad", siendo ésta una expresión que designa la peculiar apropiación de Luis sobre las creencias tobas, especialmente a partir de su experiencia con cuatro espíritus compañeros (de ahí la mención de "los cuatro", los sueños y visiones); no obstante, después de esta experiencia similar a una iniciación chamánica, Luis optó por seguir "manifestando" esa "potencia" a través de su actividad como músico, solamente (Citro 2001). En otros casos, también encontramos que la composición musical e incluso la misma decisión de los jóvenes de aprender a ejecutar un instrumento y participar como "cancionistas" en el Evangelio estaba mediada por sueños y visiones, aunque la entidad de los seres no humanos poderosos que allí intervenían variaba: entre figuras más cercanas a los antiguos dueños de las especies del monte y aquellas vinculadas al cristianismo.

Si bien estas interpretaciones evidencian las significaciones particulares que los tobas elaboran sobre el origen de la música, en sus explicaciones sobre los efectos sensoriales y emotivos, se aprecian experiencias que también son compartidas por otras tradiciones musicales y culturales. Para Luis, se trata de una "potencia" o "energía" comparable con la electricidad (la cual justamente acababa de llegar a su comunidad rural), que, al ser "soltada", transforma no sólo al propio ejecutante, al que lo "levanta" de la angustia o la tristeza, sino que también "alcanza" a los performers, los cuales al "sentirla" pueden llorar, gritar, danzar y dejar atrás la tristeza. En este aspecto, sus reflexiones no resultaron tan diferentes de las que documenté, por ejemplo, en mi etnografía con los jóvenes porteños que asisten a recitales de rock; ellos y ellas también me hablaban de la "energía", "fuerza" o "potencia" de aquella música que, según sus dichos, no podían dejar de "sentir" en su cuerpo. De hecho, el término "sentir", con esta doble connotación física y emotiva, se convertía en hegemónico al momento de explicar por qué iban a un recital y "seguían" a su banda musical preferida "a todas partes" (Citro 1997). Agregaría que mi propia socialización como performer en danza moderna y danza-teatro estuvo dominada por discursos que destacaban este peculiar poder de la música para atravesar la corporeidad de los performers y generar diferentes movimientos corporales y estados emocionales.

Este especial poder de la música también puede rastrearse en algunas reflexiones filosóficas occidentales. Tal es el caso de Nietzsche, que sostenía que "la música [...] es también una excitación y una descarga globales de los afectos", aunque advertía que

> para hacer posible la música como arte especial se ha inmovilizado a un gran número de sentidos, sobre todo el sentido muscular (al menos relativamente: pues en cierto grado todo ritmo continúa hablando a nuestros músculos): de modo que el hombre ya no imita y representa en seguida corporalmente todo lo que siente. Sin embargo, ése es propiamente [...] el estado dionisiaco primordial. (1997: 92).

Es interesante agregar que incluso desde una perspectiva entroncada con la tradición racionalista, como es el enfoque estructural de Lévi-Strauss (1986: 36), se reconoce que la música es capaz de "sacudir" emociones e ideas, "fundirlas en una corrientes" y "sacar a relucir al individuo sus raíces fisiológicas".

En suma, lo que quiero destacar a través de estos diferentes relatos es su coincidencia en describir las profundas interconexiones entre sonoridades, corporalidades y emociones. Así, se suelen apreciar efectos performativos similares en lo que refiere a la capacidad de las músicas para inducir sensaciones y emociones entre los performers y sus audiencias; aunque, obviamente, cada música recurra a sonoridades particulares y promueva emociones y significaciones específicas.

Considero que la perspectiva semiótica de Turino, basada en la de Peirce, ofrece un fructífero marco explicativo para comprender este peculiar poder afectivo de la música. El autor señala que "los símbolos son *signos sobre* otras cosas, mientras que los íconos y los índices son *signos de* identidad [...] y conexiones directas" (Turino 1999: 228, cursiva en el original). Por tanto,

> el potencial afectivo de los signos es inversamente proporcional al grado de mediación, generalidad y abstracción…, los signos de nivel más bajo tienen más probabilidades de crear interpretantes emocionales y energéticos, mientras que los signos que involucran símbolos tienen más probabilidades de generar respuestas y razonamientos basados en el lenguaje. (Turino 1999: 234).

Muchos de los análisis musicales basados en modelos semióticos han enfatizado en su carácter icónico, sin embargo, para Turino (1999: 227), la música y la danza también pueden operar como índices cuyo poder deriva de que "las relaciones signo-objeto están basadas en co-ocurrencias dentro de las propias experiencias de vida y, en consecuencia, resultan íntimamente ligadas como experiencia". Estas expresiones desarrollaron su propio potencial especial para producir respuestas emocionales e identificaciones sociales, debido a que "los índices continuamente incorporan nuevas capas de significado mientras que potencialmente también acarrean las primeras asociaciones – una suerte de *bola de nieve semántica*" (Turino 1999: 235, cursiva en el original). En otras palabras, cada ejecución tendría

la capacidad de reconectar al sujeto con una serie de afectos y significaciones que ese género provocó en performances anteriores.

Si bien esta capacidad podría extenderse a otros lenguajes estéticos, en las artes de la performance se hallaría intensificada, porque además de su capacidad metafórica, tradicionalmente asociada a lo icónico, estas artes también promoverían una indexicalidad emotiva más marcada. Es como si las músicas funcionaran metonímicamente, haciendo presente un mundo más amplio de sensaciones, emociones y significaciones con el que se fueron ligando a través de sus ejecuciones; lo peculiar es que no sólo las representan o evocan simbólicamente, sino que tienen un particular poder para hacerlas presentes, activarlas en los sujetos, re-vivirlas, como si la mediación entre el signo vehículo y las entidades señaladas se redujera o incluso anulara, para fundirse en una misma corriente existencial. Cabe recordar que las artes de la performance tienen la propiedad de desplegar el cuerpo vivo tanto en el espacio como en el tiempo, recogiendo ambas dimensiones de nuestra encarnación en el mundo y posibilitando la creación y vivencia de otras existencias posibles –y no sólo insinuándolas–, a través de la analogía con una imagen fija que "está-allí" pero no "deviene" en el tiempo. Como señaló Grotowski (1970: 18) para el teatro y podríamos extender a las artes de la performance en general, lo propio de ellas reside en la "comunicación perceptual, directa y viva entre actor y espectador". En suma, posiblemente en esta cualidad de ser artes encarnadas temporal y espacialmente también resida parte de su poder para provocar intensos experiencias y afectos en sus ejecutantes y audiencias.

Considero que esta cuestión de una indexicalidad emotiva más marcada que tiende a reducir o anular la mediación entre el signo y la entidad señalada podría encontrar un correlato explicativo en los hallazgos recientes de la neurofisiología de la percepción musical. Peretz (2009: 111), en una completa reseña sobre el tema, se pregunta si existiría "un circuito corto de la música a las emociones", en tanto "algunas características musicales serían rápida y efectivamente recogidas por una vía subcortical" que alimentarían el sistema cortical. Si bien el sistema límbico tiene un rol fundamental en las emociones, actualmente se postula que "éstas no se confinan allí sino que abarcan regiones corticales y subcorticales" (p. 106). No obstante, "la música puede acceder a estructuras subcorticales que están asociadas con refuerzos primarios", tal es el caso de regiones como "el núcleo accumbens", implicadas "en la respuesta a estímulos de intensa recompensa o motivacionalmente importantes", incluidos "chocolate" y "drogas de abuso"; así, la autora sostiene que la música puede ser tan efectiva como "la comida, la droga y las expresiones faciales", "en inducir respuestas afectivas mediadas subcorticalmente" (p. 107-108). De ahí esta hipótesis sobre el "circuito corto" de la música a las emociones que se plantea desde la neurofisiología, la cual nos permitiría complementar nuestra explicación semiótica y antropológica, sobre

su "eficacia" para actuar como signos indexicales, directos y menos mediados, de emoción.

En la misma línea, es pertinente señalar que los estudios neuroquímicos vienen señalando cómo la experiencia de la percepción musical promueve la liberación de varios mediadores bioquímicos:

> el neurotransmisor dopamina, el cual se cree que desempeñan un papel crucial en la respuesta a los estímulos de recompensa natural [...], está involucrados en el disfrute de la música [...], la dopamina es liberada [...] en sujetos que están escuchando una música agradable [...] Además, se ha mostrado que los estímulos musicales promueven la liberación de endorfinas y los endocannabinoides en el torrente sanguíneo. (Bosso *et al.* 2006: 189).

Finalmente, cuestiones referidas a la acción terapéutica benéfica asociada a la música, que encontramos tanto en el caso toba como en muchos otros rituales, también podrían vincularse al siguiente hallazgo:

> La música también puede producir algunos efectos físicos al inducir la producción y liberación periférica de óxido nítrico (NO) [...]. Puesto que el NO es bien conocido por poseer una función antibacteriana, antiviral e inmunomoduladora, también es posible especular que escuchar música agradable podría ayudar a proteger al organismo contra infecciones bacteriales y virales, la activación inmune y endotelial excesiva, así como los efectos perjudiciales de la hipertensión arterial. (Bosso *et al.* 2006: 189).

Hasta aquí hemos definido ciertos procesos que intervendrían en la percepción musical en general y que explicarían su resonancia en el cuerpo y su efectividad en la generación de emociones. Pasaremos ahora a analizar estos procesos en el caso de las prácticas corporales.

Una de las principales diferencias entre las prácticas corporales cotidianas y las utilizadas en situaciones de representación o performance reside en lo que Grotowski y Barba (citado en Barba y Savarese 1988) denominan "principio transcultural de amplificación". Este principio refiere al gasto de energía requerido para dar peso y proyectar la propia presencia en las técnicas públicas de representación, lo cual se opone a la economía o ahorro de energía de las técnicas corporales cotidianas. En estas últimas, cada persona tiende a utilizar el movimiento o la postura más cómoda, admitida en su contexto, para el fin que se propone. Indiscutiblemente, la medida del "derroche y del ahorro" varía en cada cultura, no obstante, los autores destacan que esta diferencia siempre estaría presente. Desde Laban (1958: 138), podría argumentarse que los movimientos

expresivos que se diferencian de las acciones cotidianas implican un "cambio de énfasis" en alguno de los factores de movimiento –peso, espacio, tiempo, flujo y energía–, por eso, según este autor, la "sensación de movimiento" se transforma "en prominente en situaciones expresivas donde la experiencia psicosomática es de mayor importancia".

La ejecución reiterada de movimientos que implican un peculiar desgaste de energía o un cambio de énfasis en algunos de los factores de movimiento promueve cambios en la materialidad del cuerpo del danzante: suele alterar los ritmos respiratorios, circulatorios y las tonicidades musculares. En este sentido, autores como Wallon (1964) destacaron la profunda interrelación entre tonicidades musculares y emociones, las cuales van conformando una serie de patrones en los cuales los sujetos son socializados desde su nacimiento; y Alexander (en Hemsy de Gainza 1991: 165-167) señaló cómo estas tonicidades responden a las variaciones en el sistema vegetativo, las cuales justamente pueden ser inducidas por la percepción de ritmos diferenciales. Así, una vez más, estimulo musical, corporeidad y emociones evidencian sus profundas interrelaciones.

En suma, si cada lenguaje estético es, parafraseando a Armstrong, "una presencia afectante", "una presentación directa de la dimensión plenamente sensitiva de la experiencia" (Feld 1994: 145), en la experiencia de corporizar la música, transformándola en nuevos gestos y movimientos que trascienden los de nuestra cotidianidad, esa dimensión sensitiva parecería intensificarse; máxime cuando nos situamos en un contexto ritual festivo, en donde las distancias entre actor y espectador se reducen o anulan y en donde la "inmersión" en la performance ya no es sólo a través de la percepción de los cuerpos de los otros sino del propio movimiento corporal, sea ejecutando un instrumento musical, cantando o danzando. Justamente, Bourdieu (1991: 125), en unas de sus definiciones sobre el cuerpo, señalaba que éste tiene la propiedad de "creer en lo que juega: llora cuando mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, anulado así en tanto que tal, lo revive". Así, esta peculiar capacidad del cuerpo de re-actualizar experiencias permitiría comprender esa indexicalidad emotiva más marcada que adscribimos antes a las músicas y ahora también a las danzas.

En los rituales tobas, en los distintos géneros que componen la performance, se aprecia un marcado "desgaste de energía" que los diferencia de los actos cotidianos. El uso del cuerpo durante las prédicas y oraciones se caracteriza por la abundante gestualidad que acompaña el discurso, por la tensión muscular más marcada y por una mayor intensidad en las emisiones vocales y el abundante uso de entonaciones enfatizadoras, tal como sucedía en la narrativa de los antiguos caciques. En el canto y en las ejecuciones musicales también se aprecia una marcada intensidad en el volumen sonoro y en la tonicidad muscular. En lo que respecta a las danzas, implican un considerable desgaste de energía en saltos o

corridas y se realizan durante varias horas, a pesar del calor típico de la región. Por ejemplo, la ejecución de un paso semi-saltado constante como el que realizan los adultos y ancianos suele provocar un efecto de incremento de la propia energía corporal, a través de la estimulación de los ritmos respiratorios y circulatorios, e incluso un aumento de la temperatura corporal. Alejandro Katache, explicándome sobre su danza, hizo la siguiente comparación: "*es como la goma de la bicicleta, cuando infla*" y seguidamente hizo una inspiración profunda y un gesto hacia afuera con sus brazos, como hinchando el pecho, y agregó: "*se hace fuerte con la danza…*".

En conclusión, el ritual involucra performances en las que el movimiento corporal y la voz son llevados a una intensidad notoriamente marcada respecto de la vida cotidiana, provocando cambios concretos en la materialidad de los cuerpos, sensaciones y emociones intensas, las cuales incluso a veces conducen a llantos y/o gemidos. Son justamente esas intensidades las que les indican a los tobas la presencia o el contacto con la fuerza y poder divino (*l´añaGak),* por eso, suele comentarse que, cuando "más cantos y más danzas" hay en un culto, "más gozo, más poder", y "más lindo se pone el culto". En contraposición, la falta de danzas genera apreciaciones negativas y se vincula con la "tristeza", el "aburrimiento", la "debilidad" y la presencia del "pecado" o la "enfermedad". Como nos decía una anciana dancista:

> R: Danzo cuando hay alegría, por la alegría de mi corazón, a lo mejor más cerca de Dios [...], hay espíritu...
>
> Silvia: ¿Y cómo siente el cuerpo?
>
> R: Más livianito, fuerte, cuando no hay gozo, más débil, ese cuerpo, enfermo...

Así los grados de intensidad de las sonoridades y el movimiento corporal operan no solo como íconos o metáforas simbólicas de la presencia/ausencia del gozo, sino que son también sus índices experienciales, conformados a lo largo de las sucesivas performances.

Para comprender cómo el ritual genera estos sentidos y alcanza su eficacia, es necesario analizar la segunda faceta planteada por nuestra hipótesis: cómo estas sensaciones y emociones, que la música y la danza por sí mismas generan, son re-intensificadas al superponerse y replicarse colectivamente en una peculiar fusión perceptiva y mímesis ritual.

La intensificación colectiva: fusión perceptiva, mímesis y creencia ritual

> Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto, una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias ampliamente receptivas a las impresiones externas: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente [...] Surgen gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo, que todavía contribuyen a intensificar el estado que exteriorizan.
>
> Durkheim (1995: 203).

El epígrafe nos recuerda los conocidos planteos de Durkheim acerca de los "estados de efervescencia ritual", inspirados en la naciente psicología de masas de inicios del siglo XX, que fueron retomados luego por las teorías funcionalistas antropológicas. Como puede apreciarse, para el autor, la "puesta en contacto" de los individuos y la amplia "receptividad" de las conciencias y los sentimientos expresados promovían esa "exaltación" colectiva. No obstante, al final de la frase, deja entrever que aquellos gestos y sonoridades, interpretados inicialmente como "exteriorización" de ese estado de "exaltación", también "contribuyen" a intensificarlo. Justamente, los desarrollos más recientes de los estudios de la performance, tal como se aprecia en los últimos trabajos de Turner (1992), Schechner (2000) o Tambiah (1984), permitieron destacar la capacidad de las expresiones estéticas para generar estados emocionales específicos y no sólo para "expresarlos"; de esta manera, se comenzaron a confrontar las concepciones dualistas tradicionales, en las que se tendía a segmentar un estado emocional, psicológico o socio-cultural, de su "expresión", "exteriorización" o "reproducción" a través de la corporalidad.

Por eso, nuestra comprensión actual de estos estados emocionales característicos de los rituales festivos no puede limitarse a explicaciones basadas solamente en operaciones mentales de identificación y sugestión colectiva o en meras catarsis, pero tampoco, en aquellos planteos más reciente que, si bien reconocen las emociones como productos culturales, les adscriben un carácter fundamentalmente "discursivo", que sería luego "reproducido en los individuos en la forma de experiencia corporizada" (Feld 1996: 97). Por el contrario, se trata de recuperar en nuestros análisis el rol de la intencionalidad y agencia corporal en la creación de la experiencia emocional, y para ello, consideramos de utilidad retomar la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, pues su punto de partida es la experiencia vivida, perceptiva y motriz, del ser-en-el mundo.

Para este autor, toda percepción constituye un acto preobjetivo o pre-reflexivo en el que se evidencia una "comunión" entre el ser y el mundo percibido, y en el cual no existe aún la diferenciación entre sujeto y objeto, ni tampoco entre las diferentes sensaciones percibidas, pues nuestra percepción, en este estrato originario del sentir, es "sinestésica" (Merleau-Ponty 1993: 228). Los fenómenos perceptivos y motrices implican una peculiar comprensión del mundo a través de la propia corporalidad, la cual "tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una 'función simbólica' u objetivante" (Merleau-Ponty 1993: 158). Nuestra relación práctica con el mundo no se da en términos de un "yo pienso", sino de un "yo puedo" (p. 154), a la manera de un "arco intencional" que nos "proyecta" hacia el mundo (p. 153). Así, la motricidad es nuestra "intencionalidad" originaria, pues mover el cuerpo "es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la solicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna" (p. 156). Es sólo a partir del pensamiento reflexivo que nos escindimos como sujetos frente a un mundo y, por ejemplo, podemos distinguir las diferentes sensaciones y objetivar aquel mundo experiencial.

Desde esta perspectiva, podríamos sostener que la "comunión" o "conexión" perceptiva que se genera en una performance ritual en principio obedecería a este *modus operandi,* común a toda percepción cotidiana, sin embargo, lo que la diferencia es la peculiar intensidad del mundo que allí es percibido. Como vimos, esto se evidencia en la presencia afectante, sensorial y emotiva, de los lenguajes estéticos del ritual, pero también, agregaría, en la peculiar "redundancia" que éstos involucran, a partir de su replicación colectiva entre los performers y de su "fusión" o superposición (Tambiah 1984). La replicación colectiva involucra los conocidos fenómenos de mímesis y empatía, tradicionalmente asociados al ritual. Taussig (1993: 25), en cierta consonancia con los planteos fenomenológicos, nos advierte que la mímesis, como facultad humana, no implica solamente una copia o imitación, "sino una conexión palpable, sensorial, entre el cuerpo del sujeto que percibe y lo percibido [...], una fusión del objeto de percepción con el cuerpo del que percibe y no sólo con el ojo de la mente"; asimismo, señala que el "poder mágico de la replicación" reside en que la "representación comparte o toma poder de lo representado" (p. 2). También Bourdieu destacó la importancia de la capacidad mimética de los cuerpos en el ritual:

> La eficacia ritual podría encontrar su origen en el poder sobre los otros que proporciona, y especialmente, sobre su cuerpo y su creencia, la capacidad colectivamente reconocida de actuar sobre los montajes verbomotores más profundamente ocultos, ya sea para neutralizarlos, ya para reactivarlos haciéndolos funcionar miméticamente. (1991: 118).

Reconstruyendo entonces nuestra argumentación, encontramos que la percepción de las intensidades de una performance ritual sería capaz de impulsar al performer a fusionarse perceptivamente con estas intensas presencias afectantes y, en algunos casos, a replicarlas miméticamente, y esta conexión provocaría una potenciación de las sensaciones y emociones sentidas en el cuerpo propio, cargadas de una fuerte emotividad. En los rituales tobas del Evangelio, se aprecia cómo las ejecuciones instrumentales de los jóvenes, los cantos, oraciones y expresiones enfáticas, los gestos intensos y las danzas, tienden a superponerse y replicarse entre sí, con una intensidad creciente, y es en estos momentos, donde este potencial mimético y empático se hace más patente. Así, por ejemplo, los performers suelen señalar que la capacidad de la danza para generar el *gozo* no se restringe sólo al propio danzante, sino que también afecta a quienes la perciben: un dancista me explicaba "a través de mi danza, el que está debilitado puede sentir gozo"; o un joven músico, que "sin las danzas en la iglesia, cuando nosotros hacemos una reunión sin esto, a veces hasta nosotros no tenemos fuerza"; también un pastor decía que "si no hay danzas es pesado, llega el sueño, bajan las fuerzas [gesto con los brazos hacia abajo], con la música me viene el ánimo, cuando danzan los hermanos; cuando no hay danza, será que estoy solo, triste...". O un predicador también acotaba:

> más usted ve en público, el público se levanta y grita y es más fuerte, más ánimo, ponele si yo estoy predicando, en el público, y se levanta, aplaude, yo tengo más ánimo, el ánimo de él contagia, entonces pone más ánimo, más fuerte, entonces usted no se da cuenta, bueno, ese es así, como que se contagia la fuerza, igual siempre he visto el músico, cuando la chica como se gozaba, saltaba, ahí empezó bailar ya, con toda la música.

La palabra toba *nawoga*, traducida como "contagio", suele utilizarse para caracterizar este poder mimético de la música y la danza en el ritual evangélico; asimismo, es la que describía las relaciones de contagio entre el cuerpo y el medio natural y social que lo rodea, especialmente en los tabúes de menstruación y embarazo y en otras prácticas rituales antiguas, como las escarificaciones de los cazadores o los paquetes de magia amorosa (Citro 2009: 197-199, 312-315). Así, estos "contagios" develan una interesante continuidad en los modos en que operan la eficacia de estos diferentes rituales.

Es importante recalcar que este tipo de intensidades sensorio-emotivas y "contagios" sólo serán posibles cuando el fiel haya sido socializado en la performance ritual y, como sostiene Csordas (1993), en los "modos somáticos de atención" que éstos involucran, pues sin esa reiteración performativa, sin este habitus compartido, el ritual no podría alcanzar su eficacia. Así, por ejemplo, un nuevo participante del ritual del Evangelio, a través de la percepción sinestésica de los testimonios, músicas y danzas de los otros participantes, comienza identificando las sensaciones

y emociones que estas provocan así como la "fortaleza" y "salud" que proveen, hasta que llegará un día, en que él o ella empezarán a "sentir algo", a emocionarse, y vivenciará el gozo. Justamente, la experiencia de iniciación en el gozo muchas veces opera como detonante de la conversión, y al relatarla, los participantes suelen enfatizar en el término "sentir": se siente la música, el ritmo o incluso la palabra bíblica que va activando una "imaginación corporizada" (Csordas 1993) sobre el gozo, tal es el caso de las narrativas que lo describen como el "fuego" del Espíritu Santo y aluden al "calor" que este provoca. La mimesis del ritual es tal, que el "gozo" a menudo solo puede ser sentido en el transcurso de prácticas rituales en las que las horas acumuladas de danzas y cantos suelen generar sensaciones corporales de calor intenso. Como acertadamente sostuviera Bourdieu (1991: 154), "en tanto práctica performativa que se esfuerza por hacer ser lo que ella hace o dice, el rito, en más de un caso solo es, efectivamente, una mímesis práctica del proceso natural que se trata de facilitar".

Veamos un fragmento del relato de Noemí, una dancista adulta, quien al preguntarle si podía explicarme sobre el *gozo*, me contestó:

> Noemí: Para mí es muy difícil explicar, porque por ejemplo nosotros tenemos fe, cuando oramos dentro de la iglesia y SENTIMOS, se SIENTE el gozo, a veces no nos dimos cuenta que estamos danzando, cuando nos dimos cuenta y ya estamos danzando...

Noemí, al igual que lo hicieron otros fieles, nos relata cómo "sin darse cuenta" comienza a danzar y sentir el gozo, evidenciando así que esta práctica no depende tanto de un acto de conciencia voluntario, sino más bien de una percepción sinéstesica, de un "sentir" global que la impulsa al movimiento con los otros. Se trata de una experiencia intersubjetiva e intercorporal (un "nosotros" que se siente "dentro de la iglesia") que implica una fusión perceptiva pre-objetiva así como una intencionalidad del performer, aunque es una intencionalidad, fundamentalmente, corporal ("difícil de explicar", "no nos dimos cuenta") y empática.

En suma, en este proceso de comenzar percibiendo a los otros performers, a sentir el gozo en el cuerpo propio y "creer", intervienen: la percepción sinestésica preobjetiva, las intensidades emocionales y el poder indexical de las músicas, la capacidad de las corporalidades actuantes para mimetizarse empáticamente con otras (e incluso re-actualizar y hacer presente experiencias pasadas) y la ideología religiosa-cultural. En efecto, es esta experiencia intersubjetiva de intensidades sensoriales y emotivas la que es significada o, para retomar los términos de Csordas (2008), "auto-objetivada", a través de categorías religiosas-culturales específicas: en el Evangelio, como un contacto más cercano o comunión con lo divino, con el poder de Dios y el Espíritu Santo, que genera fortaleza y salud. Así, en este caso, es esta experiencia de intensidad extra-cotidiana la que le confiere su carácter de

"alteridad", en tanto rasgo característico de toda experiencia religiosa, según ha sido propuesto por Csordas (2004). Retomando a Blacking (1990: 217), agregaría que estas experiencias vividas en la performance operan también cognitivamente, como "vías de conocimiento", pues se constituyen en un camino "experimental" para "conocer" y "probar" las creencias: los tobas se prueban a sí mismos la existencia del poder divino, pues pueden "sentirlo", percibirlo corporalmente en el ritual.

Para concluir, quisiera señalar que estas cuestiones vinculadas a los fenómenos de percepción, empatía y mimesis, en los últimos años, han recibido un renovado interés en las neurociencias. Especialmente a partir de los años ´90, muchos de estos estudios se han dedicado a intentar demostrar la existencia en los humanos de lo que se conoce como "*Mirror Neurons*" o neuronas espejo: se trataría de conjuntos de neuronas que "incrementan su actividad durante la ejecución de ciertas acciones" y también "mientras se escucha o ve las acciones correspondientes siendo ejecutadas por otros" (Keysers 2010: 971). Así, por ejemplo, cuando observamos una acción realizada por los demás,

> nuestro sistema motor se activa *como si* nosotros estuviéramos ejecutando la misma acción [...] De hecho, estas simulaciones motoras internas conducen a estados compartidos entre el sí mismo y los otros y pueden permitirnos comprender directamente el significado de las acciones de los otros sin una mediación reflexiva explícita. (Avenanti y Aglioti 2006: 241).

Por otra parte, algunos estudios sugieren que las regiones cerebrales involucradas en la experiencia de emociones y sensaciones son también reactivadas mientras vemos esas emociones y sensaciones en los demás (Avenanti y Aglioti 2006: 242, Keysers 2009: 972).

En síntesis, los actuales modelos neurocientíficos sobre la empatía

> postulan que un determinado estado motor, perceptivo o emocional de un individuo activa las correspondientes representaciones y procesos neuronales en otro individuo observando aquel estado [...] Así, un mecanismo básico en la experiencia empática puede implicar la transformación de la información visual en tercera persona sobre los demás, en representaciones corporales en primera persona. (Avenanti y Aglioti 2006: 242).

Si bien estos hallazgos han sido objeto de gran entusiasmo por muchos neurocientíficos, algunos críticos más recientes señalan sus dudas acerca de las especulaciones de las que han sido objeto (Dinstein *et al.* 2008, Hickok 2009). No obstante, se trata de un campo de investigación en pleno desarrollo, que

permitiría comenzar a entender el correlato orgánico de los fenómenos de empatía y mimesis que, desde hace tanto tiempo, han llamado la atención de las ciencias humanas, y que en nuestro caso vemos operar en la eficacia ritual.

Reiteración del placer y docilidad del poder ritual

Pasemos ahora a analizar nuestro último punto: la relación entre placer, docilidad y poder. En músicas y danzas rituales ejecutadas sin imposiciones contra el propio deseo o voluntad, tal como acontece entre los tobas, la asociación con sensaciones y sentimientos vinculados al placer es característica. De hecho, como vimos, esto se aprecia en la propia definición del *ntonaGak* como experiencia placentera, de intensa alegría y gozo. Para comprender este placer o satisfacción que la experiencia del danzar suele generar, la perspectiva psicoanalítica ofrece algunas hipótesis, en especial en lo que atañe a las nociones de pulsión y sublimación. Si bien se trata de conceptos complejos que incluso plantean ambigüedades y transformaciones dentro de la teorías psicoanalíticas, en un trabajo anterior (Citro 2009: 237), he argumentado que las danzas probablemente constituyan una de las prácticas estéticas en las que el proceso de "derivación" o "desviación" de lo pulsional, característico de la sublimación artística, tiende a ser menos marcado, en tanto el "objeto" de esa energía o "empuje" que parte "desde el cuerpo" en búsqueda de la satisfacción no deriva hacia otros canales expresivos no corporales, ni tampoco se dirige a un objeto o cuerpo exterior, sino que se despliega a través del movimiento en el cuerpo propio.

Asimismo, he señalado que, en las definiciones freudianas, la satisfacción-placer no provendría solamente de la "supresión del estímulo" o "descarga total" de la tensión originadora de la pulsión, sino también de "experiencias de incremento placiente del estímulo y de asir esa diferencia entre un más y un menos de tensión", en tanto sensaciones que se inscriben en el cuerpo con un orden temporal, un ritmo específico (Citro 2009). Justamente, danzar, por la misma dinámica de todo movimiento corporal, implica la puesta en marcha de procesos de tensión-relajación tónica, generalmente acompañados de la dinámica de inspiración-exhalación, de resistir-ceder a la fuerza gravedad, que adquieren un ritmo y estructuración peculiar en cada tipo de danza, y estos procesos suelen asociarse con experiencias de un incremento placiente del estímulo. Como decían mis interlocutores tobas, refiriéndose al estilo *in crescendo* característico de sus performances: "*más música, más danza, más gozo*". Así, en el caso toba, el goce que proveen la danza y la música parecería ser uno de los fundamentos experienciales sobre el cual se erige el gozo en tanto significante evangélico. Por eso, así como la tristeza enferma el cuerpo, este peculiar goce corporal, significado como un contacto con el Espíritu Santo, sería capaz de curarlo.

Quisiera agregar que esta relación con lo pulsional también estaba presente, de diversas maneras, en las interpretaciones tobas. Por ejemplo, en el discurso evangélico pentecostal, si bien se diferencia el gozo de "la carne" y el del "espíritu", también se tiende a compararlos y a plantear ciertas similitudes. El relato de otro joven músico toba, Santiago, es elocuente:

> Hay muchos que quieren gozarse tomando bebida alcohólica, pero ese gozo viene de la bebida, no viene de Dios. Por ejemplo, quieren olvidar las penas, la tristeza, la amargura y empieza a comprar un vinito, se emborracha. Pero en cambio los creyentes no se emborrachan con la bebida alcohólica, ellos se entregan a Dios completamente y ya están libres de su culpabilidad y empiezan a sentir ese gozo [...] Los coritos parecen que son ingredientes que se agregan para mezclar esa libertad que siente la persona. Esos coros, cuando interpreta la música, la persona siente que hay un vacío que tiene que llenar y por medio de los músicos, más fuerza para seguir el Evangelio y cuando termina el culto se siente feliz y ya no siente esa tristeza, porque hay uno que reemplaza esa tristeza...

Como dice Santiago, el vacío y la tristeza son reemplazados por la música y la danza, por aquella sensación de "llenarse" con esa fuerza que, para él, proviene de Dios. Algunos intentarán llenarse con el alcohol o con el baile "del mundo", pero para los evangelios éstas son alegrías pasajeras que además conllevan desventajas, como las peleas que pueden ocasionar o los gastos que demandan. Estas últimas características son importantes de subrayar, pues si bien los creyentes insisten en el origen disímil del gozo de Dios y el del mundo, al hacerlo enfatizan en estas cuestiones más pragmáticas y no tanto en aquellos juicios de carácter moral sobre su supuesto carácter pecaminoso.

Finalmente, en relación con la comparación del *gozo* evangélico con el de la sexualidad, encontramos también algunas evidencias, aunque bastante invisibilizadas por el discurso evangélico. Un joven músico del evangelio, al que pude consultar sobre este tema, recordó la prédica de un anciano:

> Y dio una comparación del gozo del anciano […] que tarda mucho en tener ese gozo, tiene sus coros predilectos […] Y bueno, comparó... de las edades, la de una jovencita de 15 años y de un viejo, que si se le colocara, o sea se le llevara a un lugar en la cama, se debían, eh… la, la calentura que tiene la jovencita y la del anciano y el resultado es que el anciano sí o sí va a tener resultado positivo de ese contacto que tiene con la jovencita, va a hacer despertar, despierta éso y eso es lo que más o menos, lo que más o menos se hace con los coros de la iglesia que debe tener jóvenes que están despiertos, bien, así con mucho ánimo. Bueno

> es así más o menos el relato que él hizo, la comparación de eso, de la calentura de la jovencita y la del viejo, que da un buen resultado eso.

El gozo sexual y el gozo espiritual no aparecen aquí como mundos inconmensurables; por el contrario, la metáfora del encuentro sexual es la que permite mostrar la conjunción de las prácticas necesarias para que el ritual sea eficaz y, en este caso, para que los ancianos dancistas alcancen su gozo gracias al ánimo de los jóvenes, manifiesto en sus prácticas musicales.

Ya Turner (1980: 33) señalaba que los rituales, a través de sus símbolos, producían una yuxtaposición de "lo orgánico con lo social" que ponía las normas éticas y sociales en contacto con fuertes estímulos emocionales ligados a imágenes fisiológicas, y era esta yuxtaposición la que hacía que las normas, en tanto lo "obligatorio", se tornen "deseables". No obstante, más que el simbolismo fisiológico que involucra el estado de gozo, lo que nos ha interesado interesa indagar aquí es en los actos rituales, en las sensaciones y emociones que generan las performances musicales y corporales, y que hacen que lo "obligatorio", en este caso la creencia en el poder divino del Dios cristiano, con todas las normas éticas de conducta que implica, se hagan "deseables".

Bourdieu (1991: 118) advirtió que las utilizaciones de la danza y el canto en los rituales tendrían la función de "sugerir pensamientos y sentimientos" a través de "la ordenación rigurosa de las prácticas, la disposición regulada de los cuerpos, y en particular, de la expresión corporal del afecto". Así como Foucault caracterizó las "disciplinas" que crearon los "cuerpos dóciles" en los espacios institucionales del capitalismo, considero que también existiría otro tipo de docilidad basado, sobre todo, en esa "expresión corporal" y, agregaría, performativamente reiterada, de "los afectos" y emociones. A diferencia de aquella docilidad creada a partir de procedimientos rutinarios y desapasionados que se inscriben en los cuerpos, nos hallaríamos ante un procedimiento que, a través de la reiteración del placer y la emoción que dominan en un contexto ritual festivo, esto es, de las intensidades sensorio-emotivas, crea otros cuerpos dóciles, en este caso, a determinadas creencias. Bourdieu (1993: 120) expresó la importancia "del sufrimiento infligido al cuerpo" en la eficacia de los ritos de iniciación, tal vez esta relación no sólo se restrinja a los casos en que lo corporal genera intensidades sensoriales y emotivas asociada al dolor, quizás también se adhiera con más fuerza a otras creencias rituales cuando éstas impliquen ciertos estados de placer y satisfacción infligidos al cuerpo, cuando el goce de la danza y la música puede sentirse. En este sentido, cabe recordar que algunos de los últimos trabajos de Foucault, aunque abocados a otros campos de estudios, contribuyeron a destacar cómo las relaciones de poder también operan "induciendo placer", pues como sagazmente señala, si el poder "solo dijera no", si fuera esencialmente "represivo", nadie le obedecería (Foucault 1979: 182).

En una completa reseña sobre los estudios del ritual, Kelly y Kaplan (1990: 140) señalan que autores como Combs y Shilling o Bourdieu enfatizan en "la imagen e inscripción corporal" como una de las formas por las cuales el ritual crea y sostiene la adhesión de sus partícipes, pero les critican que ello "no distingue al ritual de otras actividades", pues "el poder especial del acto ritual" residirá "en la falta de independencia asegurada para el participante ritual". Si bien coincido con la importancia de esta "falta de independencia" como elemento característico del ritual, lo cual en nuestra argumentación se corresponde con la fusión perceptiva y mímesis que éste promueve, considero que la inscripción o experiencia corporal que produce el ritual sí lo distingue de otras actividades, pues, como he argumentado, implica peculiares intensidades sensoriales y emotivas (sean placenteras en los rituales festivos o dolorosas en los de iniciación), diferentes a las de la vida cotidiana, y es justamente a partir de la fuerza de estas experiencias que los sujetos se tornarían dóciles y quedan ligados, corporal, afectiva y reflexivamente, a la práctica ritual.

Reflexiones finales

Como corolario del análisis, cabe advertir que estas argumentaciones no deberían confundirse con una interpretación meramente sensorialista (desde la fenomenología y la psicología) y organicista (desde la biología); a lo que sí apuntan, en cambio, es a incorporar la experiencia vivida del cuerpo y lo que hoy sabemos sobre su funcionamiento orgánico, como parte explicativa de la eficacia ritual, enriqueciendo así las teorías socio-antropológicas que destacan sus aspectos simbólico-culturales e ideológicos así como las relaciones sociales y de poder involucradas.

Una reflexión antropológica sobre las performances que intente revalorizar el rol de las corporalidades, en sus aspectos sensoriales y motrices, no podría eludir el hecho de que aquello que denominamos cuerpo humano nos remite a la existencia de una cierta materialidad orgánica y a veces también de experiencia sensoriales y emotivas, en muchos casos compartidas. Como sostuve en un trabajo anterior (Citro 2009: 39), este hecho, antes que dividirnos en ciencias aisladas y opuestas entre sí, podría constituirse en una "estimulante paradoja" que nos lleve a reflexionar sobre aquellos rasgos constitutivos que, a pesar de la reconocida diversidad cultural de los cuerpos y de sus variaciones según los sexos y edades, nos permiten seguir hablando de *nuestros cuerpos,* como un fundamento existencial compartido. En conclusión, pensamos que esta paradoja es insoslayable al momento de reflexionar sobre nuestra existencia encarnada, y es ésta la que nos ha impulsado a intentar estos diálogos interdisciplinares sobre la eficacia ritual en y desde los cuerpos.

Referencias citadas

Avenanti, Alessio y Salvatore Aglioti. 2006. "The Sensorimotor Side of Empathy for Pain". En: Mauro Mancia (ed.). *Psychoanalysis and Neuroscience*. pp. 235-256. Milan: Springer-Verlag Italia.

Bajtín, Mijail. 1994. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Buenos Aires: Alianza.

Barba, Eugenio y Nicola Savarese. 1988. *Anatomía del Actor*. México: Gaceta-International School of Theatre Anthropology.

Blacking, John. 1990. Performance as a Way of Knowing: Practical Theory and the Theory of Practice in Venda Traditional Music-Making. En: XIV Congresso Della Societa Internazionale Di Musicologia, Torino. *Atti*… Torino: EDT.

Bosso, Marianna *et al*. 2006. Neurophysiology and Neurobiology of the Musical Experience. *Functional Neurology*. 21 (4): 187-191.

Bourdieu, Pierre. 1993. "Los ritos como actos de institución". En: Julián Pitt-Rivers y John Peristiany (eds.). *Honor y Gracia*. pp. 111-123. Madrid: Alianza.

_____. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes: travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2003. "Cuerpos significantes: una etnografía dialéctica con los toba takshik". Tesis doctorado de antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

_____. 2001. Entre el "shamán, el gaucho, el astrólogo, el psicólogo..." y el bibliotecario: Retóricas del poder entre los qom. *Relaciones*. (16): 73-96.

_____. 1997. "Cuerpos festivo-rituales: un abordaje desde el rock". Tesis licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Citro, Silvia y Adriana Cerletti. 2009. Aboriginal Dances were Always in Rings... Music and Dance as a Sign of Identity in the Argentine Chaco. *Yearbook for Traditional Music*, v. 41, p. 138-165, Canberra, International Council for Traditional Music,

Citro, Silvia *et al*. 2011. "Diálogos heterodoxos sobre el habitus: Bourdieu, Damasio y los nuevos desafíos para pensar el cuerpo". En: X Congreso Argentino de Antropología Social. Buenos Aires.

Cordeu, Edgardo. 1969. Aproximaciones al horizonte mítico de los Toba. *Runa*. 12 (1-2): 67-176.

Csordas, Thomas. 2008. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: UFRGS.

_____. 2004. Asymptote of the Ineffable. *Current Anthropology*. 45 (2): 163-85.

_____. 1993. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*. 8 (2): 135-156.

Damasio, Antonio. 2008. *El error de Descartes*. Buenos Aires: Drakontos,

Dinstein, Ilan *et al*. 2008. A Mirror up to Nature. *Current Biology*. 18 (1): 13-18.

Durkheim, Emile. 1995. *Las formas elementales de la vida religiosa (1912)*. México: Diálogo Abierto.

Feld, Steven. 1996. Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place. In: FELD, Steven; BASSO, Keith (Eds.). *Senses of Place*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, p. 91-136.

_____. 1994. "Aesthetics as Iconicity of Style". En: Charles Keil y Steven Feld (eds.). *Music Grooves*. pp. 109-150. Chicago: The University of Chicago Press.

Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

Grotowski, Jerzey. 1970. *Hacia un teatro pobre*. México: Siglo XXI.

Hemsy De Gainza, Violeta. 1991. *Conversaciones con Gerda Alexander*. Buenos Aires: Paidós.

Hickok, Gregory. 2009. Eight Problems for the Mirror Neuron Theory of Action Understanding in Monkeys and Humans. *Journal of Cognitive Neurosciences*. 21 (7): 1229-1243.

Kelly, John y Martha Kaplan. 1990. History, Structure and Ritual. *Annual Review of Anthropology*. (19): 119-150.

Keysers, Christian. 2010. Mirror Neurons. *Current Biology*. 19 (21): 971-973.

Laban, Rudolph. 1958. *El dominio del movimiento*. Buenos Aires: Fundamentos.

Lévi-Strauss, Claude. 1986. *Mitológicas*: *lo crudo y lo cocido I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mauss, Marcel. 1979. Las técnicas del cuerpo. En: Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. pp. 337-356. Madrid: Tecnos.

Merleau-Ponty, Maurice. 1993. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.

Miller, Elmer. 1979. *Armonía y disonancia en una sociedad*: *Los Tobas argentinos*. México: Siglo XXI.

Nietzsche, Friedrich. 1997. *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza.

Peretz, Isabelle. 2009. "Towards a Neurobiology of Musical Emotions". En: Patrick Juslin y John Sloboda. *Neuropsychology*. pp. 99-126. Oxford: Oxford University Press.

Schechner, Richard. 2000. *Performance: Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas-UBA.

Sousa Santos, Boaventura de. 2009. *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO.

Tambiah, Stanley. 1984. "A Performative Approach to Ritual". En: Stanley Tambiah (eds.), *Culture, Thought and Social, Action*. pp. 123-166. Cambridge: Harvard University Press.

Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses,* New York-London: Routledge.

Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

_____. 1992. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj.

Turino, Thomas. 1999. Signs of Imagination, Identity, and Experience: A Peircian Semiotic Theory for Music. *Ethnomusicology*, v. 43, n. 2, p. 221-255, Illinois: University of Illinois Press.

Wallon, Henri. 1964. *Del acto al pensamiento*. Buenos Aires: Lautaro.

Wright, Pablo. 1997. "'Being-in-the-dream' Postcolonial Explorations in Toba Ontology". PH D Dissertation, Department of Anthropology, Temple University.

Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino[1]

Silvia Hirsch[2]

"Porque creo que los hombres no le dan mucha importancia a las mujeres, pero hay mujeres que mantienen a su hogar", me comentó Fany en una entrevista que le realicé en junio del 2005, en la comunidad de Yacuy. Se refería al hecho que las mujeres de su comunidad tienen un rol predominante en la economía de la familia, pero esto no es reconocido por los hombres.

---

1 Publicación original: Hirsch, Silvia. 2008. "Maternidad, trabajo y poder. Cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino". En: Silvia Hirsch (comp.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos. Agradecemos a Silvia Hirsch su autorización para republicar este artículo, que integra una compilación de su autoría.
El capítulo del libro *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (2008) que compiló la misma autora, forma parte del campo de los estudios de género y antropología y en particular de los estudios sobre mujeres indígenas que emergen fuertemente desde fines de los años noventa. El volumen contiene capítulos de varias antropólogas y un antropólogo que investigaron temas vinculados a la sexualidad, la reproducción, la cultura material, el trabajo y el cuerpo en comunidades indígenas, y que abrevan en la creciente producción académica anclada en las teorías feministas en relación a la antropología. Posterior a la publicación del libro, Hirsch comenzó a investigar sobre salud sexual y reproductiva en comunidades indígenas y su vínculo con las políticas de salud pública. También trabajó sobre la profesionalización de mujeres indígenas en el campo de la salud y la educación, indagando en las formas y vías por las cuales las mujeres ingresaron a la esfera pública y laboral, fuera y a veces lejos de sus comunidades, las formas de agencia que desarrollan en estos procesos y cómo esas formas inciden en las relaciones interétnicas. Las investigaciones de la autora abordan el género de manera transversal, examinando la construcción de identidades en zonas de frontera, los procesos de ruralización y construcción de nuevas comunidades y la implementación de educación intercultural bilingüe. Complementar con secciones 3 (E. Hermitte y C. Herrán, L. Bartolomé), 6 (G. Karasik), 7 (L. Bergesio y N. González), 12 (A. Siffredi) y 14 (P. Wright).

2 Centro de Estudios en Antropología, Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín.

Cuando comencé a realizar trabajo de campo entre los guaraníes de Salta en 1985, lo primero que llamó mi atención fue la capacidad de las mujeres de generar recursos económicos, de adaptarse a los vaivenes de la economía, además de ocuparse de todas las tareas de domésticas y algunas agrícolas. Fue inmediata la comparación con las mujeres guaraní-isoseñas de Bolivia, con las cuales yo había convivido en otra investigación de campo. Menciono esta comparación dado que los guaraníes[3] del norte argentino en su mayoría provienen del sur de Bolivia y, en particular, los de la comunidad de Yacuy –en la cual está basada esta investigación– son descendientes de los guaraníes del Isoso, con los cuales aún mantienen lazos de parentesco.

En el Isoso, las mujeres se dedicaban a las tareas domésticas, a la agricultura en particular, a la cosecha, a la producción de tejidos para la venta, y, en menor escala, a la pesca y recolección de frutos del monte. Sin embargo, las mujeres no salían a trabajar fuera del hogar e interactuaban poco con sus vecinos criollos y las mujeres mayores no hablaban castellano. A partir de mediados de la década del ochenta y como resultado de las luchas por los derechos de los pueblos indígenas, el proceso de consolidación de organizaciones indígenas de las tierras bajas y los vínculos con organizaciones no gubernamentales, las mujeres isoseñas comenzaron a formar sus propias organizaciones y a comercializar más activamente sus tejidos artesanales. Estos procesos, por un lado, generaron cambios en la representación y en la participación de la mujer en la esfera política y por el otro modificaron –aunque en menor grado– las relaciones de género, ayudando a garantizar una mayor autonomía a las mujeres, la posibilidad de acceso a la educación y una creciente participación en la toma de decisiones.

Al comenzar a hacer trabajo de campo en comunidades guaraníes de la provincia de Salta, fue notable observar el rol que tenían las mujeres en la venta del producto agrícola y el comercio en general y su capacidad para desarrollar estrategias para mantener a sus familias. Era notorio también, que si bien las mujeres se desenvolvían con autonomía en lo económico, no participaban en las asambleas de la comunidad y no tenían acceso a cargos políticos (Hirsch 2005). Las mujeres explicaban que su falta de participación se debía a que no sabían hablar bien en público o en castellano como para hacer trámites y diligencias fuera de la comunidad, a que no se sentían capacitadas para cargos de liderazgo, o que lo hombres eran quienes ocupaban en espacio público y que "ésa era la costumbre".

En la última década, las mujeres han comenzado a acceder a la educación secundaria y terciaria y a tomar decisiones que involucran cambio y mayor participación. Sin embargo, las prácticas culturales y el discurso entorno a los roles de género y

3 La investigación para mi tesis doctoral fue llevada a cabo entre 1986 y 1988, y financiada por la Interamerican Foundation.

la construcción de la femineidad en la sociedad guaraní, obstaculizan algunos de estos procesos de cambio. Es decir que, por un lado, las mujeres demuestran autonomía económica y en la toma de decisiones y, por el otro, las construcciones culturales en torno a los roles de género limitan las acciones de las mujeres, por lo cual se evidencian tensiones entre las representaciones de cómo debe ser una mujer guaraní, las tareas que debe cumplir según los hombres, y las tareas, actividades y decisiones que toma y ejerce en la vida cotidiana. Esta tensión responde a que, en las últimas cuatro décadas, las mujeres han respondido de múltiples maneras a los cambios socioeconómicos de la región y, por ende, se han insertado de una manera sostenida en el comercio tanto de la comunidad como de las ciudades aledañas.

Este artículo está basado en trabajo de campo llevado a cabo a lo largo de dos décadas de investigación, de visitas, observaciones, entrevistas y conversaciones con mujeres guaraníes de varias comunidades de la provincia de Salta. El objetivo es ahondar en las experiencias de cambio, y en las estrategias a las cuales han recurrido las mujeres para sostener a sus familias. Este trabajo indaga en la construcción del sentido de agencia de dos generaciones de mujeres en Yacuy, para lo cual me centraré en la maternidad, el trabajo, y la toma de decisiones en la familia.

Asimismo, enmarco esta temática en las relaciones de género y en cómo se jerarquizan los espacios ocupados por hombres y mujeres. ¿De qué manera compatibilizan las mujeres el trabajo fuera de la casa con la crianza de sus hijos? ¿Sienten las mujeres que han cambiado las relaciones y representaciones de género como para darles una mayor capacidad de agencia? ¿Qué diferencias viven las mujeres de dos generaciones distintas? Las mujeres guaraníes son activas actores sociales que han recurrido a múltiples estrategias para adaptarse a los cambios económicos y sociales del país, se observa entre ellas una notable capacidad de agencia y acción.

Según Ahearn agencia "se refiere a la capacidad socio-culturamente mediada de actuar, es decir que toda acción está mediada por lo sociocultural en su producción e interpretación" (2001: 112). Esta autora sugiere que lo importante es preguntarse cómo la gente percibe sus acciones y si le atribuye responsabilidad por los eventos a los individuos, el destino, las deidades o a otras fuerzas animadas u inanimadas. Siguiendo esta línea propongo escuchar las voces de las mujeres guaraníes, cómo construyen su capacidad de actuar y cómo ven estos cambios a nivel generacional.

En la primera parte de este artículo, presento una breve descripción etnográfica de los guaraníes de Salta y una reseña de las etnografías que han abordado una descripción de la mujer guaraní, comenzando por los primeros relatos de misioneros franciscanos del siglo XIX. En la segunda y tercera parte abordo el

tema de la maternidad, el trabajo y la toma de decisiones, y cómo se articulan para dar sentido a la vida de dos generaciones de mujeres.

Mujeres guaraníes: breve reseña antropológica

Los guaraníes[4] de Salta, conocidos también como chiriguanos, pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní y, originalmente, son el resultado de la fusión de los guaraní con los chané, que se asentaron en los actuales departamentos de Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca en Bolivia. Los fundadores de Yacuy y de otras comunidades asentadas a lo largo de la ruta nacional 34, en el departamento San Martín, en la provincia de Salta y también en Jujuy, migraron desde Bolivia al noroeste argentino desde fines del siglo XIX y principios del XX para trabajar en los ingenios azucareros, los aserraderos y las fincas del entonces próspero noroeste argentino.

Un gran contingente inmigró posteriormente procedente del Paraguay, donde permaneció preso durante la guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-1935). Estas oleadas migratorias que inicialmente fueron temporales, se tornaron permanentes y, en ellas, se trasladaba la familia completa. Los guaraníes han sido tradicionalmente agricultores que complementaban su alimentación con caza y recolección, pero la base de su economía ha sido la producción de maíz, mandioca, zapallo, frijol y algunos frutales. Las comunidades guaraníes de Salta son en su mayoría rurales, si bien hay aproximadamente cuatro comunidades periurbanas; en las comunidades rurales la gente se dedica a la agricultura, el trabajo estacional y algunos empleos permanentes en la municipalidad o en las empresas petroleras, sísmicas y agrícolas.

La bibliografía etnográfica sobre los guaraníes es extensa, en particular para el caso de Bolivia, sin embargo, las publicaciones acerca de la mujer son escasas. Las primeros observaciones etnográficas sobre la mujer guaraní (o chiriguana como es denominada en la literatura) fueron realizadas por los sacerdotes franciscanos, quienes desempeñaron tareas de evangelización en el sur de Bolivia. Estos recalcaron que las mujeres trabajaban arduamente en los menesteres domésticos, y que eran maltratadas y vivían en una situación de subordinación frente al hombre (Giannechini 1898, de Nino 1912). El Padre Giannechini, sacerdote franciscano –quien fuera cura conversor y viviera entre los chiriguanos de Bolivia por más de 38 años– escribió una detallada etnografía en la cual menciona que para ellos "la

4 El térmiono "guaraní" ha sido incorporado por este grupo a partir de la década del ochenta como resultado de un proceso de organización política y de reinvindicación de su identidad. En la bibliografía etnográfica es frecuente el uso del término "chiriguano", pero en la actualidad éste es rechazado por el grupo y el etnónimo utilizado es guaraní o bien ava o isoseño, según el origen específico del grupo.

mujer no es una persona sino una cosa" (1898: 311). Detengámonos con algún detalle en las observaciones del misionero:

> El marido tiene autoridad absoluta sobre la mujer: la traiciona, la repudia, la abandona, la desprecia, la golpea por cualquier banalidad, ya sea porque no le dio de comer rápido en cuanto él ha regresado del campo, del juego o de sus diversiones, por haber recibido un mate de cangüi de otro o por haberlo ofrecido, por haber respondido con una risa a alguna de sus preguntas, por no haber barrido bien la choza, por no haber lavado a los hijos, que, a priori, no son otra cosa que pretextos bien estudiados para justificar de alguna manera su torpeza, para poder pasear por sobre todas las flores que encuentra en el prado de su juventud sin quedarse con ninguna […] Mientras ella le satisface como mujer, es esposa, madre y hermana, después es un uicoi pochiño, como dicen ellos; es decir, sólo un ente, una existencia cualquiera, una cuña pochi, una mujer sucia. Un mbáe, un tata ipo ipi pochi vae; es decir, una cosa, una mano para el fuego, queriendo expresar con este apodo despreciativo el hecho de que toda su ocupación y su oficio es dar de comer, sentada junto al fuego. (Giannechini 1989: 299).

Por su parte Bernardino de Nino observa que:

> La mujer entre los chiriguanos es una verdadera esclava y el hombre su señor, el trabajo de éste para la familia se reduce a la siembra y escarda, como a traer la leña necesaria. Además por diversión y paseo prende su arco y flecha, va al campo y caza y en un río cercano pesca también, pasa lo demás del tiempo con sus amigos hablando, contando hazañas, refiriendo cuentos: Miani, jugando al naipe y al dado, apostando hasta el tipoy o cutama de su mujer. Ésta, al contrario, es el carguero de la casa, acarrea el maíz con su añapoca, especie de red, va al manantial y trae en sus hombros y a largas distancias unas 50 libras de agua, prepara la comida, elabora la chicha, asea su casa, hila, teje ponchos, hace ollas, cuida a sus hijos, cría chanchos, gallinas, ovejas y cabras, hace el queso, si tiene vacas, y como si todo esto fuera poca cosa, por las tardes se sienta cerca de su ocioso marido, le suelta la robusta cabellera y por distracción va buscando en aquel laberinto a los insectos que anidan sin tener el asco…
>
> Por último el hombre cuando quiere puede despedir a su mujer con toda facilidad; lo consigue con el desprecio en palabras mordaces llamándola: Cuña pochi, mujer mala; Cuña imuquere, mujer perdida, buena solamente para encender fuego. Con tal desprecio nadie aguanta una hora y comprende, que el pícaro se captó la voluntad de otra más joven. (1912: 207).

En 1935, el antropólogo suizo Alfred Métraux, quien realizó extensas investigaciones entre los chiriguanos de Bolivia en 1929, publicó un artículo titulado "La mujer en la vida social y religiosa de los Indios Chiriguanos". En este trabajo, Métraux realiza algunas observaciones de otra índole que las realizadas por los franciscanos:

> Pocas indias me han hecho una impresión tan favorable como las chiriguanas. Cuando jóvenes, son por lo general muy bonitas, aun desde un punto de vista europeo. Su cutis es un tanto moreno, la nariz a veces derecha y fina, el cuerpo bien proporcionado y las piernas admirables [...] Trabajan mucho, pero aparecen aceptar su labor como algo natural. Se dedican a ella sin protestar. No cabe duda de que son mucho más vivas y diligentes que los hombres." (1935: 419).

A diferencia de Giannechini y Nino, y solamente unas décadas más tarde, Métraux observa que "las mujeres son, por lo general, muy bien tratadas, gozan de mucha autoridad y de consideración y no creo que haya muchos matrimonios europeos en los cuales haya tanta armonía y afección mutua" (Métraux 1935: 423).

El trabajo de Métraux, aborda varios aspectos de la vida de la mujer guaraní. Por ejemplo, en cuanto a la división del trabajo, indica:

> En virtud de la ley de división del trabajo entre los sexos, he aquí las ocupaciones que incumben a la mujer chiriguana: la pesca en agua hondas, la cosecha, la cocina, el abastecimiento de agua, la preparación de bebidas fermentadas, la cosecha de frutas silvestres, el tejido, la tintorería, el trenzado de cintas, la cría de ganado, la costura […] En comparación con otras tribus americanas, las mujeres chiriguanas desempeñan un papel muy poco importante en la agricultura, que está por lo común reservada a los hombres, interviniendo aquéllas únicamente en los trabajos de desmonte. Por lo demás, las mujeres se dedican a la cocina, la preparación de bebidas fermentadas, la cosecha, el tejido y la costura. (1935: 418).

Más delante Métraux observa que:

> Cuando los hombres siembran, las mujeres les ayudan. La cosecha representa para ellas un duro esfuerzo, pues tiene que transportar desde las chacras a su aldea pesadas cargas de maíz. En comparación con otras tribus americanas, las mujeres chiriguanas desempeñan un papel muy poco importante en la agricultura, que está por lo común reservada a los hombres, interviniendo aquellas únicamente en los trabajos de desmonte.

Es importante recalcar el uso de la palabra "ayudar" porque esta no denota para Métraux el grado de trabajo que las mujeres contribuyen en la agricultura, como es mencionado más adelante en la cita. Para este autor, la ayuda que brindan las mujeres implica una colaboración en menor escala, y no un trabajo sostenido y activo.

Esto alude también a como se define el trabajo en el caso de las mujeres, es decir, mientras los hombres trabajan en la agricultura, las mujeres ayudan. El papel de la mujer en esta esfera es considerado como de menor importancia. En mis observaciones realizadas tanto en el Isoso como en Salta, las mujeres tienen un rol fundamental en la cosecha de maíz, mandioca, poroto y arroz, lo cual también implicaba el acarreo de estos productos al hogar, el fortalecimiento de los lazos de parentesco y reciprocidad que se establece en el proceso de convidar a cosechar a parientes y repartir el producto agrícola. La observación de Métraux, alude también a que las actividades productivas de los hombres tienen una mayor legitimidad y reconocimiento que las actividades realizadas por las mujeres, como veremos más adelante esto es indicativo de cómo es percibida la complementariedad entre los géneros.

Sturzenegger (1978), en su artículo sobre la economía de los chiriguanos del noroeste argentino, menciona que las mujeres participan en la cosecha, pero no hace referencia a su participación en la venta del producto, o en otras formas de trabajo. Otros estudios sobre la mujer guaraní describen sus ritos de pasaje, como el período de la menarca o oyemondia, así como las costumbres en torno al embarazo y al parto, muchas de las cuales no se practican en la actualidad (Bonnarens 1978).

El libro de Irma Penner, titulado Historias de mujeres guaraní y publicado en una edición bilingüe español-guaraní, ofrece una recopilación de relatos en primera persona de los distintos aspectos de la vida de las mujeres. Este libro, empero, no incluye análisis de los textos ni datos adicionales sobre la mujer, si bien los relatos contribuyen con datos etnográficos acerca de su vida cotidiana a través de las diferentes generaciones. Concluiremos este breve repaso señalando que, dentro de la producción bibliográfica argentina sobre los guaraníes, hay dos trabajos exclusivamente dedicados a la mujer. El primero se trata de una historia de vida recopilada por Manuel Rocca en la misión Caraparí, una comunidad de ava-guaraníes a pocos kilómetros de la frontera con Bolivia (Rocca 1976). En este trabajo Rocca no analiza los datos brindados, presenta una breve introducción y el relato de la historia de vida de una mujer de origen guaraní y el segundo trabajo, es un artículo de mi autoría (Hirsch 2004) en el cual abordo el rol de la mujer en la economía y la ausencia de su participación en los asuntos políticos de la comunidad. Finalmente, aún no contamos con estudios sistemáticos que aborden cuestiones de género entre las mujeres guaraníes de Salta.

Gran parte de los habitantes de las comunidades guaraníes hasta las décadas del sesenta y setenta se empleaban temporalmente en los ingenios azucareros, aserraderos y obrajes del norte argentino. En estas comunidades, los pobladores también se dedicaban a la producción agrícola con el objetivo de vender el excedente en las ciudades aledañas. En las últimas décadas, la dedicación a la agricultura ha disminuido, y muchos hombres jóvenes prefieren emplearse en trabajos estacionales como ser las cosechas de poroto, el trabajo en fincas agrícolas, empresas petrolíferas, o bien en trabajos municipales. A partir de la década del sesenta, algunos hombres comenzaron a estudiar fuera de sus comunidades y consiguieron trabajo en la municipalidad de Tartagal, o en otros trabajos asalariados (policía, enfermeros, maestros, auxiliares bilingües, etc.). En Yacuy y otras comunidades aledañas como Zanja Honda, Tranquitas, Piquerenda y Capiasuti los grupos familiares siembran maíz, mandioca, zapallo, batata y algunas hortalizas. Como hemos mencionado anteriormente, la agricultura, en algunos hogares, se complementa con el trabajo asalariado o alguna otra forma de ingreso económico.

En cuanto a la producción agrícola, las mujeres colaboran en la cosecha y en la venta del producto en las ciudades aledañas. Según la época del año y por ende la cosecha, al amanecer, un grupo de mujeres viaja a Tartagal, a Pocitos o a Aguaray, ciudades aledañas, portando bolsas llenas de maíz, mandioca, y zapallo, para vender y regresan por la tarde con efectivo y comestibles para alimentar a sus familias.

Con el correr de los años, las mujeres se fueron organizando, y contrataron un colectivo que las busca en la comunidad. En las ciudades donde realizan la venta, se instalan en las veredas donde sus clientes compran sus productos. Las mujeres permanecen unas siete horas en la ciudad vendiendo, luego realizan compras para la familia y regresan a las comunidades. Muchas de ellas, en particular las mayores, no sienten que hablan con fluidez el castellano; sin embargo, son hábiles a la hora de regatear, comprar y vender. En los últimos años, la recesión económica, la falta de trabajo y la baja producción agrícola ha forzado a las mujeres a recurrir a otras estrategias económicas para mantener a sus familias. En aquellos hogares donde la producción agrícola es reducida o inexistente, los hombres están desempleados, con empleo estacional, o bien jubilados, las mujeres recurren al contrabando de hojas de coca, cigarrillos o golosinas traídos de Bolivia. Hay mujeres que realizan comercio transfronterizo, es decir que se trasladan a la frontera de Bolivia aproximadamente unos 60 km adonde cruzan el puente que conecta ambos países para realizar sus compras en Yacuiba. En Bolivia, donde los precios de algunos artículos son menores que en la Argentina, las mujeres compran hojas de coca, cigarrillos, golosinas, verduras, maíz, maní y otros productos.

A pesar de que los gendarmes con frecuencia confiscan su mercadería, las mujeres son hábiles en manipular estrategias para esconder su mercadería y lograr pasarla, de esta manera regresarán al día siguiente para comprar más y luego venderla. En Yacuiba compran la mercadería de negocios que ya conocen y en los cuales tienen crédito; después contactan a "bagalleras" o "paceras", que son mujeres que transportarán la mercadería al lado argentino o bien lo transportan ellas mismas. Estas mujeres, que son percibidas por los de afuera y definidas por sus maridos como "tímidas", con escasos conocimientos del castellano, son en muchos casos tan bilingües como sus esposos. Han adquirido conocimientos y se desenvuelven con habilidad: la experiencia de vender, regatear y hacer trueque las ha hecho diestras en la habilidad de generar ingresos para la familia. Muchas de estas mujeres han desarrollado lazos comerciales y sociales fuera de sus comunidades, están familiarizadas con la frontera, conocen los negocios en los cuales pueden pedir fiado; están al tanto de las fluctuaciones del mercado en la zona de frontera, el valor del peso boliviano, argentino y el dólar, y saben cuándo es ventajoso comprar diferentes tipos de mercadería y dónde se venderá mejor. En el caso de las mujeres que venden el producto agrícola en Tartagal, tienen asignadas esquinas o espacios en la calle donde vender sus productos, algunas tienen clientes fijos que les compran regularmente.

Lo mismo ocurre con las mujeres que traen mercadería de la frontera, estas tienen clientes que les hacen encargos específicos, en estos casos las mujeres se las arreglan para cruzar la mercadería y entregar el pedido. Cabe mencionar que a partir del momento en el cual los hombres dejan de migrar a los ingenios y se incrementa la producción agrícola, las mujeres comienzan a tener un rol más protagónico en la economía de la familia, esto sumado al hecho de que las comunidades se encuentran ubicadas sobre la ruta facilitó el proceso de comercialización y la participación de la mujer en estas actividades. Inicialmente, en la década del sesenta, algunos jóvenes iban caminando hasta Tartagal a vender los productos de sus cercos, pero con el tiempo fueron las mujeres quienes se ocuparon de esta tarea.

Ichi, Jembireko: madre y esposa

Entre los guaraníes, una mujer está lista para ser madre con el comienzo de la menarca, después del período de encierro que deben respetar las jóvenes, denominado "ojemondïa". Similar al caso de otros grupos chaqueños, con la llegada de la menarca, la joven mujer permanece en su casa, evitando salir y consumiendo una dieta a base de maíz. Tradicionalmente el período de encierro podía durar hasta un año, las mujeres se cortaban el pelo muy corto, aprendían a hilar y tejer y no salían hasta que les volvía a crecer el pelo. Las mujeres mayores

de 40 años permanecían encerradas por unos meses, y actualmente las jóvenes solo permanecen en la casa durante el período menstrual.

A partir del inicio de la menarca, una joven puede iniciar las relaciones sexuales. Si bien, tradicionalmente las mujeres esperaban unos años después de la menarca para juntarse con un hombre, en los últimos años se observan algunas jóvenes entre los 13 y 15 años que ya son madres. Generalmente, cuando la mujer ha escogido una pareja y desean vivir juntos, él hombre "pide la mano" de su esposa a los padres de esta. Es decir, que el joven debe ir a la casa de su pretendida y hablar con los padres de esta, en particular el padre, y pedirle autorización para juntarse con la hija. Si el padre acepta al pretendiente, le da consejos indicándole que deberá tratar bien a su hija, y proveer de lo que esta necesite. Por su parte, la madre le indica a su hija como debe atender a su marido, las tareas domésticas que debe realizar.

Las niñas desde muy temprana edad aprenden a realizar las tareas domésticas, colaboran con las madres en el lavado de la ropa, cocina, aseo, y en el cuidado de los hermanos menores. También son quienes lavan y planchan la ropa de su padre y le preparan y sirven la comida cuando es necesario. Por lo tanto la socialización en la práctica de la maternidad, como en el cuidado de su pareja comienza mucho antes de la decisión de juntarse.

En guaraní, el término para esposa "Jembireko o hembireko", según el diccionario de Giannechini proviene de la palabra "temireco: tembi y reco, participio lo que se tiene y posee materialmente. Chembireco o cherembireco, la mujer que yo tengo o poseo por esposa. Reko tiene muchas acepciones, significa tener, poseer, pero también alude a concebir" (1898: 147). Este aspecto de la posesión de la mujer ha ido cambiando, las citas antes mencionadas de Nino y Giannechini aluden al trato y al sometimiento de la mujer. Actualmente se observa que muchos maridos limitan las actividades de sus mujeres, por ejemplo no las dejan salir a realizar visitas o que lo hagan solas, y les ordenan lo que deben hacer.

Para las mujeres guaraníes ser madre es un componente fundamental del matrimonio. ¿Qué sentido le dan las mujeres al ser madre? La maternidad define la femineidad guaraní, implica la inserción como adultas en el seno de la familia extensa y por ende en la comunidad. La socialización en el proceso de ser madre, comienza tan temprano en la vida de una mujer que es difícil determinar en que momento comienza el aprendizaje de la maternidad. Esto no quita que las mujeres conozcan y utilicen métodos anticonceptivos, tanto los mandatos culturales, como las nuevas expectativas, deseos y conocimientos que tienen las mujeres, a pesar de los aspectos contrastantes no producen en ellas una disonancia, por el contrario, las mujeres logran desempeñar sus tareas como madres e ingresar paulatinamente al mundo laboral como veremos más adelante.

Según Nordenskiöld

> Si el varón chané o chiriguanos quiere casarse, manda diversas presas de caza a los padres de la muchacha. Vocapoy me contó que el muchacho pone leña delante de la casa. Si usan la leña significa su aprobación, si el joven encuentra la leña sin tocar lo han rechazado. Si tuvo suerte con la leña pide la mano a la madre de la chica. Entonces la madre contesta que no puede saber si es un hombre bueno y si es capaz de conseguir comida para su esposa. Para demostrarlo tiene que estar al servicio de la casa de su futura suegra durante aproximadamente un año. Por lo tanto, el matrimonio es una especie de compra. (2002: 196).

Es interesante la observación de Nordenskiöld acerca del matrimonio como una compra, en la actualidad el matrimonio es por consenso entre el hombre y la mujer, y las parejas se juntan y van a vivir en la casa de los padres de la mujer o del hombre, si bien antiguamente la residencia era patrilocal, ahora no observamos un patrón de residencia específico. Son frecuentes las parejas que actualmente construyen su casa aparte de la de sus familiares.

Para las mujeres guaraníes la maternidad es constitutiva de su rol en la sociedad, los hijos tienen una fuerte carga identitaria, le otorgan legitimidad y estatus a la mujer dentro de la familia, y también brindan una gratificación emocional y un acompañamiento a lo largo de la vida. Los matrimonios pueden ser inestables, de hecho, las separaciones son frecuentes en la generación de mujeres entre los 25 y 45 años, y ha incrementando notablemente el número de madres solteras, por lo cual el matrimonio que se mantiene unido a lo largo de toda una vida dejó de ser la norma, pero los hijos son quienes continuarán acompañando a sus madres a lo largo del tiempo. La cantidad de hijos que una mujer tenga a lo largo de su vida es de importancia para la familia, un mayor número de hijos es lo aceptable y deseado.

Según expresó Raquel: "Nos gusta la familia grande, algunas veces si una mujer tiene dos o tres después son grandes y se van y si hay más algunos se quedan y cuidan a sus padres". La familia numerosa no sólo significa un apoyo en la vejez, pero los niños acompañan a las madres y otros miembros femeninos de la familia extensa. En las comunidades hay muchos casos de madres solteras, es decir mujeres muy jóvenes que tuvieron hijos pero el padre de sus hijos no los reconoció o decidió no vivir con ellas.

Según Josefa:

> A la madre soltera la hacen a un lado, por ejemplo mi prima tuvo mucha libertad, tiene 16 años, el padre le dio mucha libertad, el padre salía y jodía con otra mujer, y ella se copia del padre, "como mi padre va a ser

> así y yo no" decía la chica. Empezó a salir, fuma, toma bebida alcohólica, se queda dos o tres días por ahí y la consecuencia de ahora es que la chica está embarazada y el padre se enojó no quiere hacerse responsable y le dijo a mi abuela que le cuida al hijo y mi abuelita esta viejita y mi abuelo también, los padres las critican la hacen a un lado a la joven embarazada de ahora.

Por un lado, las jóvenes madres solteras son criticadas por su entorno familiar, por el otro, la familia incorpora al niño y la ayuda a criarlo. En este aspecto los abuelos cumplen un papel fundamental en el cuidado de los hijos de madres solteras. Como indica Nancy Chodorow las madres producen hijas con la capacidad y el deseo de ejercer la maternidad. Desde niñas las guaraníes aprenden a cuidar a sus hermanos menores. Son preparadas para realizar las tareas domésticas, y para ocuparse no solo de sus hermanos pero también de sus padres, a quienes les tienen que lavar y planchar la ropa y servir la comida. Los hijos e hijas adultos que han establecido familias y se han mudado fuera de la casa materna y paterna, visitan regularmente a sus madres para sentarse a tomar mate con ellas, dejar a sus hijos en el cuidado de estas, y apoyarlas en los que necesiten. Si bien, las mujeres jóvenes han comenzado a recibir educación secundaria y terciaria, y a buscar trabajo fuera de la comunidad, la maternidad constituye el principal proyecto y actividad de sus vidas, aún si esta es delegada a las abuelas.

Ahora bien, las mujeres aún si realizan numerosas tareas domésticas y trabajan fuera de la casa ven un cambio en su calidad de vida y en el tiempo disponible con respecto a la generación de sus mayores. "Antes para buscar agua acarreábamos del río y cuando se secaba el río traíamos el cerro. Pero ahora tienen grifo, hay luz, hay televisor, es mejor" (Irma).

En cierta medida si bien los hombres mayores de este grupo etareo en general no colaboran en la casa, no cocinan, lavan, barren, en la generación más joven se observan cambios. María, de 28 años comenta: "A nosotras nuestras madres nos criaron como a ellas las criaron, ahora por ejemplo mi hermana tiene 16, es distinto, es muy liberal, más que nosotras".

Josefa de 28 años observó lo siguiente:

> Hay hombres que cocinan, esos son los dominados, acá le decimos dominados. Lavar la ropa, cocinar, cuidar a los chicos, son cosas de la mujer, y ellos se sienten así, cocinar o enjuagar una taza sienten ser una mujer, esto yo no lo hago por que no soy mujer, dicen los hombres.

Le pregunté a Sara cual era la diferencia entre la generación mayor y la de ella:

> La diferencia es que mi tía, mi madre, ellos se juntaban a los 12 o 13 años, en cambio ahora es diferente por ejemplo, nosotros mi hermana se juntó a los 24 años y yo tengo 28 años y todavía no me junté, en eso veo la diferencia. Porque creo que en mi persona yo primero prefiero terminar de estudiar y recién pensar en casarme, primero pongo el estudio, y creo que antes no era así, creo que al encontrarse o ponerse de novio directamente se juntan.

Hablé con Josefa acerca de la falta de participación de las mujeres en el ámbito político de la comunidad y me respondió: "No sé si es porque los hombres discriminan a las mujeres que no pueden que no son capacitadas". Gloria comentó lo siguiente:

> Por ejemplo yo salí a estudiar, mi mamá no, yo quería conocer más, mi mamá dejó la primaria en segundo grado. Yo tengo la posibilidad de salir afuera, conocer más, pero también, yo lavo, plancho, cocino, mi marido me ayuda, cuando estoy en la escuela trabajando él barre. Cocinar o lavar, eso no lo hace.

Fany de 29 años, me explica las diferencias entre su generación y la de su madre.

> Existen diferencias entre mi mamá y yo, mi mamá ella sigue vendiendo, los productos que cosechan aquí, igual mi abuela, yo no, yo trabajo en la escuela, ahora que salió el Plan Trabajar[5], las mujeres de antes siguen vendiendo y no trabajan como las de ahora. Algunas van a trabajar a Tartagal como empleadas o estudian y consiguen trabajo.
>
> Las mujeres de antes se levantaban temprano a barrer, hacer fuego, a cocinar, lavar, planchar ir al cerco y ahora es lo mismo.
>
> Algunas veces aquí está la tía y compartimos el trabajo, ella va a trabajar a la mañana yo me quedo a limpiar la casa o hacer el fuego, cuando me toca lavar la ropa ella cocina, es trabajo compartido. Tenemos tiempo para mirar televisión, pero antes no, mi abuela no, en cambio nosotras tenemos ese recreo para ver la novela a la tarde o la noche. Pero los hombres no lavan, no barren, no cocinan, no ceban mate, no hacen nada. Generalmente los hombres dicen ese es trabajo de ustedes, vos sos mi mujer tenés que hacer todo, yo pienso que está mal, el hombre tiene que ayudar porque la mujer no tiene tiempo por los hijos, son pocos los

5 Se refiere al trabajo de contraprestación que realizan las mujeres que reciben un plan social. Esta contraprestación es considerada un trabajo.

> hombres que ayudan en la casa. Yo pienso que hay muchas mujeres que están más capacitadas que los hombres, pero ninguna mujer tiene un cargo (cargo político en la comunidad).
>
> S: ¿Las mujeres participan en las reuniones comunales?
>
> F: No, las mujeres no participan en las reuniones, son todos hombres, cinco o seis mujeres, entonces cuando los hombres ya le hacen propuestas a las mujeres, las mujeres dicen que no están capacitadas, que no hablan el castellano, que no pueden hacer diligencias. Dicen que tienen miedo. Yo tres veces que estoy participando en la reunión, y son seis o siete mujeres que participan y son más grandes de edad de treinta o cuarenta. La mujer siente miedo de tener un cargo, porque uno tiene que andar. Lo que pasa es que las mujeres se dejan ganar por los hombres.

Las expresiones de estas mujeres jóvenes muestran que sus vidas con respecto a las de sus madres y abuelas han cambiado, en particular en cuanto a que han podido salir de la comunidad para estudiar y trabajar. Pero también atestiguan la falta de participación del hombre en ciertas tareas domésticas y la desvalorización de estos hacia las capacidades de las mujeres. Al mismo tiempo, son las propias mujeres quienes consideran que si un hombre realiza tareas de la mujer es un hombre dominado, esta percepción denota la tensión que existe entre las tareas culturalmente pautadas y los cambios generacionales y en las relaciones de género de la generación más joven.

Tradicionalmente, la idea de la maternidad estaba inextricablemente ligada al matrimonio, tener hijos se constituía dentro de la unión con un hombre, con residencia predominantemente patrilocal, dentro del espacio ocupado por la familia extensa. Un *tëntam*i, constituía un espacio ocupado por las casas de los abuelos, sus hijos y nietos alrededor de un amplio patio, denominado *oka*. Varios *tëntami* constituían un *tëta*, pueblo o comunidad, y a la familia se la denomina "*tentara*" (ra sufijo que indica futuro).

Según Giannechini (1996: 149) "tentara" significa "teta: mucho, rama o rana cosa que va a aumentar, y con este vocablo no solamente expresan a los materialmente reunidos en un pueblo, mas a todos los de su nacimiento." En las últimas décadas los patrones de residencia han cambiado radicalmente, ya no hay una regla fija que regule donde una pareja deberá vivir después que formalice su unión, y también ha habido un significativo incremento de madres solteras, que se quedan a vivir en casa de sus padres, los cuales ayudan a la crianza y el mantenimiento de estos. Pero aún en algunas comunidades se observan *tëntami*, es decir la casa de los abuelos, rodeado por las casas de sus hijos e hijas, con toda su descendencia y un gran patio con un árbol frondoso, algarrobo, lapacho o chañar en el centro. En este patrón de asentamiento observamos la fuerte presencia de los abuelos y

la familia extensa en la crianza de los niños y el apoyo a las mujeres en sus tareas domésticas y laborales.

La presencia de hermanas, cuñadas, sobrinas, primas e hijas, constituye una densa y extensa red en la cual las mujeres pueden depender para salir a trabajar. Los niños van a jugar, comer e incluso en ciertos casos a dormir a la casa de sus tíos y tías. Más aún, en caso de separación de los padres, muchos niños se quedan a vivir con los tíos, y estos se ocupan de criarlos y cubrir sus necesidades.

El trabajo de las mujeres

Como indican tanto los franciscanos como Métraux, las mujeres trabajan permanentemente, son numerosas las tareas domésticas, pero también las de índole económica, que realizan cotidianamente fuera del hogar. Muchas mujeres son quienes administran y manejan pequeñas tiendas que instalan en sus casas. Venden productos alimenticios golosinas, cigarrillos y hojas de coca, o bien compran un freezer donde venden vino y gaseosas. Las mujeres tienen un promedio de 4 a 10 hijos y por lo tanto pasan gran parte de su vida amamantando y criando sus niños, sobrinos y nietos. La vida cotidiana de las mujeres gira en torno a los hijos y a procurar su sustento. Son precisamente las mujeres quienes administran el dinero del hogar; y, al salir a vender fuera de la comunidad traen víveres y efectivo a diario; son ellas quienes les compran a sus esposos las hojas de coca y los cigarrillos que ellos consumen y proveen de las demás necesidades del hogar. Las mujeres también ahorran y reservan el dinero para las emergencias, y para los momentos de escasez. Sin embargo, cabe indicar que hay muchos hogares donde los hombres tienen trabajos permanentes con sueldo mensual y las mujeres no salen a vender. Por ejemplo, los hombres que tienen trabajo en la municipalidad, empresas de hidrocarburos, la escuela, u otros empleos regulares.

La idea de que la madre trabaja fuera del hogar no genera un conflicto, como el que observamos en las sociedades urbanas en las cuales las mujeres se sienten tironeadas entre la casa y el trabajo y la falta de tiempo para dedicarse a los hijos. Las mujeres guaraníes tienen mucho apoyo de la familia extensa, las hermanas, tías y madres, se ocupan de los hijos cuando estas salen a vender a la ciudad. Las sólidas redes sociales también incluyen a vecinos y son fundamentales para garantizar que las mujeres puedan generar recursos económicos. No obstante, cabe mencionar que hay hogares donde los niños pequeños quedan al cuidado de hermanas mayores, preadolescentes, o abuelas ancianas que no pueden dar el cuidado necesario a los niños más pequeños. A esto se suma que en algunos hogares la precaria situación económica implica que los niños que quedan en el hogar cuando las madres salen, no comen hasta que esta regresa de la ciudad con dinero y alimentos para cocinar.

Las mujeres trabajan muchas horas fuera del hogar, hay quienes salen a antes de las 6 de la mañana para vender la producción agrícola, regresan a las 14 horas y a las dos horas salen a la frontera con Bolivia para comprar mercadería que venderán al día siguiente. Según Seligman "con frecuencia las mujeres ingresan en el mercado como una extensión de las tareas del hogar, como también para hacer posible la supervivencia económica del hogar y de los hijos" (2001: 3). Las mujeres ingresan en el mercado siendo ya madres, y no contemplan que el bienestar de sus hijos ocurre exclusivamente dentro el hogar". En algunos casos, los hombres ganan un sueldo que es magro, temporal o bien lo gastan en bebida, y no reservan para la familia, esto empuja aún más a las mujeres a salir y procurar los medios para sustentar a sus familias. Trabajar para sostener el hogar es considerado como parte del cuidado y atención a los hijos, algunas mujeres expresan que salen a vender para "alimentar a sus hijos y comprarle calzado".

Como indicó Irma, cuando le pregunté porque salía a vender: "¿Quién me iba a dar de comer?, ¿quién le iba dar a los chicos?" Esto alude al cuidado y a la responsabilidad de tener hijos. Salir a vender o a comprar permite tener un ingreso constante, lo que a su vez posibilita el cuidado y la manutención de los hijos. En la comunidad hay un caso de un matrimonio joven que tiene un negocio, como la esposa dedica mucho tiempo a atender el negocio contrató a una joven de la comunidad para que cuide a su pequeño hijo. Esta práctica no es habitual, dado que las mujeres por lo general tienen una red de parientes que cuidan a sus hijos y además no tienen el excedente monetario para pagar. Pero en este caso, esta pareja al no tener quien les cuide a sus hijos prefieren pagarle a otra persona, pero no dejar a sus hijos sin atención constante. El trabajo de salir a vender, permite cierta flexibilidad, las mujeres no están obligadas a ir todos los días, pueden faltar si se enferman o se enferman sus hijos, además no están forzadas a llevarlos y en el caso de los niños en edad escolar estos pueden almorzar en la escuela.

No salir a vender implica una reducción dramática del ingreso diario, pero permite cierta flexibilidad. Por lo cual, en los casos en los cuales el hombre comienza a realizar un trabajo estacional o consigue un trabajo permanente la mujer puede si así lo desea, dejar de salir a vender. Dejar los hijos al cuidado de otro miembro de la familia no debilita el lazo materno, pero sirve para afianzar otros lazos de parentesco y el vínculo entre hermanos. Como expresa Clark para el caso de las mujeres Asante de Ghana,

> la lealtad de los hijos hacia la madre está explícitamente enraizada en la fusión económica esperada y experimentada en esta relación. Dado que este apoyo económico es muy difícil de delegar o reemplazar, se convierte en una forma de devoción maternal y un foco de identidad maternal y relación con el hijo. (1999: 720).

Según D'Emilio

> El binomio mujer-madre, por ejemplo, ha sido injustamente criticado por algunos grupos feministas. Pero lamentablemente esta crítica ha sido llevada hasta las comunidades indígenas sin considerar que contrariamente a la tradición judaico-cristiana que ha caracterizado la posición de la mujer en los contextos occidentales y que reducía el papel de la mujer exclusivamente a la esfera doméstica y de reproducción (Mujer-madre-ama de casa), en las sociedades indígenas, como ya se señaló, se reconoce su participación en la esfera de la producción (y en algunos casos en aquella política) conjuntamente a la función reproductora en términos fisiológicos. (1987: 139).

María me indicó que las mujeres sufren más por sus hijos que los hombres, porque las mujeres son las que los cuidan, amamantan, cocinan, lavan, y hasta los mantienen económicamente, "la madre es madre y padre al mismo tiempo, es todo, el hombre se preocupa, pero no es lo mismo, una madre siempre está pendiente de sus hijos".

Si bien el lazo maternal es fuerte y dura para toda la vida, cabe mencionar que hay casos en los cuales algunas madres dejan a sus hijos bajo el cuidado de una abuela para el resto de su vida, por motivo de separación o migración permanente. En estos casos, el niño o niño nombra a sus abuelos como padres, y establece un vínculo sólido con ellos, las madres biológicas visitan a sus hijos, pero no vuelven a vivir con ellos. Sin embargo, son consideradas como madres de estos por el resto de sus vidas. Pero salir a vender da también un profundo sentido de autonomía y de capacidad de resolver los problemas cotidianos.

Según relató Juana: "La madre de la Sofía no sabía salir, ahí estaba pobrecita en su casa que a veces le faltaba azúcar, yerba y ha empezado a salir, y hasta ahora no ha parado en su casa, ahora en la calle nomás para". En esta cita, Juana hace hincapié en el hecho de que esta mujer por mucho tiempo se quedaba en su casa sufriendo por las carencias, pero cuando comenzó a salir a vender, apreció que podía traer dinero y mercadería todos los días, y que podía hacerlo sola, con autonomía. En este caso, como en el de otras mujeres mayores, no dominan el español, pero saben lo suficiente como para negociar, comprar y vender. Vencer la timidez a hablar en español, fue un aliciente para que muchas mujeres salieran a vender.

En algunos aspectos de las relaciones de género, observamos complementariedad, por ejemplo en el trabajo agrícola, el hombre prepara la tierra, desmonta, limpia y siembra, la mujer cosecha y comercializa el producto. Estos productos varían según la estación del año, durante el verano las mujeres venden principalmente

choclo, en el invierno mandioca, batata, maíz seco. Sin embargo, es más valorado el trabajo masculino de la agricultura que el femenino, considerado como una ayuda, o de menor valor.

Esta complementariedad de tareas, que se presenta en algunos aspectos como una marcada división del trabajo, no conlleva a un trato o una jerarquización de la mujer en un plano equitativo. Es decir, que si bien hay actividades complementarias estas no implican una situación de igualdad en las concepciones acerca del rol de la mujer en la sociedad guaraní. Las mujeres toman decisiones sobre la distribución y uso del dinero dentro del hogar. Pero según algunos autores en tanto las mujeres contribuyen económicamente tienen un estatus de mayor igualdad, sin embargo, entre los guaraníes esto aún no esta corroborado. Es decir, que en muchos casos aún cuando la mujer mantiene económicamente al hogar, el hombre le critica que salga, muestra desconfianza a que la mujer exprese independencia. Esta desconfianza se expresa en celos, los hombres acusan a las mujeres de estar engañándolos cuando salen a comprar y vender.

Como indica Mader en su análisis de las relaciones de género entre los shuar "una división complementaria de las tareas no implica necesariamente simetría e igualdad en todos los campos. De modo que el trabajo conjunto y armónico sólo representa un aspecto de las relaciones de género en esta sociedad" (1997: 25).

En un estudio llevado a cabo por Tizón sobre las mujeres Asháninka de la selva peruana la autora indica que:

> Los indicadores de la autonomía femenina –en una relativa ausencia de estratificación sexual– incluirían la libertad de las mujeres para disponer de los productos de su labor y para tomar decisiones respecto de sus actividades tan independientemente como los hombres. La emergencia de la subordinación femenina, por otra parte, es indicada cuando las mujeres se hacen económicamente más dependientes del hombre que viceversa, cuando son sujetos de abuso físico por parte de los hombres, cuando ellas pierden el derecho de disponer de los productos de su trabajo, y cuando se convierten en objeto de las decisiones de sus esposos quienes deciden dónde vivir, qué comprar o producir y cuándo viajar. En suma, las mujeres pierden prestigio cuando ellas pierden la propiedad y el control de recursos valiosos. (1994: 106).

Tizón menciona el trabajo de Stocks sobre las mujeres candoshi, cocamilla y shipibo, en el cual concluye que "el mercado causa un movimiento de estatus más igualitarios, definidos sobre bases distintas al sexo, a una estratificación sexual en la que podríamos hablar del estatus de la mujer como generalmente subordinado al del hombre" (Tizón 994: 110). En el caso guaraní, son las mujeres quienes se

han incorporado progresivamente al mercado y han comenzado a tener un mayor control sobre los recursos económicos, y por ende sobre las decisiones a como disponer de estos recursos. Boserup (1970), en su influyente trabajo sobre el impacto del capitalismo y el desarrollo sobre la situación de la mujer, argumentó que el desarrollo y la transformación de las economías regionales hacia formas capitalistas o aun coloniales excluyó a la mujer, confinándola al sector doméstico. Sin embargo, otros estudios proponen que, a mayor contribución en la economía por parte de la mujer, mayor será su posición social y política en la sociedad (Stoler 1977). Sin embargo, esta correlación no es perceptible necesariamente en todos los casos, dado que en algunas sociedades como la guaraní se mantiene una rígida división del trabajo, y la mayor contribución de la mujer a la economía no se ha traducido en un mayor acceso al poder político o a la toma de decisiones.

El proceso de transformación de los hombres guaraníes de agricultores, a trabajadores temporales, y una combinación de trabajo asalariado y agricultura con producción de excedente, produjo diversos resultados en lo que atañe a la vida de la mujer. En este contexto, las mujeres gozaron de una mayor independencia, pudiendo salir de sus comunidades a vender el producto agrícola y administrar en consecuencia el dinero. A su vez, cambios en los roles de género, y en el acceso a otras posibilidades de vida, llevó a que muchas familias permitieran que sus hijas accedieran a una educación secundaria y terciaria. El modelo de madres que salen a vender y que siguen ejerciendo la maternidad, permitió a una nueva generación de mujeres la posibilidad de estudiar fuera de la comunidad y de pensar en nuevas formas de ingreso basadas en una superación a partir de la educación.

Es necesario resaltar la importancia de las diferencias generacionales entre las mujeres guaraníes. Las mayores de 60 años, en general, nacieron en Bolivia y se criaron en comunidades rurales; muchas de ellas sufrieron las consecuencias de la guerra del Chaco, la migración de sus padres y maridos a la zafra en la Argentina, el desarraigo de sus comunidades para fundar o instalarse en nuevas comunidades y también procesos de adaptación a un nuevo país, a un contexto sociopolítico muy distinto del que conocían. Las tareas domésticas que estas mujeres realizaban eran, como lo describió Métraux, arduas y constantes. Dado que la preparación de la comida llevaba mucho más tiempo que en la actualidad, las mujeres pasaban la mañana moliendo maíz para preparar harina, sopas o chicha. El agua para cocinar y lavar debía transportarse desde cierta distancia, y almacenarse luego en cántaros de cerámica o latón en las casas. En las comunidades en donde las mujeres tejían, además de las habituales actividades domésticas también debían hilar y tejer varias horas al día.

El cambio en la alimentación y de ciertas prácticas culturales han servido para que las mujeres tengan más tiempo libre. Por ejemplo, el maíz que solía ser la base de la alimentación y debía ser molido a mano, ya no se muele a mano o bien

se consume en menor escala. Las comidas de preparación más rápida como los fideos, el arroz, o las frituras comenzaron a formar parte de la dieta cotidiana. Por lo cual esto conduce a un menor tiempo dedicado a la preparación de las comidas y a disponer de tiempo para el trabajo fuera de la casa o el ocio. En las tardes las mujeres miran la televisión o en cuando hace mucho calor se juega a los naipes con los parientes o vecinos. El impacto de los programas de televisión que llegan no sólo de Buenos Aires, pero vía televisión por cable de otras partes de América Latina, constituye una nueva dimensión en la vida de las mujeres; a la vez, es un fenómeno que puede adoptar distintas dimensiones, desde el aprendizaje del castellano y el cambio de los valores culturales hasta la aparición de nuevos modelos para los roles en los que se desempeñan las mujeres de las ciudades, o información acerca de nuevas posibilidades laborales (cursos de cocina, costura, manualidades, etc.).

La jerarquización de los espacios en la comunidad muestra que los hombres ocupan el espacio público y político y que éste tiene mayor prestigio, sin embargo, las mujeres también ocupan un espacio público de la venta de productos fuera de la comunidad. Es posible que esta dicotomía del espacio público/privado se proyecte de otra manera en el espacio externo a la comunidad. Dentro de la comunidad, las mujeres tienen mayor poder de decisión dentro de la familia, lo cual no implica que la falta de poder político establecido en cargos. Es decir que, si bien en la comunidad las mujeres no tienen presencia en las asambleas o en la estructura política de centro vecinal, sí la tengan en los espacios comerciales extracomunitarios, en los cuales interactúan con los no-indígenas. Por lo cual, dentro de la comunidad se siguen reproduciendo patrones "tradicionales" en cuanto a relaciones de género; es decir, que el lugar que se le asigna a la mujer sigue siendo el espacio doméstico.

En las oportunidades en que he preguntado a los hombres la razón por la cual las mujeres no participan más en los asuntos de las comunidades, responden "porque son tímidas", "no les gusta salir de la casa" o incluso "no hablan bien el castellano". O bien, simplemente, que "las mujeres no saben de esas cosas". Pero estas descripciones son claramente insatisfactorias: de hecho, las mujeres muestran una gran habilidad en vincularse con el espacio público fuera de la comunidad.

El estar circunscriptas al espacio doméstico no implica ausencia o desinterés en la toma de decisiones. En efecto, muchas decisiones importantes que atañen a la familia, como la educación de los hijos, o la decisión sobre si éstos deben migrar o permanecer en las comunidades, son tomadas por las mujeres. Son las mujeres quienes consiguen el dinero para que sus hijos migren de la comunidad y se instalen en otras ciudades. Autores como Ross, Kidd u Overing concuerdan en que la participación en la vida política no debe medirse exclusivamente a

través del acceso a cargos públicos, y que se deben considerar otros espacios donde la mujer ejerce influencia, como por ejemplo los mecanismos informales de participación, etc.

Molyneux en un estudio acerca de la participación de las mujeres en la revolución en Nicaragua desarrolla los conceptos de intereses de género para analizar los distintos modos de participación de las mujeres. Según esta autora

> los intereses de género son aquellos que las mujeres (o los hombres, en ese caso) pueden desarrollar por virtud de su posicionamiento social a través de los atributos de género. Estos pueden ser estratégicos o prácticos, cada uno derivando en diferentes maneras y cada uno involucra diferentes implicaciones para la subjetividad de las mujeres. Los intereses estratégicos derivan […] del análisis de la subordinación de las mujeres y de la formulación de una alternativa más satisfactoria al conjunto de arreglos de lo que existen. (Molyneux 1982: 232).

Esto implica la formulación de objetivos estratégicos para superar la subordinación de la mujer (aliviar las tareas domesticas y cuidado de los niños, igualdad política, medidas que protejan de la violencia masculina, etc.).

Los intereses prácticos de género surgen de las condiciones concretas de la posición de la mujer en la división de trabajo por género. Los intereses prácticos son generalmente una respuesta a una necesidad inmediata y no implican una meta estratégica como ser la emancipación de la mujer o la igualdad de género. Los análisis de la acción colectiva femenina frecuentemente usan estos conceptos de intereses para explicar la dinámica y los objetivos de la participación de las mujeres en la acción social. Para Molyneux los intereses prácticos no desafían la subordinación de género, las mujeres guaraníes, desarrollan estrategias y apelan a recursos que les permite lidiar con problemas y supervivencia de la vida cotidiana y tomar decisiones. Si bien no cuestionan las relaciones de género y los roles culturalmente pautados, se filtran por los intersticios de la cotidianeidad pequeñas formas de cambio, y una sutil desarticulación de los tradicionales roles de género. En el caso de las mujeres guaraníes podemos observar que recurren a intereses prácticos para resolver los problemas de la vida cotidiana, pero no para subvertir los roles de género.

Conclusión

En las comunidades guaraníes, si bien observamos complementariedad en algunos aspectos de la división sexual del trabajo y algunos aspectos de la vida cotidiana, existe una jerarquización con una marcada valoración de aquellas actividades

y prácticas que son masculinas y que, por lo tanto, no tienen el mismo valor y rango que las actividades femeninas. En el ámbito económico vemos una situación compleja, por un lado las mujeres no solo contribuyen a la economía de la familia, pero también toman decisiones, y recientemente han comenzado a gestionar proyectos productivos a diferentes organismos del estado. Sin embargo, se producen situaciones de desvalorización del rol femenino ejemplificados en la violencia doméstica, o la falta de participación en otros ámbitos de la comunidad. No podemos, sin embargo, desvincular la situación de la mujer con la articulación de poder. Scott, contribuye un concepto de agencia como el "intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un entramado de relaciones, una sociedad con ciertos límites y con un lenguaje, lenguaje conceptual que a la vez establece fronteras y contiene la posibilidad de negación, resistencia, reinterpretación y el juego de la invención". Esta autora considera al género "como una forma primaria de relaciones significantes de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder". Las relaciones de poder que se establecen entre los hombres y mujeres guaraníes no son estáticas, las mujeres tienen muchos recursos tanto en lo económico, la toma de decisión y en el control sobre los hijos. Movilizar nuevas estrategias económicas, recurrir a la familia extensa para el cuidado de los hijos, acceder a un mayor nivel educativo, todo esto involucra una capacidad de agencia que se renueva y actualiza.

La generación de mujeres jóvenes que han tenido acceso a una educación secundaria y terciaria está demandando ciertos cambios en las relaciones de género y en su rol y participación en la comunidad, pero estos cambios son graduales, y no están aislados de cambios en la sociedad circundante.

Cabe aún preguntarse cuál es la visión que los hombres tienen de si mismos, de las relaciones de género y de cómo se desempeñan las mujeres en sus comunidades. ¿Qué expectativas tienen los hombres y mujeres cuando deciden formar una familia? ¿Cómo ven el acceso de las mujeres a la educación y su participación en la esfera económica y política? Estos son algunos de los interrogantes que aún no han sido abordados, y que constituirán el foco de futuras investigaciones.

Referencias citadas

Ahearn, Laura 2001. Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*. (30): 109-137.

Bonnarens, Elfrida. 1978. De la vida, muerte y más allá del Chiriguano. *Cuadernos Franciscanos*. 49 (13): 21-46.

Boserup, Ester. 1970. *Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press.

Chodorow, Nancy. 1991. *El Ejercicio de la Maternidad*. Madrid: Gedisa.
Clark, Gracia. 1999. Mothering, Work, and Gender in Urban Asante Ideology and Practice. *American Anthropologist*. 101(4): 717-729.
D'Emilio, Anna Lucia. 1987. La mujer indígena y su educación aspectos generales. *Suplemento Antropológico*. 22 (1): 95-153.
Giannecchini, Doroteo. [1898] 1996. *Historia Natural, Etnografía, Geografía, Lingüística del Chaco Boliviano*. Tarija: Edición del Fondo de Inversión Social, Centro Eclesial de Documentación.
Hirsch, Silvia. 2004. Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: Una aproximación antropológica. *Runa*. (24): 213-233.
Idoyaga Molina, Anatilde. 1999. *Sexualidad, reproducción y aborto: nociones y prácticas de mujeres indígenas y campesinas de la Argentina*. Buenos Aires: CAEA-CONICET.
Kidd, Stephen. 1995. Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco paraguayo: una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales. *Suplemento Antropológico*. 30 (1-2): 7-41.
Overing, Joanna. 1986. Men Control Women? The 'Catch 22' in the Analysis of Gender. *International Journal of Moral and Social Studies*. 1 (2): 135-155.
Mader, Elke. 1997. "Waimaku-Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar". Michel Perrin. *Complementariedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. pp. 23-46. Ecuador: Abya Yala.
Métraux, Alfred. 1935. "La Mujer en la Vida Social y Religiosa de los Indios Chiriguanos". En: *26 Congreso Internacional de Americanistas*. Tomo 1. pp. 416-430. Sevilla.
Molyneux, Maxime. 1985. Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies*. 11(2): 227-254.
Nino, Bernardino 1912. *Etnografía Chiriguana*. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote.
Nordenskiold, Erland. [1912] 2002. *La Vida de los Indios*. Bolivia: APCOB.
Penner, Irma. 1995. *Historias de mujeres guaraní. Kuña iñeenduka*. Bolivia, UNICEF-CIPCA.
Rocca, Manuel. 1976. "Facundina". En: June Nash y Manuel Rocca (eds) *Dos Mujeres Indígenas* Mexico: Instituto Indigenista Interamericano.
Scott, Joan. 1999. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: Marysa Navarro y Catherine Stimpson (eds), *Sexualidad, género y roles sexuales*. México: Fondo de Cultura Económica.
Seligmann, Linda (ed.). 2001. *Women Traders in Cross-Cultural Perspective. Mediating Identities, Marketing Wares*. Stanford: Stanford University Press.
Stocks, Anthony y Kathleen Stocks. 1984. Status de la mujer y cambio por aculturación. *Amazonia Peruana*. (10): 65-77.

Stoler, Ann. 1977. Class Structure and Female Autonomy in Rural Java. *Signs* 3 (1): 74-89.

Sturzenegger, Odina. 1978. Economía de los chiriguano. *Cuadernos Franciscanos*. 49 (13): 133-148.

Tizon, Judy. 1994. Transformaciones en la Amazonia: estatus, género y cambio entre los Ashaninka". *Amazonia Peruana*. 12 (24): 105-123.

Rituales de iniciación y relaciones con la naturaliza entre los *mbya*-guarani[1]

Marilyn Cebolla Badie[2]

Los primeros indicios de que los ritos de pubertad aún se llevaban a cabo entre los *mbya* fueron obtenidos casualmente a partir del cambio en el comportamiento de las chicas. En ocasiones algunas de éstas, a quienes había visto en mi última estadía en campo con sus cabellos largos y conductas aún de niñas según las reglas sociales *mbya*, mostraban cambios radicales a mi regreso a la aldea unos meses más tarde. Las encontraba no sólo con el pelo cortado al ras o casi rapado en algunos casos, sino esquivas y con actitudes distintas; se las veía más serias y circunspectas. Y a veces, teniendo aún el cabello corto, estaban conviviendo con un adolescente y cursando los primeros meses de embarazo.

---

1 Publicación original: Cebolla Badie, Marilyn. 2015. Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-guarani. *Mana* 21(1): 7-34. Agradecemos a la revista *Mana* su autorización para republicar este artículo.
Este artículo es el resultado de investigaciones realizadas con los Mbya-Guaraní de Misiones desde 1997. Gran parte de la información la obtuvo la autora durante su trabajo etnográfico para su tesis doctoral (Cosmología y naturaleza mbya-guaraní, 2013). Allí, Marilyn Cebolla Badie indagó acerca de la relación naturaleza-cultura en esta etnia. Entre 2009 y 2011 realizó trabajo de campo específico sobre los rituales de pubertad en niñas y varones. Estas prácticas han sufrido marcadas modificaciones en la actualidad debido a las condiciones de vida en la mayoría de los asentamientos indígenas; la escolaridad de las niñas dificulta su ausencia de la institución educativa para cumplir con la reclusión, mientras que la escasez de selva impide que se sigan los preceptos alimentarios durante esta etapa. Sin embargo, aún se observan los rituales con días acotados de resguardo y una alimentación adaptada a lo que pueden conseguir las familias. La misma situación se observa para los varones, cuyos rituales continúan con las dificultades propias de la situación actual. E incluso en algunas comunidades se ha reavivado el uso del tembetá en los adolescentes como una seña de identidad ante los no-indígenas. Cebolla Badie es, al momento de esta republicación, directora del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, el primer posgrado específico en la Argentina y que se inició en 1995. Complementar con secciones 2 (G. Wilde), 6 (R. Abínzano), 7 (G. Schiavoni), 8 (A.M. Gorosito Kramer) y 12 (A. Padawer).

2 Programa de Posgrado en Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.

Ya no venían a recibirme con abrazos y expresiones de alegría cuando llegaba al lugar, casi no me hablaban y si quería tomarles una fotografía, desviaban la mirada hacia el suelo. Esta variación en el comportamiento me llevó a preguntar qué había sucedido, y luego de muchas dilaciones la respuesta que me dieron los indígenas fue que en el tiempo en que me había ausentado las niñas "estuvieron *iñengue"* y a mi regreso ya "estaban en *kuña tai*", como si hubieran pasado por un proceso de transformación.

Lo que esta explicación significaba era que habían alcanzado la madurez sexual y su nuevo status había sido sancionado por medio del ritual de iniciación. La designación *iñengue* se refiere al lapso de tiempo que transcurre entre la menarquia y la finalización de la segunda o tercera regla en que las niñas son sometidas a reclusión, luego, continúan las restricciones alimentarias y los cuidados hasta que la conclusión de esta etapa es señalada con la expresión: *iñengue páma*.

Una mujer es *iñengue* solamente durante algunos meses en su vida, sin embargo, este tiempo parece ser uno de los más importantes del ciclo vital. Este término ha llevado a confusión a algunos autores a causa de la partícula *ñe*, que en este caso no está relacionada con *ñe'ê*, "palabra-alma" sino que significa "fluir" o "derramarse". De este modo considero acertada la traducción que realiza Cadogan (1992a: 139) que también consigna el nombre como *iêngue*, y que da como significado: "una a quien salió o fluyó (el menstruo)".

Las mujeres consultadas[3] explicaron que se refiere a "que fluye o se derrama lo que fue de ella" en clara referencia a la sangre menstrual. En el caso de *ñe'ênguchu*, la cuestión se resuelve con más facilidad, ya que refiere al tono grave que adquiere la voz de los muchachos, significa literalmente "voz grande". Se los denomina *ñe'ênguchu* cuando comienzan a tener cambios en la voz y el periodo se extiende hasta que el varón adquiere el tono definitivo, entonces se dice: *ñe'ênguchu páma*, señalando la finalización del periodo de iniciación.

Había escuchado previamente hablar de las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* en relación al accionar de los espíritus de la selva. Cuando los *mbya* relataban sobre algunas de estas entidades indefectiblemente mencionaban a las niñas y varones que se encontraban en la etapa de pubertad como los más vulnerables a sus ataques.

Si bien los datos para esta investigación fueron recogidos de manera fragmentada desde el año 1997 aproximadamente, en el transcurso de distintos estudios

3 La docente Petrona González de la escuela aborigen de Fortín Mbororé obtuvo esta información en conversaciones mantenidas en guaraní standard con las mujeres de la aldea a expreso pedido mío.

realizados con los *mbya*[4] que habitan en la provincia de Misiones, Argentina, el mayor cúmulo de información lo obtuve durante el trabajo etnográfico para mi tesis doctoral (Cebolla Badie 2013) en la que indagué acerca de la relación naturaleza-cultura en esta etnia.

Asimismo, entre 2009 y 2011 realicé trabajo de campo específico sobre los ritos de pubertad entrevistando principalmente a ancianos de ambos sexos, a quienes me remitían los *mburuvicha* o "mayores" de las aldeas alegando que muchas de las prácticas de los rituales ya no se realizan en la actualidad debido a los cambios en el *mbya reko* o "sistema de vida *mbya*" a partir del contacto permanente con la sociedad nacional. La relación de amistad mantenida a lo largo de los años con la gente de las comunidades y el conocimiento obtenido en anteriores investigaciones, me permitió indagar sobre estos temas considerados "delicados" por los *mbya* y que usualmente se evitan en las charlas con los no indígenas. Por otra parte, las estadías en los lugares posibilitaron que observara y acompañara en sus tareas cotidianas a aquellas chicas que se encontraban en la etapa posterior a la reclusión.

La investigación se llevó a cabo en aldeas de zonas muy distintas de Misiones, en Jejy e Yryapy (Departamento Guaraní), Takuapi e Ita Poty (Departamento Libertador General San Martín) y Fortín Mbororé (Departamento Iguazú). Este artículo constituye una presentación sucinta de los datos recolectados y un análisis preliminar de los mismos.

Iñengue

La principal característica del rito de iniciación de las niñas es la reclusión a la que son sometidas y que en su forma más completa ya sólo se realizaría en las comunidades alejadas de las poblaciones blancas. Cuando una chica avisa que está menstruando por primera vez, la abuela o la madre le cortan los cabellos y la llevan al *opy* o casa de ceremonias, allí se prepara especialmente un lugar donde permanecerá durante el tiempo que esté recluida, en ocasiones compartiendo el espacio con otra niña que se encuentra en la misma situación.

Las sólidas construcciones *mbya*, de techos de cañas cortadas y paredes de troncos y cañas entretejidas cubiertos de barro, se caracterizan por no tener ventanas, la única abertura y fuente de iluminación es una puerta de tamaño reducido, de este modo, son frescas en verano y cálidas en invierno pero siempre oscuras. La

4 La etnia mbya pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní y sus territorios tradicionales comprenden el oriente de Paraguay, la provincia de Misiones en Argentina, el norte de Uruguay y el sudeste de Brasil hasta el océano Atlántico.

iñengue debe permanecer en el fondo del *opy*, en el sector menos iluminado, en la penumbra.

Los *mbya* se refieren al comienzo del periodo de aislamiento como *oguapy ma*, "se sentó", ya que la chica debe permanecer sentada o acostada sin moverse mientras permanece dentro del *opy*. Este ritual de iniciación se repite con las mismas características entre etnias guaraníes muy cercanas entre sí como los *ñandéva*[5] y los *kaiowá*[6] (Schaden 1974), los *ache-guayakí* (Mayntzhusen 2009) y los *chiriguanos*[7] (Hirsch 2008).

La reclusión es un rasgo común a todos ellos y como explica Victor Turner (1980: 108) en su investigación sobre los ndembu de Zambia, los iniciandos son "personas liminares" porque se encuentran en transición entre estados distintos, ya no pertenecen a la clasificación anterior y aún no han sido incluidos en la nueva. Tienen una "realidad" física, pero no social, de ahí que tengan que permanecer escondidos.

En el caso de los *mbya*, estas personas que se encuentran en una posición "interestructural" como describe Turner, reciben el nombre de *iñengue* y *ñe'enguchu*, ya que durante un breve lapso de tiempo ya no son *kyringue* o "niños" y aún no detentan el status de *kuña*, "mujer" y *ava*, "hombre".

La reclusión

Una vez que la chica es llevada al *opy*, el padre construye una tarima o pequeña cama, angosta y corta, que recibe el nombre de *ñiimbe*, utilizando tacuaras, generalmente *takua pekuru* (*Guadua trinii*). La niña debe permanecer en el *ñiimbe* con las piernas cruzadas, tocando lo menos posible el suelo, la finalidad de esta tarima es evitar que sea atacada por el *yvy ja*, "genio de la tierra", uno de los tantos espíritus de la naturaleza a los que son vulnerables las adolescentes en la menarquia.

El sacerdote Franz Müller (1989) que tomó contacto con los *mbya* en Paraguay a fines del siglo XIX, realiza una descripción del ritual de iniciación de las *iñengue* en la que explica que éstas permanecen de cara a la pared en un rincón oscuro que se ha aislado del resto de la construcción para que nadie pueda verla, no debe moverse, sólo puede hablar si le hablan y no puede reírse.

---

5 Se los conoce como guaraní ñandéva en Brasil y como chiripá en Argentina pero se autodenominan ava katu ete.

6 Reciben el nombre de kaiowá en Brasil, sin embargo en Paraguay su etnónimo es paî tavytera.

7 Su autodenominación actual es ava-guaraní.

Una mujer de Takuapi, *Yva*, de unos cincuenta años, recordaba esta etapa de su vida como una dura prueba, su hermana mayor se había ocupado de "atenderla", como expresó, mientras estuvo aislada en el *opy* y había sido durísima con ella, la mujer repetía el término *ojopy* que significa "aprieta", su hermana la "apretaba", para explicarme la gran exigencia a la que estuvo sometida.

Respecto a la duración de este aislamiento, todas las personas entrevistadas coincidieron en que debe ser *peteî jachy*, "una luna", o sea, veintiocho días, el tiempo promedio del ciclo menstrual. Mujeres de entre cuarenta y cincuenta años de edad manifestaron que ellas aún estuvieron recluidas durante este periodo aunque en la actualidad ya sería solamente de quince días en aquellas comunidades donde todavía se lleva a cabo el ritual en forma completa o incluso menos cuando ya no se observan todos sus aspectos y la reclusión se cumple en la propia casa.

La chica debe permanecer con la cabeza cubierta con una manta o una tela cualquiera mientras está en reclusión y no puede mirar a las personas que circulan dentro del *opy*, debe dirigir la vista siempre hacia el suelo. Se le aplican en la cara las pinturas tradicionales o *ychy* con el diseño de *araku pychã*, literalmente "dedos del pie del *araku*", el cual consiste en las marcas de las patas de este ave (*Aramides saracura*). Se hacen tres rayitas imitando sus huellas en cada mejilla, cerca de los pómulos. El *araku* está clasificado entre las aves que pertenecen a *Charîa*, el oponente del héroe solar *Kuaray* en la cosmología *mbya*, y por lo tanto, posee atributos negativos. Según las narraciones míticas, fue creado del latido del corazón de *Charîa* cuando éste murió carbonizado (Cebolla Badie 2000).

Las niñas y púberes no deben comer la carne de esta ave porque le provocaría futuros problemas en los embarazos, el parto se demoraría o el bebé podría nacer con malformaciones. La pintura destinada a las *iñengue* se elabora exclusivamente de las ceras y propóleos de la abeja nativa sin aguijón *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*), que también recibe el nombre de *kuñangue ro*, "casa de las mujeres" porque en los tiempos primigenios fueron un grupo de muchachas núbiles que debían ser entregadas en matrimonio pero no aceptaron a sus futuros maridos, encerrándose en una casa. Debido a este comportamiento las divinidades las convirtieron en las abejas *ei ruchu* que conocemos en la actualidad (Cebolla Badie 2009), existiendo en este caso un claro nexo entre las *iñengue* que se encuentran en reclusión y esta especie con un mito tan sugerente.

Además del diseño de *araku pychã*, se trazan líneas en las articulaciones, en las muñecas y rodillas, para prevenir la dolencia que los *mbya* llaman *karugua* y que traducen como reumatismo. También se hacen líneas en las plantas de los pies para protegerlos de cortes y lastimaduras cuando caminan por la selva. Estas pinturas corporales son consideradas medicinas preventivas.

En tiempos pasados se evitaba cortar el pelo a las niñas para que al llegar a la pubertad tuvieran el largo suficiente para confeccionar el *tetymakuaa*, las trencillas de pelo que los adultos se envuelven debajo de las rodillas, en los antebrazos y también en los tobillos. Actualmente ya no se usan aunque aún pueden verse en algunos ancianos que las llevan ocultas bajo los pantalones; y según relatan los indígenas, en "tiempo de los abuelos" las mujeres también las usaban en las pantorrillas y los tobillos.[8]

Egon Schaden (1974) consignó el uso de *tetymakuaa* para los tres grupos guaraníes que estudió[9] y dice que tiene una finalidad mágica para evitar el cansancio en la musculatura de los brazos y de las piernas, siendo indispensable en las largas caminatas. En el pasado, cuando aún se usaban las ropas tradicionales, estas cuerdas también servían para sujetar el *tambeao*, taparrabos tejido con fibras vegetales.

Adolf Schuster (1929), quien convivió con un grupo *mbya* a comienzos del siglo XX, recibió de regalo cordones de pelo femenino a los que describió como trenzas de aproximadamente dos milímetros de ancho que tenían entre treinta y sesenta metros de longitud. Realizar estas trencillas bajo la supervisión de la abuela u otra mujer de la familia, era una de las tareas que debía realizar la *iñengue* mientras estaba en el *opy*, concluida la obra, se la entregaban al líder religioso que la distribuía entre los hombres sin importar si eran o no parientes de la niña.

En la actualidad, en las pocas aldeas donde se sigue confeccionando el *tetymakuaa*, se lo entrega a cambio de dinero porque es considerado "un trabajo" y antes, cuando no se conocía "el dinero del *jurua*[10]", se intercambiaba por bienes. También se hacía *kya*, la hamaca de red que ha caído totalmente en desuso, se confeccionaba trenzando fibras de *pynõ guachu* u ortiga brava (*Urera baccifera*) que previamente habían sido tratadas. Hoy en día a la *iñengue* sólo se le enseña a coser y a remendar la ropa.

Schaden (1974) describe el tiempo de resguardo entre los *mbya* como un periodo de aprendizaje de habilidades manuales, la enseñanza era impartida por la abuela paterna o materna. Y además de aprender a trenzar las redes para las hamacas y las cuerdas de pelos, se les enseñaba a hilar y a confeccionar la ropa tradicional.

---

8 Este dato fue corroborado al observar una de las escasas fotografías existentes sobre mbya en la primera mitad del siglo XX. Se trata de una foto de pequeño tamaño en la que aparece una jovencita vestida a la manera tradicional, lleva un cesto ajaka sobre su espalda y en los tobillos pueden verse las cuerdecillas del tetymakuaa. En: SOSA, Atanasio. 1928. Guía general de Misiones para 1928-29. Posadas.

9 Kaiowá o paî tavytera, chiripá o guaraní ñandéva y mbya.

10 Denominación que reciben los blancos.

En las conversaciones mantenidas sobre el periodo de reclusión se mencionó siempre el régimen al que se somete a las chicas como "educación", es necesario educarla para su vida futura como esposa y madre. De este modo, las *iñengue* deben aprender a comportarse según el modelo de mujer en la sociedad *mbya* porque los cambios no involucran solamente el cuerpo sino también el status que tendrán de allí en más.

Viveiros de Castro en referencia a los ritos de pasaje entre los yawalapiti explica que las transformaciones corporales están acompañadas de cambios en el status social, "la naturaleza humana es literalmente fabricada o configurada por la cultura. El cuerpo es *imaginado*, en todos los sentidos posibles de la palabra, por la sociedad" (2011: 72).

En esta "fabricación" se siguen prototipos o modelos, así ciertas obligaciones que debe cumplir la niña mientras está en reclusión como mantenerse callada, hablar sólo si le hablan y hacerlo en voz baja, fijar la vista en el suelo, moverse con suavidad y mantener en general una actitud sumisa, es el comportamiento valorado y esperado en una mujer en la sociedad *mbya*.

Solamente en aquellas que ya pueden ser consideradas "mayores", a partir de los cincuenta años de edad aproximadamente, suele observarse un comportamiento distinto, imparten órdenes a sus familiares, hablan en voz alta y participan de las reuniones de cariz político en la comunidad. También ocupan un lugar de importancia en las ceremonias religiosas donde se las denomina *kuña karai*[11] y se ubican en el mismo nivel jerárquico de los hombres. Estos cambios de actitud ocurren cuando las mujeres ya han finalizado su vida reproductiva, recién entonces podrían compartir los espacios de poder antes reservados exclusivamente al sexo masculino.

Son estas mujeres mayores quienes vigilan que las *iñengue* sigan todos los preceptos de la reclusión, entre ellos, que reciban los alimentos adecuados para su estado. A diferencia de lo que sucede en la vida cotidiana en que no se observan horarios para las comidas, salvo después del atardecer cuando no es recomendable ingerir alimentos; en el caso de la *iñengue*, sólo puede comer en ciertos momentos muy bien pautados, aparentemente al amanecer, al mediodía y antes de que oscurezca.

Los alimentos prescriptos para este estado son los elaborados con vegetales cultivados, principalmente el maíz, los entrevistados nombraban recurrentemente

11 Los indígenas traducen este término al español como "señora" o "mujer de respeto".

los siguientes: *mbaipy*[12], *rora*[13], *mbojape*[14], *kaguyjy*[15]. Y también *mandio mimói*, "mandioca hervida" y *jety mbichi*, "batata asada".

La frugalidad parece ser la regla ya que la *iñengue* debe comer en pequeñas cantidades y no llegar al punto de la saciedad, pauta que se repetirá en otras situaciones a lo largo de su vida como por ejemplo, durante el embarazo. No debe consumir sal ni azúcar porque podría enfermarse. La miel está prohibida porque causa hemorragias, las mieles silvestres de las distintas especies de abejas nativas sin aguijón son más líquidas que la miel de la abeja europea (*Apis melífera*) por su alto contenido en agua, quizás debido a esta característica y por analogía se evita su consumo como prevención.

Las *iñengue* no deben consumir dulces para evitar "debilidad en la conducta" tal como expresaron las ancianas entrevistadas. Aparentemente, el azúcar disminuiría su inteligencia y le haría "andar mal de la cabeza", en síntesis, afectaría su capacidad de discernimiento, llevándola a un comportamiento errado. Sin embargo, en las épocas de escasez cuando no se cuenta con los productos de las rozas, está permitido darle a la *iñengue* ciertas frutas silvestres como *jarakachi'a* (*Jaracatia spinosa*), *guaporoity* (*Plinia rivularis*), *guapyta*[16] (*Arecastrum romanzoffianum*), *yvaporû* (*Plinia trunciflora*), *yva viju* (*Eugenia pungens*), *aracha* (*Psidium* sp.), *ñandu apycha* (*Campomanesia guazumifolia*) y *ñangapiri* (*Eugenia uniflora*), estas fueron las especies nombradas una y otra vez por las personas consultadas, principalmente las cuatro primeras, un número acotado para la gran cantidad de especies frutales que son consumidas por los *mbya*.

Las frutas consideradas "de los blancos", entre ellas, peras y manzanas, pero especialmente naranjas y otros cítricos, están prohibidas. Además de los vegetales cultivados también se le da a la niña *pindo ru'a*, cogollo de la palmera *pindo* (*Arecastrum romanzoffianum*) crudo o hervido. La carne está expresamente vedada durante la reclusión porque aumentaría el peligro de que la *iñengue* sea poseída por los espíritus de animales. En este caso, ni las fumigaciones con humo de tabaco realizadas por el líder religioso serían suficiente para protegerla de la esencia que aún permanece en la carne.

Es llamativo que incluso esté prohibido el consumo de *kochi* o pecarí labiado (*Tayassu pecari*) que debe consumirse al igual que *kaguare* u oso hormiguero chico (*Tamandua tetradactyla kriegi)* y *kaguare guachu* u oso hormiguero

12 Polenta de maíz.

13 Afrecho de maíz blanco.

14 Pan de maíz cocido en las cenizas.

15 Mazamorra de maíz.

16 Denominación del fruto de la palmera pindo.

grande (*Myrmecophaga trydactila*)[17] durante el embarazo y el post parto cuando la mujer nuevamente se encuentra en un estado en el que puede ser fácilmente influenciada por las entidades de la selva.

El periodo de reclusión de las niñas constituiría así la única época en la vida de los *mbya* en que está prohibido comer carne y es una situación muy particular porque los *ñe'ênguchu*, por su parte, sí podrían ingerir ciertas piezas de caza aunque en pequeñas cantidades. En aquellas comunidades donde ya no es posible acceder a los recursos de la selva, se alimenta a la niña con comidas preparadas a base de harina de maíz, leche, mandioca, batata y las frutas silvestres que se puedan conseguir. Cuando recibe los alimentos la chica no puede mirar de frente a la mujer que se los entrega ni puede hablarle.

Mientras permanece en el *opy*, una de sus abuelas o una anciana de su grupo de parientes, la aconseja acerca de lo que se espera de ella como mujer y madre en el futuro. En estos discursos se le recuerda constantemente que la recluyeron por su propio bien, para que sepa cuidar su salud y que no sea una persona "mal educada", en el sentido de desobediente, irrespetuosa, desatenta o perezosa, conductas muy desaprobadas entre los *mbya*.

La referencia a la maternidad era una constante cuando los indígenas explicaban la finalidad de los consejos que recibe la *iñengue* de las ancianas, debe aprender todos los cuidados para llevar a buen término un embarazo, tener un parto rápido y dar a luz un niño sano. De este modo, durante el aislamiento se haría énfasis en la conducta y los valores que debe observar la chica a lo largo de su vida, especialmente en el nuevo rol de madre que pronto tendrá que asumir.

Entre los *mbya*, pareciera que el ritual marca el cambio hacia la posibilidad de la maternidad más que el comienzo de la vida sexual. Las *iñengue* no necesariamente son vírgenes, según los relatos recogidos, las chicas suelen estar "acompañadas" es decir, viviendo en pareja, ya antes de la menarquia. Los *mbya* siguen practicando la poligamia en ciertos casos, pero de manera discreta y solapada para evitar las reacciones negativas de los distintos agentes blancos que intervienen en las comunidades. Existe entre ellos un tipo de arreglo matrimonial temprano en que se pide a los padres de una niña de siete u ocho años de edad que la entregue al hombre que será su futuro marido o a la familia de éste para su manutención.

Al parecer, en algunos casos la convivencia comienza de manera inmediata, lo cual observó el naturalista Ambrosetti (1898) en una de sus estadías con los *mbya*, dejando comentarios espantados sobre esta costumbre que también

17 Actualmente se nombra el consumo de las dos especies de osos hormigueros en referencia a prácticas del pasado, la especie de mayor tamaño se encuentra casi extinta en Misiones y la pequeña está en situación vulnerable debido a la caza deportiva y la deforestación.

consigna Viveiros de Castro (1992) para los araweté, quienes consideran que las niñas deben ser iniciadas sexualmente para que puedan tener luego sus reglas con normalidad.

Vulnerabilidad ante los espíritus

Mientras permanece en la casa de ceremonias la niña solamente puede salir al exterior para cumplir con sus necesidades fisiológicas,[18] lo cual debe realizar con prontitud. Se le cubre entonces la cabeza y camina mirando fijamente el suelo acompañada por la mujer que la cuida.

Los *mbya* explican la reclusión a la que se somete a las *iñengue* como forma de protección ya que este periodo de la vida de una mujer sería el de máxima sensibilidad ante los espíritus de la naturaleza.

Schaden (1974) afirma que en los tres grupos guaraníes que estudió, lo que denomina "eclosión pubertaria" es la manifestación de crisis más delicada en la vida de la mujer. Nombra a este estado como *ojeko aku*, palabras que significan literalmente, "estar en estado caliente", en el sentido quizás de fragilidad ante los peligros. León Cadogan (1992b) lo traduce como "el que está sometido a régimen alimenticio o a tratamiento" porque éstas son las precauciones que debe tomar quien se encuentra en esta circunstancia.

La *iñengue* que no recibe los cuidados necesarios y deambula por la selva o las rozas puede ser presa de distintas entidades, estos seres invisibles tienen la facultad de engañar a las chicas púberes apareciendo ante sus ojos con forma humana. Aparentemente, en las distintas etnias guaraníes de la región estas entidades están conformadas principalmente por los espíritus de animales (Schaden 1974, Chase Sardi 1992, Maynzthusen 2009) que se posesionan del alma de la chica.

Los *mbya* también se refieren a este tipo de posesión pero cuando hablan de los peligros que corre la *iñengue* nombran indefectiblemente a *yvyra ñe'ê* o "el alma del árbol", a *ka'aguy rovapy ja,* que podría traducirse como "dueño de todo lo que existe en la selva" y a *mbai'i*, un duende malévolo que se aparece a las chicas con aspecto de un hombre de pequeña estatura.

Los indígenas describen la posesión del alma de la *iñengue* por estas entidades utilizando el término *ojepota* que se traduce como "prendarse, unirse sexualmente con un animal mítico o espíritu" (Cadogan 1992b). Estos espíritus engañan a las chicas presentándose bajo falsas apariencias, por eso se debe evitar el contacto

18 Normalmente en los huertos o la selva circundante.

visual con estas entidades que sólo pueden ver quienes se encuentran en alguna etapa especial de la vida como las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* porque a través de la mirada se produciría el "encantamiento" de estos seres.

Mientras las niñas están en aislamiento se las suele bañar con un preparado que hacen las mujeres dejando macerar el *ta'y re* o larvas de la abeja *eira pu'a* (*Trigona spinipes*), conocida por sus propiedades para tratar dolencias asociadas a la pérdida de cordura provocado por los *mba'e vai*, seres malignos de la selva (Cebolla Badie 2009). En este caso, se considera una medicina muy eficaz para evitar ser atraídas por éstos.

El duende llamado *mbai'i* parece ser uno de los principales peligros para las chicas ya que no sólo se apropiaría de su alma[19] sino que incluso podría embarazarla, ya que es posible tener a estas entidades como compañeros sexuales. Cuando los *mbya* hablan de "quitar la consciencia" o "perder el entendimiento" se refieren a la pérdida del alma, que puede ser temporal pero si la situación se prolonga sobrevendría la muerte de la persona afectada. Si una adolescente presenta síntomas que se corresponden a los del encantamiento la gente se reúnen en el *opy* y el líder religioso pide a las divinidades por medio de oraciones y abundante humo de tabaco que la entidad que se apropió de la chica la libere para que su alma regrese.

Verã Mirî, cacique de la comunidad de Takuapi me relató la experiencia vivida en la cercana aldea de Marangatu hacía poco tiempo, donde debieron reunir a tres *opygua* o líderes religiosos para que unieran sus fuerzas en una ceremonia conjunta celebrada para librar a una *iñengue* del espíritu que la había poseído. Era un caso grave en que la chica padecía un fuerte desequilibrio mental que había comenzado repentinamente durante su primera regla. Se consideraba que el *ñe'ê* o "palabra-alma" la había abandonado por la acción de algún espíritu de la selva. Se hicieron oraciones y danzas en que participaron los miembros de la comunidad y también otras personas que habían acudido acompañando a los chamanes.

Según su relato, hicieron bailar a la niña dentro del *opy* mientras cantaban a *Ñande Ru Ete*[20], entonces comenzó a hacer calor, tanto que los asistentes empezaron a sentirse sofocados, era la chica quien despedía el calor por efecto del espíritu que la poseía. Las oraciones y fumigaciones con humo de las pipas de los líderes religiosos continuaron hasta que la *iñengue* cayó al suelo y de su cuerpo emergió un enorme sapo que había suplantado su alma.

---

19 En la visión mbya el ñe'ê, "palabra-alma" es el alma principal, enviada por las divinidades, la que concentra la esencialidad de la persona. Pero también existe una segunda alma, ãngue, que se desarrolla a partir del nacimiento y que acumula los errores y transgresiones a lo largo de la vida. (Cebolla Badie 2013).

20 Nuestro Padre Verdadero.

La mención al calor que salía del cuerpo de la adolescente y que habría ahuyentado su alma cuando el espíritu del animal se apoderó de ella, remite inmediatamente al concepto de *ojeko aku* o "estado caliente" en que se encuentran las personas que están transitando por algún periodo de crisis en su vida.

Aparecida Vilaça expresa acerca de la concepción de la inestabilidad del alma y su posible sustitución por otras entidades, presente en diversas culturas amazónicas, que "esta ambivalencia en la identidad, a pesar de estar fuertemente marcada durante el periodo post natal, ocurre en distintos momentos de la vida, entre ellos en la iniciación y muy a menudo implican la posible pérdida de la identidad humana propiamente dicha" (2002: 349).

Entre los *mbya*, los momentos del ciclo vital más críticos y peligrosos parecen ser el nacimiento, la pubertad y las situaciones de enfermedad. En todos estos casos, el alma de la persona se encuentra en un estado de gran sensibilidad y puede ausentarse del cuerpo o ser presa de esas otras almas no humanas que ocuparían su lugar.

Como explica Silvia Citro en sus estudios con los tobas "la concepción de la persona y su corporalidad se define a partir de una serie de múltiples e intensas relaciones con el mundo natural, la corporalidad está abierta a ser influida ya influir en estos ámbitos" (2008: 44). Esta sería una interpretación válida igualmente para los *mbya* en que la constante interacción con las entidades de la naturaleza, a pesar de los peligros que conlleva, marcaría la identidad como ser humano y sería parte también de la definición de persona según los cánones de la cultura.

Mientras dura la reclusión la niña es bañada con agua de cenizas o *tañimbury* porque según explicaron los indígenas, así como debe evitar los cursos de agua tampoco puede bañarse con "agua viva". De este modo, esta suerte de lejía que se prepara con las cenizas, despojaría al agua de cualquier esencia que podría dañar a la chica, volviéndola inofensiva. Finalmente la mojan con la decocción de las hojas y la corteza del *ygary* (*Cedrela fissilis)*, árbol de gran significado en la cultura *mbya*, es uno de los *yvyra ñe'êry*, "árboles de la palabra-alma". Y pasan por su cuerpo las hojas del *yvaro (Prunus* sp.), cuyo nombre significa "fruta amarga" y son tóxicas si se las ingieren. El *yvaro* es reputado en la farmacopea *mbya* para utilizarlo en los casos de hechicería y maldiciones, se trata al enfermo lavándolo con el agua de sus hojas maceradas al mismo tiempo que el *opygua* realiza oraciones.

Se consideran a estas especies arbóreas como *poã* o "medicina" para las *iñengue* y los indígenas las comparan con el *ychy*, la pintura que se aplica a la chica para protegerla de enfermedades. El *yvaro* es reconocido como el mejor "remedio" por su fuerte olor aunque el *ygary* o cedro también poseería un olor "feísimo" según

consideran los *mbya*. Estas especies espantarían así a los espíritus que rondan a la niña, al parecer, atraídos por un aroma especial que poseen los iniciandos en esta etapa.

> Los chicos y las chicas despiden un olor, *hêãkua*, decimos, que atrae a las almas de la selva. Tienen un olor fuerte que lleva el viento y también la corredera en el agua, llega lejísimo, por eso trae las almas de lejos. Nosotros los humanos no sentimos, solamente los espíritus. *Verã Guyra* de Jejy.

La palabra *hêãkua* remite a los aromas agradables en el idioma *mbya*, por ejemplo, al perfume de las flores. Este olor es atractivo para los espíritus por eso es preciso cuidar a chicas y muchachos en el periodo de iniciación de distintas maneras, una de ellas es por medio de los baños medicinales con las especies de árboles que despiden olores fuertes, los cuales contrarrestarían el "aroma" de los adolescentes y repelerían a los malos espíritus.

Eduardo Viveiros de Castro (2011) expresa sobre los yawalapitis que para éstos los espíritus poseen un olfato hipersensible y detestan el olor de la gente, especialmente de aquellas personas que se encuentran en estado transicional como jóvenes en reclusión pubertaria, aprendices de chamanes y padres en resguardo. Todos ellos personas con restricciones alimentarias y en abstinencia sexual que despedirían un olor especial.

La explicación del encierro como una forma de proteger a la *iñengue* contra las entidades malignas fue una constante en el discurso de los indígenas. Lévi Strauss en referencia a los tikuna afirma respecto a la ceremonia de iniciación de las muchachas que "simboliza un combate librado por los humanos para proteger a la chica púber de los espíritus que la amenazan durante este periodo crítico de su vida". (2005: 308). La amenaza que significa el acoso de los espíritus de la selva y el temor que inspira la posibilidad de interaccionar con ellos, ejercería un poderoso control para que las púberes no se desvíen de lo que dictan las normas y acepten los preceptos de su futuro comportamiento.

Victor Turner (1980: 122) recomienda para los estudios sobre ritos de pasaje centrar la atención en los fenómenos y procesos relacionados con los períodos de transición, que son los que de manera paradójica exponen los fundamentos de la cultura. En la iniciación de las niñas *mbya* este periodo correspondería al tiempo en que permanecen en aislamiento y en que se les exige una actitud totalmente sumisa para permitir que se les inculquen los valores y comportamientos que se esperarán de ellas en la vida adulta que están por comenzar. Peter Gow (2001) en su etnografía sobre los piro compara la condición de la chica recluida durante la

iniciación con un feto en el vientre materno, ya que comparten las características de estar creciendo en la oscuridad y adquiriendo un "cuerpo".

Siguiendo a Turner (1980) en lo que denomina las tres fases distintivas de los ritos de pasaje: separación, margen y agregación, la primera fase, la de separación, supondría una conducta simbólica que marca la separación del grupo, en el caso de los *mbya* esto se señalaría con el corte de los cabellos de la niña y su reclusión.

En la fase siguiente, de margen, el sujeto se encuentra en un estado ambiguo ya que no mantiene los atributos del pasado como infante ni tampoco posee aún los del futuro como joven mujer. Es en esta ambigüedad en que la situación de la *iñengue* se asemeja a la de un feto, está en la penumbra, debe ser silenciosa, sus movimientos son limitados; salvo las rápidas salidas al exterior con la cabeza cubierta, permanece todo el tiempo en la pequeña tarima o *ñiimbe*, que según algunos informantes, debido a sus dimensiones no le permite estirarse y la obliga a dormir encogida. Sólo puede comer lo que le ofrecen y no puede bañarse por sí misma, debe dejar que otra mujer lo haga. Su voluntad parece haber sido anulada y se le exige un auto control que será una constante en su vida como adulta. En la tercera fase, de agregación, el ritual se ha consumado y la persona se reintegra a la sociedad.

Retorno a la sociedad

Entre los mbya, al contrario de lo que ocurre en otros pueblos indígenas (Citro 2008, Gow 2001, Mendes 2006) el final del periodo de reclusión no está marcado por una fiesta ritual. Si bien todas las personas consultadas coincidieron en que el tiempo de resguardo dura aproximadamente veintiocho días, *peteî jachy*, "una luna", hubo algunas variaciones respecto a una segunda etapa de aislamiento, en el siguiente ciclo menstrual, en que la reclusión que sería menor.

Aparentemente, en la actualidad en que el ritual de iniciación se habría visto reducido a una única reclusión que según distintas versiones duraría entre cinco y veinte días. De todos modos, la "educación" continúa luego de que la *iñengue* retorna a la vida familiar. No puede permanecer ociosa, se le asignan diversos trabajos que debe cumplir de forma rápida y diligente, siempre bajo la vigilancia de la mujer que la cuidaba mientras estaba en el *opy*.

Estas tareas que en la división sexual del trabajo en la sociedad *mbya*, pertenecen al universo femenino, ya son realizadas por las niñas antes de la menarquia. De este modo, no hay un aprendizaje de estas actividades, el cambio reside en la actitud que deben mantener cuando las realizan y en la responsabilidad que conllevan. Mientras son niñas muchos de estos trabajos se hacen como parte

de los juegos, imitando a sus madres y hermanas mayores, más tarde es una exigencia de la familia pero nunca con la dureza que adquiere en el periodo entre dos reclusiones o en los meses posteriores a la finalización del aislamiento.

En ocasiones coinciden dos o más chicas en los rituales de pasaje, entonces realizan las tareas en conjunto y son vigiladas por una sola persona. La *iñengue* continúa estando en situación de vulnerabilidad ante los "seres invisibles" como suelen nombrarlos los *mbya*, después de finalizada la reclusión aunque en menor medida.

Su cuerpo aún despide el "aroma" que los atrae por eso debe tener especial cuidado respecto a los ríos y arroyos, no se puede sumergir en ellos con fines higiénicos ni de diversión. Cuando va a buscar agua para transportarla a la casa o a lavar ropa, debe cumplir estas tareas con prontitud, sin mirar a su alrededor porque los peligros aún la acechan. Debe tener especial cuidado cuando se dirige a la selva o a los huertos a hacer sus necesidades fisiológicas porque este es un momento de gran riesgo, tiene que actuar con rapidez y siempre debe estar acompañada por otra niña.

Hasta pasados varios meses luego de su retorno a la vida familiar no puede lavar la ropa directamente en el agua del arroyo, debe retirarla en un recipiente y lavarla allí, ya que el agua corriente transporta su olor y atrae a los espíritus. Lévi-Strauss nos brinda la siguiente explicación sobre estas precauciones, "a diferencia del agua estancada, que es un agua neutralizada, el agua corriente constituye, pues, el término marcado. Es más poderosa y más eficaz, pero también más peligrosa: habitada por los espíritus, o en directa relación con ellos" (2005: 157).

Cuando cae la tarde la chica ya puede compartir las reuniones familiares junto al fogón pero debe mantener una actitud tranquila y hablar sólo lo imprescindible como forma de protegerse contra los espíritus que vagan en la noche. Luego de esa suerte de ayuno a la que es sometida la *iñengue* mientras está en el *opy*, una vez en el exterior, se amplía la variedad de alimentos que puede ingerir pero no su cantidad, debe continuar comiendo poco como forma, según explican los indígenas, de aprender a ser solidaria, a compartir la comida y a no "mezquinarla" nunca.

Los *mbya* señalan esta actitud como propia de su cultura y es altamente valorada porque es parte del *mborayu*, "amor a los demás" que permite mantenerse en buenos términos con las divinidades. En los primeros días la dieta no difiere de la que había seguido mientras estaba en la casa de ceremonias, la alimentación se basa principalmente en platos preparados con maíz, mandioca y batata. La chica debe reprimir su deseo de comer, cuando traen una pieza de caza a la aldea y las mujeres la preparan públicamente, la *iñengue* no puede permanecer en el lugar, se le asigna algún trabajo para que se aleje y se concentre solamente en lo que hace.

Unos días después de salir al exterior, si bien las restricciones sobre las carnes rojas continúan, ya puede comer pescado y ciertas aves. Las carnes que la chica va a ingerir se fumigan con humo de tabaco de las pipas *petŷngua* para contrarrestar las cualidades del animal al que pertenecen. Recién después del periodo transcurrido en una luna se le permiten comer cosas dulces, sobre todo las diversas mieles silvestres. La sal continúa siendo un elemento prohibido aún por mucho tiempo porque podría ocasionarle enfermedades, le afectaría especialmente el estómago produciéndole fuertes dolores.

Las larvas de insectos a los que son muy adeptos los *mbya* también pueden consumirse con moderación en esta etapa pero solamente la denominada *ycho pytã* o "larva roja", de un coleóptero. Transcurridos algunos días más, se le permite comer carne de pecarí labiado en aquellas aldeas donde aún puede cazarse y en el pasado cuando la fauna abundaba también podía comer osos hormigueros, estas carnes están clasificadas como *cho'o porã*, "carne buena" en el sentido de pureza.

Deben pasar *mboapy meme jachy*, "seis lunas" para que la muchacha pueda consumir carnes rojas con cierta libertad. Pero aún así no debe comer coatí ni las distintas especies de ciervos porque estas carnes son denominadas *aja*, que se traduce como "impura" o "contaminada". La carne de coatí produce parásitos y la especie de cérvido llamada *guachu pytã* (*Mazama americana)* está especialmente prohibida para las adolescentes porque es *te'o'ã ja*, que se traduce como "dueño de los ataques y mareos", ya que estos síntomas provocaría la carne de este venado cuando es consumida en ciertos momentos del ciclo biológico.

La chica sufre desmayos y ataques que los indígenas comparan con la epilepsia, luego vuelve en sí pero su entendimiento queda afectado, "no queda bien de la cabeza" explican los *mbya*. Esta dolencia llamada *te'o'ã* que describen como similar a la epilepsia, se referiría en realidad al abandono temporal de alma. Respecto a la finalización de la condición de *iñengue* y su cambio a *kuña tai*, "mujer joven", o sea, la conclusión del ritual de pasaje a la vida adulta, he encontrado algunas divergencias. Se dice *iñengue páma* cuando terminan los cuidados específicos y la chica se reintegra totalmente a la sociedad, entonces puede comenzar su vida sexual o reiniciarla.

Algunos de los informantes afirmaron que esto sucede cuando la menstruación llega por tercera vez, entonces la chica ya es *kuña tai* aunque debe seguir observando las restricciones alimentarias y de movimientos. Una de las ancianas expresó que en su juventud las muchachas recién estaban en condiciones de formar pareja y considerar la posibilidad de un embarazo cuando el cabello les hubiera crecido hasta la mitad del brazo. De esta manera, pasaba más de un año desde el comienzo de la reclusión y el momento en que se consideraba

que el proceso había finalizado totalmente, prolongándose así la edad para la procreación.

Ñe'ênguchu

A diferencia del ritual de paso de las niñas en que deben permanecer recluidas, la iniciación de los varones es externa y siempre colectiva. Se suele distinguir a los *ñe'ênguchu* en las aldeas como grupitos de muchachos de edades comprendidas entre los doce y quince años que son dirigidos por un adolescente un poco mayor, el *cabo'i*, en referencia a los grados militares impuestos en la época colonial a los grupos guaraníes y que los *mbya* siguen utilizando en su organización política.

En general, a los iniciandos se los nombra *chondaro'i*, "soldado" y en las tareas de vigilancia o cuidado del orden que deben realizar en las escuelas o en las fiestas que se organizan en las aldeas, están bajo las órdenes de un *cabo'i* de unos dieciocho o diecinueve años, fácilmente reconocible por el garrote de madera que lleva sujeto en la cintura.

Aunque dependen del sargento primero de la comunidad, que suele ubicarse en segundo o tercer lugar después del cacique y generalmente es un *yvyra'ija*, "dueño de la vara", como se denomina a los hombres adultos que cumplen un rol de importancia en las celebraciones religiosas. Es este sargento primero quien les habla durante las noches antes de que el grupo de *chondaro'i* se organice para la vigilancia nocturna de la aldea, misión que cumplen bajo la supervisión del sargento, usualmente hasta medianoche.

Si abandonamos las denominaciones militares que utilizan los *mbya* para explicar la jerarquía de poder en su sistema político y nos remitimos a la organización tradicional, entonces los *ñe'ênguchu* cumplen tareas colectivas bajo la supervisión directa de otro adolescente que ya es considerado un hombre en ciernes porque ha terminado su etapa de *ñe'ênguchu*, y todos ellos son responsabilidad de un *yvyra'ija* que se encarga de aconsejarlos acerca de su comportamiento y de lo que se espera de ellos en su vida adulta.

Los chicos en el periodo de iniciación cumplen con una suerte de servicio a la comunidad, deben aceptar las órdenes de cualquier persona mayor de la aldea y ejecutarlas con rapidez. Su trabajo se vuelve público y se les exige continuamente, tal como explica *Verã Guyra* de la aldea de Jejy:

> *Ñe'ênguchu* tiene que levantarse cuando amanece, traer leña, buscar agua, no debe hablar mucho con los compañeros, no puede jugar, no puede estar sentado, tiene que hacer los trabajos. Se lo lleva al monte y

> se le enseña a cazar, a hacer armadillas. Antes se le enseñaban todas las cosas que se hacían, el cien por cien tiene que aprender.

Karai Tataendy, un anciano de aproximadamente setenta años de Takuapi recordaba su época de *ñe'ênguchu* como una etapa de gran dureza donde se puso a prueba su voluntad y autodominio porque no podía negarse a lo que le ordenaban.

> Tenía que machetear[21], manda a machetear en cualquier parte. Había que trabajar… en la chacra de cualquiera había que trabajar. A la mañana no daban comida, tenía que trabajar nomás, no podía comer hasta *kuaray mbyte* (el mediodía). Por eso hasta hoy estoy acostumbrado así, a no comer, a aguantar sin comer.

Estas actividades a las que son obligados los adolescentes y para las que se precisa destreza física y mucho control de sí mismos recuerda a los entrenamientos que suelen acompañar en otras culturas a los rituales de pasaje en la preparación de los jóvenes para su futuro status de guerrero (Lévi-Strauss 2005) y que con seguridad también existieron entre los *mbya*. Quizás las actuales tareas de vigilancia nocturna, el trabajo extenuante y los ayunos constituyan remanentes de otros tiempos.

Los muchachos deben aprender a construir una casa al estilo tradicional, conocer las especies arbóreas que se utilizan en la construcción, saber hachar apropiadamente los árboles y cortar las cañas que se usarán, además de preparar las cuerdas para amarrar las distintas partes. La cordelería *mbya* es una de las artes que también está cayendo en desuso, suplantada por alambres y cables que se adquieren en los pueblos.

Las resistentes cuerdas trenzadas fabricadas con *guembepi*, las raíces aéreas del *guembe* (*Philodendrum bipinnatifidum*) descriptas con admiración por Ambrosetti (1889) y Schuster (1929) tenían múltiples usos, eran fundamentales en la construcción de las viviendas y casas de ceremonia, en el armado de las trampas y en la fabricación de arcos. Pero también se las utilizaba en los recipientes de calabaza o *y'akua* en los que se transportaba el agua, la miel y se almacenaban granos en tiempos pasados, y en la fabricación de cestos y cedazos.

La cestería es una tarea que también realizan los hombres y su aprendizaje es otra de las exigencias que deben cumplir los *ñe'ênguchu*. Cuando los indígenas me relataban los trabajos que debían llevar a cabo los adolescentes en este periodo,

---

21 Cortar malezas con el machete, cuchillo largo de unos 50 a 60 cm. de longitud.

hacían hincapié en el servicio a los mayores como un modo de prepararse para ser bien aceptados en la familia de su futura esposa.

Este entrenamiento para el rol de yerno tiene gran importancia debido a las características del sistema de matrimonio en que los varones, pasado un tiempo luego de la iniciación, abandonan la aldea y visitan otros asentamientos siguiendo los nexos de parentesco con el fin de "encontrar novia", una vez que han elegido a una chica, deben agasajar a los padres llevándoles leña, proveyéndoles de agua y cazando para ellos. Según la norma, la mujer no tiene poder de elección, son sus progenitores quienes deciden. Una vez que suegros y yerno llegaron a un acuerdo y la nueva pareja comienza la convivencia en la casa familiar, el muchacho debe seguir trabajando para ellos.

Entre los *mbya*, el patrón de residencia más frecuente es la uxorilocalidad, al menos durante los primeros años o hasta el nacimiento del segundo hijo. Luego, suelen construirse su propia vivienda pero continúan conformando la familia extensa a la que pertenece la chica y de la cual el joven pasa a ser un aliado. Esta situación puede mantenerse durante toda la vida o solamente por unos años, cuando la nueva pareja puede marcharse a vivir a la aldea de origen del muchacho y éste vuelve a unirse a su grupo patrilineal aunque continuará mostrando lealtad al suegro.

En esta breve descripción podemos ver que la relación yerno-suegro es fundamental y con seguridad lo era aún más en tiempos pasados cuando los *tekoa*[22] constituían fuertes unidades políticas unidas entre sí por redes de parentesco y afinidad. Parte de este entrenamiento y aprendizaje de la etiqueta social es la sobriedad en el consumo de alimentos y la constante distribución. El cazador debe repartir la pieza cobrada entre los miembros de su familia extensa y si es de gran tamaño, con la aldea en general. En la cultura *mbya* la glotonería se considera una grave falta que debe sancionarse, los *ñe'ênguchu* pueden comer sólo cuando se les indica y en cantidades muy medidas, deben soportar los ayunos a los que se los somete sin dar muestras de ansiedad o de molestias.

La variedad de alimentos que pueden consumir es más amplia que para las *iñengue*, además de los productos vegetales, a ellos les está permitido la sal, los dulces y también ciertas carnes. El énfasis está puesto en la cantidad como una forma de educación del futuro cazador que debe alimentar a su familia y dar prioridad a esta obligación. Las carnes que van a consumir los *ñe'ênguchu* también deben fumigarse previamente con el humo del tabaco. Aunque durante el periodo de iniciación los muchachos pueden ingerir carnes rojas, no deben comer

22 Asentamiento. En tiempos pasados, un tekoa constituía el territorio de caza, pesca, recolección y horticultura de un patrilinaje.

las que son consideradas *aja* o "contaminadas" y que son las mismas que le están vedadas las niñas cuando meses después de terminada la reclusión se incluye la carne en su dieta.

Pero en el caso de los varones, existe otra pieza clasificada como *aja*, el *tapi'i* o anta (*Tapirus terrestres*) al que los indígenas llaman *cho'o guachu*, "carne grande" por el gran tamaño del animal; está considerada como la más peligrosa entre las prohibidas. Los indígenas entrevistados expresaron que recién cuando se ha completado el periodo de iniciación y el muchacho tiene el tono de voz definitivo, se puede alimentar con la carne de cualquier animal.

El tiempo de iniciación de los varones se extiende durante varios meses en los cuales reciben constantes consejos y recomendaciones de los abuelos y abuelas de la comunidad, sobre todo por las noches en que los *ñe'ênguchu* se vuelven altamente vulnerables al ataque de los espíritus. Si no deben cumplir con las rondas nocturnas de vigilancia, que siempre se realizan en grupo, los chicos permanecen sentados en silencio junto al fogón, escuchando las palabras de los mayores, recibiendo "educación" como expresan los *mbya*.

El acecho de las entidades no humanas

Cuando cae la tarde los *ñe'ênguchu* al igual que las *iñengue*, ya no pueden ingerir alimentos porque la comida produce un olor corporal característico que atrae a los *mbogua*, segunda alma de los muertos que vagan en las noches y pueden atacar a las personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad, como aquellas que están transitando por alguno de los periodos de *ojeko aku* o "estado caliente", en el que se encuentran los adolescentes en la etapa de iniciación.

Durante las noches, los chicos no deben internarse en la selva bajo ninguna circunstancia. Cuando acompañan a sus padres en las incursiones de caza en horarios diurnos, deben caminar rápido, no alejarse de los demás y no prestar atención a los ruidos extraños que puedan oír porque esta es una de las tretas que les tienden los espíritus para atraerlos, principalmente el temible *mbai'i* que también se posesiona de los muchachos en su versión femenina. Ellos la ven como una joven mujer que los llama, entonces la siguen en la selva hasta desaparecer sin dejar rastros.

Los *ñe'ênguchu* también deben ser cuidadosos en su paso por sitios donde hay remansos o cascadas, tienen que cruzar rápidamente y alejarse como prevención contra los *ija* o "dueños" que habitan en estos lugares y podrían apropiarse de su alma.

Al igual que las niñas en esta etapa, los chicos poseen un *hêãkua* o "aroma" característico que atrae a los espíritus, por eso no pueden bañarse en los ríos y arroyos debiendo evitar principalmente las aguas torrentosas. En los cursos de agua acecha también otro peligro, la *piragui*, un espíritu femenino que atrae especialmente a los *ñe'ênguchu*, habita en cuevas en las profundidades y es la "dueña de los peces". Según explican los indígenas, la *piragui* siente el olor que despiden los muchachos y acude a buscarlos, llevándolos a su casa bajo el agua desde donde ya no regresan. Es entonces cuando se dice: *ojepota piraguíre*, el chico fue poseído por este espíritu que se ha prendado de él.

Los *ñe'ênguchu* deben extremar tanto los cuidados que incluso se les recomienda orinar contra el tronco de un árbol, escondiéndose para que ninguno de los espíritus que lo rondan puedan ver su miembro masculino, en caso contrario, aumentaría el riesgo de que se prenden de él y lo atraigan hasta llevárselo.

Existe una fuerte carga sexual en las explicaciones que me dieron los indígenas sobre la relación con estos seres de la naturaleza que se aparecen con forma humana para atraer a los adolescentes hasta hacerles perder la razón o desaparecer.

Las pinturas o *ichy*, se usarían como remedios preventivos ya que tendrían el poder de repelerlos. Y así como los *ojegua* o "adornos" como denominan los *mbya* a las pinturas faciales destinadas a las *iñengue* se elaboran exclusivamente con las ceras de la abeja *ei ruchu*, que en la mitología fue una mujer en los tiempos primigenios, para los muchachos se utilizan los productos de la abeja *jate'i* (*Tetragonisca angustula*) que perteneció al sexo masculino antes de ser convertido por los dioses en esta melífera.

Cuando preguntaba sobre las pinturas faciales en los hombres, las personas entrevistadas debían hacer un verdadero ejercicio de memoria, y si estábamos sentados en grupo, esto provocaba una serie de comentarios y debates donde cada uno intentaba contar lo que recordaba.

Aparentemente, los hombres dejaron de usar los *ojegua* porque debían realizar trabajos agrícolas y de desmonte para los blancos y utilizar las pinturas significaba exponerse a burlas y dichos discriminatorios. Hasta hace unas décadas, los muchachos usaban un diseño llamado *kerendy gua* que consistía en el trazado de una línea sobre el labio, como si fuera un bigote delgado. También se hacían cruces, *kuruchu*, a ambos lados de la cara y una línea en la frente. En la cultura *mbya* las cruces significan los cuatro puntos cardinales o cuatro vientos de la bóveda celeste. Actualmente, en algunas comunidades se siguen usando las líneas en las muñecas, rodillas y plantas de los pies que pueden llevarse con mayor discreción y que sirven para prevenir la dolencia denominada *karugua* o reumatismo en la vejez.

Tembeta

En tiempos pasados, el ritual de iniciación a la madurez sexual incluía la perforación del labio inferior y la introducción de un trocito de caña u otro material denominado *tembeta*, símbolo de la masculinidad entre los *mbya* (Cadogan 1992b) y distintivo de la etnia hasta hace sólo unas décadas.[23] En otros grupos guaraníes la colocación del *tembeta* señalaba el fin del ritual de iniciación de los varones y se hacía en medio de una ceremonia dirigida por el chamán a la que no podían asistir las mujeres (Schaden 1974, Fausto 2005) pero para los *mbya* no parece haber sido tan central.

Los indígenas expresaron que se hacía el *tembe kuaa*, "orificio del labio" cuando los muchachos comenzaban a "estar *ñe'ênguchu*", o sea, al comienzo del proceso de cambio de voz y este acto no se llevaba a cabo en el *opy* ni estaba rodeado de ninguna celebración especial. La perforación era realizada por el padre del chico o algún otro hombre adulto con el estípite de una hoja de la palmera *pindo*, al que llaman *pindo roykã,* y que queman hasta que se endurece. Luego de unos días lo retiraban y en su lugar se colocaba un trocito de la caña *takuarembo* (*Chusquea ramosissima*).

Cuando conversábamos sobre este tema, los indígenas raramente utilizaban la palabra *tembeta*, que Müller (1989) traduce como "piedra del labio", creería que es más apropiado el término *tembe takua* al que hace mención Cadogan (1992b) ya que su significado es "caña del labio". La mayoría de las personas entrevistadas se refirieron al uso de bambusoides especialmente el *takuarembo* que ya he mencionado y también a pequeños huesos de aves como el *inambu* (*Rhynchotus rufescens)*. Casi nadie recordaba la utilización de palitos de resina o ámbar descriptos por Müller (1989), Schaden (1974) y Ambrosetti (1889).

Este último explica que observó en los *mbya* estos adornos labiales fabricados en resina que medían entre diez y veinte centímetros de longitud y que para no romperlos al transitar por la selva, los indígenas los suplantaban por palillos de la caña *takuarembo* (1889: 65). Los *mbya* se refirieron siempre a la colocación del *tembeta* en los *ñe'ênguchu* con la finalidad de que se convirtieran en hombres callados y serios, que no fueran "charlatanes" como explican en español y que utilizaran siempre la palabra justa.

---

23 A fines de 2012 en la aldea de Takuapi observé con sorpresa que algunos adolescentes lucían el tembe kuaa que consistía en un trocito de caña. Cuando le pregunté al cacique a qué se debía esta repentina vuelta a un ritual que hacía tiempo se había abandonado, me respondió que necesitaban remarcar el "ser mbya" y que quizás así, lograrían tener un mayor control sobre los jóvenes, demasiado interesados en llevar la vida de los blancos.

En la cosmología *mbya* el uso del adorno labial se atribuye al dios *Tupã*, quien posee un *tembeta* de ámbar y cuando se traslada por los cielos sentado en su *apyka*, pequeño banco zoomorfo, el brillo del *tembeta* produce los relámpagos que pueden verse a veces en la lejanía sin que se escuchen truenos (Cadogan 1992a). En tiempos pasados, el *tembeta* era un signo de pertenencia a la etnia, un hombre no podía ser considerado *mbya* si no poseía el *tembe kuaa* u "orificio labial". Schaden (1974) explica que era necesario para poder casarse y que quien no lo tenía no podía participar de los cantos religiosos y de las danzas en la ceremonia del *ñemongarai*, es decir, no podía ser considerado un *mbya* de pleno derecho.

El anciano *Verã*, respetado líder religioso de Takuapi, ya fallecido, que aún tenía la marca del *tembe kuaa* bajo su labio, me explicó hace varios años cuando en una ocasión conversamos brevemente sobre el *tembeta,* que en su juventud era un "documento", recuerdo que puso mucho énfasis en la pronunciación de esta palabra en español, haciendo una comparación con el documento nacional de identidad obligatorio en los actuales estados en que han quedado divididos los territorios tradicionales *mbya* y sin el cual una persona es considerada prácticamente inexistente.

Según los relatos de los ancianos, en aquellos tiempos, cuando los indígenas en sus traslados por la selva se encontraban sorpresivamente con otra gente, lo primero que hacían eran observar si tenían *tembeta* a fin de evitar enfrentamientos con grupos enemigos. Y al igual de lo sucedido con las pinturas faciales, algunos hombres mayores me manifestaron que sus padres optaron por no perforarles los labios para que al "salir" a trabajar para los blancos no fueran objeto de burlas.

Consideraciones finales

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* remarcarían las características de lo que se concibe como universos femenino y masculino en la cultura. Durante el lapso de tiempo en que los adolescentes se convierten en "seres transicionales" (Turner 1980) debido a que estarían "entre y en mitad de" status diferentes en su sociedad, son sometidos a un riguroso entrenamiento en el que se reafirman los conocimientos que debe tener un *mbya* a esa edad en cuanto a las actividades que permitían la supervivencia en otros tiempos pero también la vida en comunidad.

Chicas y muchachos no solamente recibían enseñanzas sobre cómo hilar, tejer en el telar, coser, hacer las cuerdas de pelo femenino, fabricar cestos, armar trampas,

usar el arco y la flecha y construir viviendas, entre otras habilidades[24], si no que debían "escuchar" de los abuelos los preceptos destinados a convertirlos en lo que se considera debe ser un hombre y una mujer en la cultura *mbya*.

En cuanto al carácter colectivo de la ceremonia de los chicos y el tratamiento individual, en reclusión, de las niñas, los indígenas entrevistados siempre remarcaron que así era su "sistema" en alusión a los roles femenino y masculino: Las mujeres tienen que estar quietas, inmóviles y los hombres tienen que moverse, trabajar, caminar rápido. Ellos son los que después tienen que salir. *Verã Mirî* de Takuapi A lo que este hombre se refería con la palabra "salir" era a que los jóvenes deben abandonar la aldea donde residen sus padres o su familia de origen para ir en busca de su futura esposa a otras comunidades. La mujer, en cambio, permanece junto a sus familiares al menos durante más tiempo que el varón y mientras es joven se espera de ella una actitud reservada y tranquila y, sobre todo, que muestre obediencia hacia el padre y el marido.

Luego de la imposición del *tembeta* y del entrenamiento al que son sometidos los muchachos se los considera *kuimba'e*, "varón", es decir, ya no son *kyringue*, "niños" ni tampoco *ñe'ênguchu*, adolescentes en proceso de cambio, pero tampoco alcanzan todavía el status de hombres, aún no pueden casarse ni participar plenamente de las ceremonias religiosas (Larricq 1993). En la mujer la situación es distinta, una vez que ha finalizado el periodo de resguardo y de las prescripciones alimentarias, las chicas estarían en condiciones de casarse y ser madres, por lo tanto, adquieren el derecho de comenzar a formar parte del grupo de las mujeres adultas de la aldea con sus prerrogativas y obligaciones.

La "educación", tal como se refirieron continuamente los indígenas cuando hablaban de los consejos y advertencias que se le dan a los iniciandos está destinada a internalizar los valores y normas morales que guían la vida en sociedad. Así, el autodominio que permite soportar el dolor y las molestias de todo tipo, los ayunos, la completa obediencia hacia los mayores y el continuo temor al accionar de los espíritus que impediría cualquier intento de rebeldía, constituyen la constante en los rituales de iniciación de ambos sexos.

Las prescripciones alimentarias que informan sobre los peligros que existen en la interacción con las alteridades de la selva, tanto animales y vegetales como seres extra humanos, se repetirán a lo largo de sus vidas en situaciones de pasaje como el embarazo, el nacimiento de los hijos, el post parto y la couvade, entre otros.

---

24 De todas éstas, el hilado, el tejido en telar, la confección de las cuerdecillas de pelo y la fabricación de los arcos y flechas, especialmente los dos primeros, prácticamente han desaparecido

Al igual que en otros grupos amerindios (Vilaça 2005), entre los *mbya* la mayor parte de los cuidados que deben observarse en los diferentes periodos de la vida están destinados a fijar el alma al cuerpo, sobre todo en los recién nacidos y en la primera infancia, o a impedir su partida más tarde. Durante los distintos estados de vulnerabilidad existen restricciones en la alimentación y es necesaria la intermediación del líder religioso para que realice *omoatachi*, es decir, que esparza ritualmente humo del tabaco sobre la presa o los alimentos prestos a consumir, produciéndose así la "des-subjetivación chamanística del animal antes de consumirlo, neutralizando su espíritu" (Viveiros de Castro 2004) que de lo contrario, podría buscar venganza en forma de enfermedades.

Como ya se ha demostrado en la literatura etnográfica sobre las elecciones de caza y consumo en pueblos amazónicos (Arhem 2001, Carneiro 1970, Descola 1996, Mendes 2006, Rival 2001, Zent 2005) la alimentación está reglada por cuestiones culturales, como claramente puede verse en el caso de los *mbya*, el que una especie sea considerada "impura" o "prohibida" es, más allá de otras hipótesis, el resultado de la arbitrariedad cultural.

Las mujeres, quizás por su capacidad procreadora, deben observar mayores restricciones en el consumo de alimentos que podrían provocarles futuras enfermedades relacionadas con el embarazo y el parto. Era frecuente que los indígenas me explicaran que las mujeres *mbya* se "cuidaban" mucho en épocas pasadas, la palabra "cuidar" incluía la dieta selectiva, el uso de las pinturas corporales, la utilización de plantas medicinales, los rezos y la conducta específica respecto a horarios y lugares que debían mantener.

Los *mbya* atribuyen al abandono de estas prácticas o su modificación muchos de los problemas de salud que aquejan hoy a las mujeres. La reclusión de las niñas se sigue realizando en las comunidades pero los tiempos se han acortado y ya no se observan todos los preceptos que dicta el ritual, salvo en aquellas aldeas que se encuentran en zonas selváticas retiradas. Y el entrenamiento de los varones aún se lleva a cabo con especial énfasis en el trabajo colectivo pero la necesidad de acompañar a los padres en las tareas agrícolas que se realizan en las explotaciones de los blancos, la asistencia a la escuela y la incorporación de nuevos hábitos y actividades ajenas a las tradicionales, entre otros factores, limita las posibilidades de que la iniciación se realice en forma completa.

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* condensan no solamente las normas que más tarde guiarán los roles que deben cumplir los adolescentes como hombres y mujeres, sino que también "educan" como dicen los indígenas, sobre la manera de relacionarse con las entidades no humanas. Los "cuidados" que deben tener en este periodo de máxima vulnerabilidad les servirá a las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* para el resto de sus vidas.

Los consejos de los abuelos y abuelas enseñan sobre cómo ser persona e interactuar correctamente según los cánones de la sociedad pero también cómo mantener la condición de humanos en la interacción con las alteridades extrahumanas que habitan la selva.

Referencias citadas

Ambrosetti, Juan Bautista. 1898. Los indios Cainguá del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. (15): 661-744.

Århem, Kaj. 2001. "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia". En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. pp. 214-236. México: Siglo XXI.

Cadogan, León. 1992a. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guaraníes del Guairá*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVI. Asunción: CEADUC-CEPAG.

_____.1992b. *Diccionario Mbya Guaraní-Castellano*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVII. Asunción: CEADUC-CEPAG.

Carneiro, Robert. 1970. Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. *Ethnology*. 9 (4): 331-341.

Cebolla Badie, Marilyn. 2000. El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropológico*. 35 (2): 9-188.

_____. 2009. *Etnografía sobre la miel en la cultura mbya-guaraní*. Quito: Abya Yala.

_____. 2013. "Cosmología y naturaleza mbya-guaraní". Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología Social e Historia de América y África. Universidad de Barcelona.

Citro, Silvia. 2008. "Creando una mujer". En: S. Hirsch (org.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Chase Sardi, Miguel. 1992. *El precio de la sangre. Tuguy Ñeê Repy*. Biblioteca Paraguaya de Antropología XIV. Asunción: CEADUC-CEPAG.

Descola, Philippe. 1996. *La selva culta. Simbología y praxis en la ecología de los achuar*, Quito: Abya Yala.

Fausto, Carlos. 2005. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. 11(2): 385-418.

Gow, Peter. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

Hirsch, Silvia. 2008. "Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino". En: Silvia Hirsch (org.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. pp. 231-253. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Larricq, Marcelo. 1993. *Ipytûma Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*. Posadas: Editorial Universitaria-UNaM.

Levi-Strauss, Claude. 2005. *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mayntzhusen, Federico. 2009. *Los Aché Guayakí*. Posadas: Junta de Estudios Históricos de Misiones.

Mendes Dos Santos, Gilton. 2006. "Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe". Tesis de doctorado. Universidade de Sao Paulo.

Müller, Franz. 1989. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Rival, Laura. 2001. "Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani". En: Philippe Descola y Gísli Pálsson, (eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. pp. 169-192. México: Siglo XXI.

Schaden, Egon. 1974. *Aspectos Fundamentais de Cultura Guaraní*. Sâo Paulo: Editora da Universidade de Sâo Paulo.

Schuster, Adolf. 1929. *Paraguay, Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Vilaça, Aparecida. 2002. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8 (2): 347-365.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropología*. Sao Paulo: Cosac y Naify.

_____.2007. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritus amazônicos. *Cadernos de campo*. (14-15): 319-338.

_____. 1992. *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: The University Chicago Press.

Zent, Eglée. 2005. The hunter-self: perforations, prescriptions and primordial beings among the Hotï, Venezuelan Guayana. *Tipití*. 3 (1): 34-76.

Cuando humanos y no-humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco[1]

Celeste Medrano[2] y Florencia Tola[3]

1 Publicación original: Medrano, Celeste y Florencia Tola 2016. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá* (29): 99-129. Agradecemos a la revista *Avá* su autorización para republicar este artículo.
Este artículo es parte de un dossier especial que los antropólogos Rolando Silla (sección 1) y Brígida Renoldi (sección 10) organizaron para la revista misionera de antropología Avá. En este dossier los coordinadores se propusieron discutir los alcances y limitaciones de las perspectivas antropológicas interesadas por las ontologías. Esta temática se vincula con el giro ontológico producido en la disciplina en las últimas décadas. En el contexto de este giro, el concepto de 'ontología' cobró nuevos y diversos significados, y permitió acercarse a tópicos antropológicos clásicos desde nuevos ángulos (entre ellos, el parentesco, la materialidad, la dimensión religiosa, la zoología y la historicidad). En este artículo, Florencia Tola y Celeste Medrano se propusieron reflexionar sobre la articulación entre historicidad y ontología a partir de sus etnografías entre los Qom (Tobas) del Chaco argentino. Particularmente, desde su formación doctoral (1999-2004), Florencia Tola venía trabajando las nociones de persona, cuerpo, humano y no-humano con población Qom. Estas temáticas, vinculadas a las ontologías, dieron paso a sus intereses por los lazos parentales, por su anclaje en el territorio y por la dimensión histórica del parentesco y del territorio. Tola siguió investigando diversas cuestiones de la dimensión ontológica y metafísica tanto entre los Qom, a partir de su etnografía, como en otras sociedades indígenas, a partir de la etnografía amerindia. Celeste Medrano, por su parte, y también desde su formación doctoral (2008-2012), abordó la zoología Qom indagando sobre los vínculos entre los humanos y los no-humanos, inaugurando sus intereses actuales en las nociones de animalidad y humanidad, el giro animal, las taxonomías nativas y todo lo relacionado con zoologías no-académicas. Este artículo es fruto del trabajo de campo realizado en conjunto entre 2011 y 2013. Después, las autoras continuaron haciendo etnografía entre los Qom e interesándose por diversas temáticas que el mismo trabajo de campo les sugiere: la participación no-humana en diversos tópicos de la vida cotidiana y la composición de un mundo a partir de presupuestos ontológicos diferentes a los occidentales. Complementar con secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 8 (C. Buliubasich), 12 (A. Padawer, L. Bugallo y J. Tomasi).

2 Investigadora Adjunta CONICET –Instituto de Ciencias Antropológica, FFyL-UBA.

3 Investigadora Independiente CONICET-Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM), Investigadora asociada al Centro EREA del LESC (UPO/CNRS).

Introducción

En las últimas décadas, algunas ramas de la antropología francesa, brasileña, inglesa y norteamericana comenzaron a interesarse por las ontologías en un intento por explicitar la diversidad de maneras de componer el mundo (*worlding*, *mondier*). Estas estarían vinculadas más con postulados ontológicos particulares, es decir, con ideas acerca de los existentes que hacen a un mundo y las relaciones que mantienen entre sí, que con las representaciones que cada cultura tendría del mismo.[4]

El denominado giro ontológico en antropología se inspira, entre otras cosas, en ontologías amerindias como el perspectivismo (Viveiros de Castro 1996) y el animismo (Descola 1986, 2005).[5] Si bien dentro de este giro existe una diversidad de definiciones de ontología así como de posturas acerca del objetivo mismo de la disciplina, la antropología ontológica contiene una mirada renovada de la relación empiria-conceptos y de la idea sobre la existencia de una única y misma realidad externa a ser representada de modo diferente por cada cultura[6]. Estos postulados contienen, para algunos, un fuerte contenido político (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro 2014) en el sentido de que aspiran a simetrizar la relación entre el investigador y los sujetos con los que trabaja, a poner en pie de igualdad las diversas maneras de componer el mundo y a reconocer que todo pluralismo ontológico conlleva conflictos debidos no tanto a una cierta inconmensurabilidad sino a relaciones asimétricas y coloniales que tienden a la imposición de una ontología por encima de otras.

El cuestionamiento de la universalidad de categorías, conceptos y oposiciones surgidos en el seno del pensamiento euro-americano llevó a la mayoría de las vertientes del giro ontológico a poner en duda nociones como política, agencia y sujeto. Diversos antropólogos interesados por las reivindicaciones que las sociedades indígenas emprenden ante los Estados por su autodeterminación refieren, por ejemplo, la inadecuación entre la categoría misma de "política" y las

4 Sobre el tema, ver Descola (2005, 2014), Latour (2012), Holbraad (2007, 2010), Kohn (2015), Keck, Regehr y Walentowits (2015), Horton (s.f), entre otros.

5 No es nuestra intención en este artículo adentrarnos en las diferencias entre los autores agrupados en este giro disciplinar. Sabemos, sin embargo, que existen pronunciados debates entre antropólogos de la vertiente inglesa, francesa y norteamericana e incluso entre tres de los pilares de este giro: Descola, Ingold y Viveiros de Castro (cfr. Viveiros de Castro 2009, Descola e Ingold 2014, Charbonnier, Salmon y Skafish 2017). La vertiente inglesa, muy fuertemente influida por los desarrollos de Viveiros de Castro, enfatiza en la dimensión metodológica de las ontologías (cfr. el método ontográfico de Holbraad) y su fuerte contenido político; mientras que la línea francesa está más interesada por la elaboración de modelos de inteligibilidad de los usos del mundo (cfr. Descola 2005).

6 Sobre la renovación conceptual y la noción de mundos más que de representaciones, cfr. Henare *et al.* (2007), Viveiros de Castro (2009), Descola (2010), Venkatesan (2010).

maneras indígenas de llevar adelante una política del cosmos; una política más que humana.[7] Varios de ellos, retomando el concepto de "cosmopolítica" de Isabelle Stengers (2005)[8] –e incluso intentando ir más allá de él (Blaser 2016)– sostienen la importancia de incluir tanto las diversas nociones de política como a los diversos actores implicados en ella. De allí que si en una determinada ontología, la Madre Tierra, el rayo o el sapo son sujetos que inciden en el accionar cosmopolítico de un pueblo indígena, ellos deben ser tomados en serio. Esto último significa ser considerados como verdaderos sujetos que actúan en el mundo, al menos, en el mundo que dicho pueblo indígena compone en articulación –o en conexión parcial como diría Strathern (2004)– con otro mundo (el no indígena) en el que esos sujetos son pensados más bien como objetos. "Política pluriversal" (de la Cadena 2010) y "ontología política" (Blaser 2009) son algunos de los conceptos propuestos por la vertiente norteamericana de este giro en un intento por reconocer que la política trasciende la acción humana desarrollada en un único universo.

Ahora bien, las aproximaciones a los conflictos ontológicos han estado mayoritariamente concentradas en las disputas territoriales y en los desentendimientos que ocurren cuando los indígenas llevan adelante sus reclamos y negociaciones ante gobiernos y organismos no-gubernamentales (Blaser 2009, 2010, Cayón 2012, Schavelson 2012, Di Giminiani 2013). Sin embargo, los *misunderstanding* o las *equivocaciones des-controladas* en el sentido dado por Blaser a la expresión de Viveiros de Castro (2004) ocurren, sin duda, también en otros escenarios en los que, por ejemplo, los relatos indígenas sobre el pasado interpelan la supremacía del relato historiográfico o la "historia de los historiadores", siguiendo a Lévi-Strauss (1962). Es en este ámbito en el que decidimos concentrarnos en la presente contribución. Específicamente, intentamos abordar la cuestión de la agencia y la temporalidad al preguntarnos qué sujetos los *qom* reconocen que influyeron en su devenir, desde la Conquista chaqueña hasta nuestros días, a partir de acciones específicas y los cambios que éstas conllevaron. Para ello, seleccionamos una serie de relatos que nos fueron referidos por ancianos y adultos tobas del centro de Formosa; relatos que son parte de un *corpus* más amplio de narraciones orales registradas por nosotras.[9]

---

7 Poirier (2008), de la Cadena (2009, 2010), Blaser (2009, 2010), artículos del dossier Red de Antropologías del Mundo / World Anthropologies Network (2009), artículos del dossier 42 de Recherches Amérindiennes au Quebec compilado por Legoas, de la Cadena y Wyatt (2012), artículos del dossier de la revista Pléyades Nº 14 (2014), entre otros.

8 Stengers llama cosmopolítica a una política donde el "cosmos refers to the unknown constituted by these multiple, divergent worlds and to the articulation of which they would eventually be capable" (2005: 995).

9 Dichos relatos son parte de la memoria de los qom de Riacho de Oro, San Carlos y Km. 503 en donde trabajamos desde hace veinte años (Tola) y ocho años (Medrano). En estas comunidades hemos llevado adelante nuestras investigaciones etnográficas más recientes en el marco de diversos proyectos (CONICET, PIP 0612, SECyT-PICT 1303 y UNESCO 049). La metodología implementada en todos ellos para el registro de la historicidad de

Historicidad y agencia amerindia

A partir de la década del noventa comenzaron a proliferar en la antropología amerindia investigaciones sobre Historia-historias, temporalidad, mito-historia y la historicidad en términos nativos. El *dossier* especial publicado en *L'Homme* (1993), editado por Philippe Descola y Anne Christine Taylor, está dedicado a la Amazonía y agrupa artículos de los más destacados americanistas que, en Europa, con gran "dinamismo" e "inventividad teórica" (1993: 22) renovaron los estudios sobre sociedades indígenas. En la introducción, Descola y Taylor destacan algunas categorías y dominios hasta el momento no considerados, entre los que está el tema del cambio ya no pensado "desde el punto de vista del etnocidio o la aculturación, sino a partir de la construcción de formas originales de etnicidad y de expresión política" (1993: 21)[10]. Puntualmente, uno de los ejes del *dossier* titulado *Historia, historias* reúne artículos interesados por la incidencia de la historia en las relaciones de los pueblos indígenas y el ambiente social y natural. Este número especial de *L'Homme* da cuenta de la renovación de los estudios etnográficos amerindios y de los nuevos acercamientos a la historicidad, la transformación, la relación indígenas-Estados y la economía política.

A finales de 1980, Jonathan Hill había ya publicado la compilación en la que se adentraba de lleno en el tema de la historicidad amerindia, especialmente a partir del debate mito-historia, surgido de la distinción de Lévi-Strauss (1962) entre sociedades frías y calientes. Inspirados en el análisis de narrativas, rituales y oratorias amazónicas y andinas, los autores compilados por él se proponen retomar el interés por la historia, distanciándose de las preocupaciones por las estructuras político-económicas de dominación (Hill 1988: 2), y centrándose más bien en las historias locales y regionales. La "agencia socio-histórica" de los sujetos involucrados en una investigación va a constituir uno de los temas centrales a ser tematizados por las diversas contribuciones, en un intento por discutir la lectura supuestamente ahistórica de la antropología francesa estructuralista. En su introducción, Hill enfatiza en la idea de que las sociedades en cuestión no podrían ser consideradas sociedades frías, fundadas en el mito y resistentes a los cambios históricos. Por el contrario, las nociones amazónicas y andinas del pasado no

los qom de esta región incluyó el relevamiento del territorio reconocido como propio por ellos, de la toponimia y los relatos asociados a cada sitio nombrado, de la red parental de más de 1500 personas junto con historias de familias, parejas y personas. Gran parte de estas historias así como las que acompañan la toponimia fueron grabadas en qom laqtac y luego traducidas con la colaboración de hablantes nativos. Parte del material recopilado y de los mapas realizados de modo colaborativo fue presentado en informes técnicos a las comunidades que disponen de ellos para sus reclamos territoriales ante el Estado provincial.

10 Todas las traducciones de las citas textuales en otros idiomas fueron realizadas por nosotras.

constituyen "estructuras ahistóricas" (Hill 1988: 5), sino maneras muy dinámicas de interpretar el cambio.

Ahora bien, tal como Marcio Goldman (1999) destaca, los términos frío y caliente, introducidos por Lévi-Strauss en la entrevista que le realizara Georges Charbonnier en 1961, generaron enormes malentendidos. Ante ellos, el mismo Lévi-Strauss (1998) expresó que dicha distinción no refiere a una diferencia de naturaleza entre sociedades, ni pretende separar a éstas en categorías diferentes. Dicha distinción, dice Lévi-Strauss, refiere a "actitudes subjetivas que las sociedades adoptan vis-a-vis de la historia" (1998: 67); a las diversas maneras de concebirla. Ahora bien, a pesar de que ninguna sociedad (ni fría ni caliente) escape a la historia y al tiempo, la diferencia radica para el padre del estructuralismo en que algunas de ellas hacen de la historia el motor de su desarrollo (cfr. Lévi-Strauss 1962, 1998). Para ejemplificar esto, diferencia tres acepciones del término historia: la historia de los hombres o historicidad, la historia de los historiadores y la historia de los filósofos o la filosofía de la historia (Goldman 1999: 4). Según Goldman, para Lévi-Strauss el verdadero problema residía en el primer sentido del término, es decir, en las diversas formas de concebir la historicidad. Desde esta perspectiva, la originalidad lévistraussiana radicaría en que, a partir de sus reflexiones, la historia "comienza a ser considerada desde el punto de vista de la antropología, es decir, desde el punto de vista de la *diversidad*: las formas de la historicidad pueden ser tan diversas como aquellas del parentesco o la religión" (Goldman 1999: 5).

Siguiendo con los debates derivados de las lecturas lévistraussianas, en 2001 Peter Gow publica *An Amazonian Mith and its history* con la intención de mostrar, a través de su etnografía entre los piro de la Amazonía peruana, la idea lévistraussiana de que los mitos son *objetos históricos*; idea que se trasluce en su monumental obra de las *Mitológicas*. Tal como expresa en un mito publicado en *El hombre desnudo*, el propósito de los mitos parece haber sido el de aceptar la historia, queriendo significar esto que no es, como dice Gow, que los mitos son intrínsecamente estables hasta que la historia le produce un disturbio. Por el contrario, "ellos existen a raíz de la historia", proveyendo una ilusión de estabilidad y atemporalidad. Pero el modo en que lo hacen es precisamente a través de su incesante transformación, que indica, para el analista, su historicidad como objetos (Gow 2001: 11).

En síntesis, las reflexiones lévistraussianas sobre la historia amerindia dieron lugar a lecturas y posicionamientos de lo más diversos: unos cuestionan los análisis sincrónicos y formales del estructuralismo (Hill 1988) para repensar la acción histórica y política, mientras que otros se distancian de los enfoques africanistas-ingleses sobre tiempo, para repensar los regímenes de historicidad desarrollados por los pueblos amerindios (Fausto y Hackenberger, 2007). Ahora bien, a pesar de sus diferencias, los autores agrupados en ambas compilaciones comparten,

por un lado, el interés por la memoria y la temporalidad indígena y, por otro, abandonaron el estudio de la macrohistoria, los enormes intervalos, las estructuras de dominación y las nociones de aculturación en pos de la historia en devenir, las filosofías sociales de la temporalidad, las transformaciones, los regímenes de historicidad, la agencia y la acción creativa humana (Fausto y Hackenberger 2007).

Con respecto a este último tema –la agencia humana– los relatos que seleccionamos muestran que la intersubjetividad incluye, para los *qom* del Gran Chaco[11], además de las personas humanas, a diversos sujetos pensantes y sintientes (dueños de animales, plantas, truenos, rayos, piedras, aves y muertos) que, lejos de ser considerados como objetos inertes y externos al ser humano y al mundo, poseen incidencia sobre ellos. Si bien el tema de la agencia, así como el de la sumisión, el control y la asimetría suelen ser abordados desde el modelo del Estado o del anti-Estado (Fausto 2008), estas temáticas también remiten a una sociocosmología particular en la que el mundo, tal como expresa Fausto, es un "mundo de dueños y enemigos, y no necesariamente de dominación y dominio privado" (2008: 352).[12]

En el Gran Chaco, particularmente, el estudio de los dueños generó reflexiones sobre el tipo de agencia implicada en este vínculo; un tipo de agencia descentrada de sujeto, motivada por la actitud sumisa de suplicantes y la compasión ansiada de los suplicados (Tola 2010, Tola y Suarez 2013).[13] Mediante estrategias lingüísticas e intersubjetivas sutiles y estereotipadas se activa la agencia ajena y se logra obtener el objetivo deseado, sin mostrarse abiertamente activos aunque sí recurriendo a acciones de tipo predatorio.

---

11 El Gran Chaco constituye el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina después del Amazonas y el Sistema Sabánico Sudamericano, y el segundo en superficie cubierta por bosques después de las selvas pluviales tropicales del Amazonas y del Pacífico colombo-ecuatorianas. Ocupa más de 1.000.000 km2 y se extiende a lo largo de cuatro países (Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil) siendo el área desplegada en Argentina la más extensa (Morello *et a*l. 2009). Los qom o tobas pertenecen –junto con otros grupos chaqueños como los pilagá y los mocoví– a la familia lingüística Guaycurú y conforma una de las sociedades indígenas más populosas del Gran Chaco.

12 La asimetría presente en las relaciones que involucran a los dueños de animales permitió, para muchos investigadores de tierras bajas sudamericanas, pensar la relación con los blancos y las relaciones entre diversos grupos indígenas (Albert y Ramos 2000, Bonilla 2005, Kohn 2007, Combés y Lowrey 2006). Los dueños han sido, por ejemplo, equiparados a los patrones blancos o jefes (Daillant 2003, Bonilla 2005). Si se deja a un lado el énfasis en la categoría ontológica para centrarse en el tipo de relación que ella implica, expresa Fausto retomando a Déléage, la categoría de dueño en Amazonía va más allá de una relación de dominio y propiedad, para designar un "modo generalizado de relación" (Fausto 2008: 229) que se aplica a los vínculos no solo de humanos y no-humanos, sino también de humanos y humanos, de no-humanos entre sí, y de humanos y cosas.

13 Esta agencia caracterizada por la acción indirecta y descentrada del sujeto la enfocamos también a partir del análisis del humor sexual y de las relaciones entre los géneros (Tola y Cúneo 2015).

Además de estas preocupaciones por la concepción indígena de agencia, en trabajos previos registramos el modo en que los *qom* relatan hechos del pasado de un modo no cronológico sino más bien espiralado (Tola y Suarez 2016) y, en la línea de las investigaciones chaqueñas que aspiraban a reconstruir la *Carta étnica* chaqueña[14], hemos registrado la memoria de los habitantes del centro de Formosa sobre los hechos vividos por sus antepasados en relación con otras parcialidades y con los blancos (Tola, Medrano y Cardin 2011). Es decir, si bien en trabajos anteriores nos interesamos por la agencia y por la historicidad de los *qom*, las maneras de abordarlas no coinciden con la forma en que ambas temáticas fueron estudiadas por cierta antropología del área preocupada más por las relaciones indígenas/Estados y por procesos de dominación y exclusión (volveremos sobre este punto).

En el presente trabajo, intentamos hacer confluir las nociones *qom* de agencia y persona con la inquietud por la temporalidad y el pasado. Desde este punto de vista, un acercamiento ontológico como el referido en la introducción puede, a nuestro entender, nutrir los debates sobre los modos en que un pueblo indígena vive y narra los hechos del pasado y define los agentes activos del cambio. El reconocimiento de capacidades semejantes a las propias en entidades no-humanas o *personas-otras* y el tipo de vínculos que los *qom* entablan con ellas nos inducen, al menos, a poner en duda nuestras propias categorías de agencia, persona e historia, al advertir los límites de estos conceptos cuando son confrontados con realidades sociales diferentes y principios ontológicos que no se rigen por la Gran División. Nuestra selección de relatos pretende dar cuenta de que en el Chaco, la historicidad y la agencia son una cuestión humana y más que humana.

En este punto nos diferenciamos de las perspectivas que en el Gran Chaco se interesaron por analizar tanto la influencia del capitalismo en los pueblos indígenas (cfr. Iñigo Carrera Nicolás 1979, 1983, Trinchero, Piccinini y Gordillo 1992, Gordillo 2004, 2006, 2010, Renshaw 2002), como la historia de las relaciones interétnicas a partir de una perspectiva del Estado y de la Historia (cfr. Iñigo Carrera Valeria 2008, Cardin 2009, 2013). En las últimas décadas, la antropología de la región renovó el interés por las dimensiones históricas de las sociedades indígenas y por las investigaciones etnohistóricas,[15] y se interesó también por las luchas reivindicativas de la identidad y el territorio dando cuenta del rol activo de los indígenas en ellas (cfr. Carrasco 2009, Salamanca 2011). Asimismo, la etnografía chaqueña clásica y contemporánea hace referencia a las entidades no-humanas en diversos momentos y prácticas a lo largo del devenir histórico regional (en las guerras, la Conquista, la

14 Nos referimos a la trayectoria de investigación de José Braunstein y a su proyecto plasmado en los varios números de la revista Carta étnica.

15 Cfr. Cordeu *et al.* (s.f), Combès (2005) Wright (2008), Ceriani (2008a), Richard (2008, 2011), Villar y Combès (2012), Tola, Medrano y Cardin (2013), Sendón y Villar (2013), Messineo (2014), Córdoba, Bossert y Richard (2015), entre otros.

evangelización, los obrajes, el chamanismo y en la cacería)[16]. Sin embargo, todos estos trabajos desconocieron el peso de la ontología y la cosmología en el devenir histórico de los *qom* o tomaron a las personas no-humanas como parte del telón de fondo sobre el que los verdaderos protagonistas de la Historia regional (indígenas, militares, misioneros y colonizadores) llevaban adelante sus interacciones. Nuestro objetivo es mostrar que estas entidades ocuparon y ocupan un lugar central en la manera en que los *qom* relatan y viven su historicidad y socialidad.

Una historia solo humana

Tal como sabemos por la historiografía, en 1862 el Chaco se convirtió en territorio nacional y pasó a ser gobernado desde Buenos Aires. El General Julio A. Roca consolidó y llevó a la práctica el proyecto de expansión de la frontera sur, "liberando" los territorios del control indígena y permitiendo así su posterior colonización. De hecho, el área del Chaco fue la última región en ser invadida e incorporada al mapa nacional. La Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay (1864-1870) otorgó a la Argentina el control temporal sobre el Chaco boreal. En 1872 se procedió a crear la Gobernación del Gran Chaco, cuya sede fue la ciudad de Villa Occidental. Sin embargo, el fallo arbitral del Presidente de los Estados Unidos, Rutherford Hayes, conocido como "Laudo Hayes" (1878) restituyó al Paraguay el derecho sobre los territorios situados al norte del río Pilcomayo.

En 1884, el Presidente Roca ordenó la división de la Gobernación en dos territorios federales separados por el río Bermejo: el territorio nacional de Formosa y el territorio nacional de Chaco. En ese año se inició la campaña militar conocida como la Conquista del Desierto del Chaco a cargo del general Victorica destinada a "pacificar" a los indígenas chaqueños atacándolos por diversos frentes. En este marco, el Ejército ocupó primero los territorios al sur del Bermejo. Los indígenas que se negaron a firmar la paz se desplazaron hacia el otro lado del río, al territorio nacional de Formosa, en donde continuó la guerra.

A partir de entonces, la estrategia de colonización del territorio conquistado fue la de reforzar la línea de fortines, las expediciones punitivas, las misiones religiosas y la distribución de la tierra conquistada a los colonos. Al mismo tiempo, la acción "civilizatoria" se materializó en el impulso al desarrollo económico de la región. En 1908 se comenzó la construcción del ferrocarril que culminó en 1930 y que atraviesa la provincia de Formosa de este a oeste hasta la ciudad de Embarcación (provincia de Salta). Los pobladores criollos se establecieron entonces a lo largo de las estaciones de ferrocarril y alrededor de las unidades militares dando origen

16 Cfr. Cordeu (1969-1970), Tomasini (1969-1970, 1978-1979), Miller (1979), Wright (2008), Gordillo (2006, 2010), Ceriani (2008a, 2008b), Citro (2009), López (2007, 2013), López y Gímenez Benítez (2008, 2009a, 2009b), Medrano (2012), entre otros.

a los pueblos y ciudades de Formosa. Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX las principales actividades económicas de la región fueron la industria del tanino y la producción del algodón, para las cuales la mano de obra estacional indígena fue de suma importancia.[17]

En 1911 se llevó a cabo la campaña militar de Rostagno que restableció definitivamente la línea de fortines sobre el Bermejo y permitió que en 1915 se concluyera la misión de las fuerzas militares de ocupación (Altamirano *et al*. 1987). Sin embargo, en la segunda y tercera década del siglo XX, emergieron movimientos indígenas, algunos de los cuales tuvieron características mesiánicas (Cordeu y Siffredi 1971) que contrarrestaron la ocupación acelerada de las tierras y las desfavorables condiciones de trabajo a las que eran sometidos los indígenas. Varios especialistas coinciden en que la ubicación actual de los *qom* es resultado del avance de las tropas desde el este de Formosa. En la misma época se produjeron también varios enfrentamientos entre los *qom* y los pobladores criollos a raíz del avance ganadero que generaba no sólo la disminución de los territorios disponibles, sino cambios ecológicos que afectaban a los indígenas. Estos indígenas debieron abandonar sus antiguos circuitos de caza, pesca y recolección y adoptar acotados movimientos hacia los rincones menos codiciados de sus otrora extensos territorios.[18]

Tras los sucesivos ataques militares, la penetración ganadera, la reducción de los espacios vitales y la explotación a la que eran sometidos los indígenas chaqueños en los ingenios y obrajes, comenzó hacia 1920 un período de proliferación de evangelizadores y misiones (Miller 1979, Wright 1992, 2008). Así, la sedentarización de estos cazadores-recolectores se fue produciendo no solo alrededor de colonias agrícolas situadas en las márgenes de los territorios colonizados por los criollos para la explotación agrícola y algodonera, sino también en torno a las misiones que impulsaban el desarrollo de la agricultura. Si bien las misiones crearon lugares de refugio y salvaguarda para los indígenas (Miller 1979, Wright 2008, Ceriani Cernadas y Lavazza 2013), también conllevaron tensiones y formas de violencia.

En la actualidad, los *qom* viven en comunidades rurales en el Gran Chaco o en barrios ubicados en los márgenes de grandes urbes (Buenos Aires, Santa Fe, Rosario, Resistencia, Formosa). Los que aún residen en regiones de su antiguo territorio no viven exclusivamente del monte y sus recursos, ya que la expoliación territorial, la sedentarización y la colonización condicionaron su acceso a los antiguos lugares de caza, pesca o recolección. Recientemente, diversos procesos reivindicativos determinaron que los indígenas renovaran sus reclamos por estos territorios que antiguamente se articulaban entre sí a través de recorridos estacionales.

---

17 Sobre el tema, cfr. Osuna (1977), Altamirano *et al*. (1987) y Gordillo y Leguizamón (2002).

18 Para el análisis de un caso específico de reducción territorial y circuitos de caza y pesca, cfr. Tola y Medrano (2014).

Ahora bien, ¿cómo es narrada esta historia desde la perspectiva *qom*? ¿Qué hitos son centrales en sus relatos del pasado, especialmente de la ocupación militar y la colonización? En los siguientes apartados nos detendremos en tres momentos de la historia chaqueña (conquista, colonización y lucha reivindicativa) a partir de ciertos episodios recordados por algunos ancianos *qom*. Si bien el modo toba de narrar los sucesos del pasado no sigue un orden cronológico, ya que ni la cronología ni las fechas son una preocupación para ellos, en este artículo comenzaremos con la Conquista y concluiremos con la época actual más por un interés por evidenciar la continuidad del ensamblaje humano-no-humano en las narraciones del pasado, que por una intención de proyectar nuestra manera de concebir el paso del tiempo en la historicidad *qom*. Del mismo modo, cuando algunos líderes contemporáneos narran la "historia indígena" reorganizando elementos de la memoria de los ancianos en función de un orden cronológico, ellos intentan –tal como reflexiona Menget (1999) para el caso brasileño– evitar malentendidos y entablar diálogos con los blancos. Esta estrategia, así como nuestra selección de relatos, no refleja el modo *qom* de organizar los entendimientos de los hechos del pasado. Estos parecen ser más el resultado de los vaivenes articulados de indígenas, militares, sapos, tormentas, cautivas y elefantes del cielo que una sucesión linear de acciones perpetradas por actores exclusivamente humanos.

En síntesis, la selección de historias ocurridas durante la conquista, la colonización y la lucha refleja nuestro interés por mostrar que, en momentos cruciales de las relaciones conflictivas con los blancos, la manera de los *qom* de hacer frente a sucesos violentos no existió por fuera de su ontología, porque la ontología no opera en un nivel esencial y al margen de la historia y la política. Muy por el contrario, la forma en que los antepasados de los *qom* y los *qom* contemporáneos enfrentaron sucesos traumáticos y políticamente significativos, fue haciendo uso de sus presuposiciones ontológicas y cosmopolíticas. En este trabajo nos proponemos dar cuenta entonces del modo en que las historias *qom* asimilan la lectura oficial e integran, al mismo tiempo, a los existentes no-humanos que para ellos también componen el mundo.

De brujas, sapos y elefantes durante la guerra

La Campaña del Gran Chaco y la sucesión de acontecimientos durante la misma es recordada por numerosos ancianos *qom* quienes refieren a ella como La Guerra. Durante La Guerra, varios indígenas fueron hechos cautivos, asesinados, torturados o trasladados lejos de sus territorios con el fin de ser utilizados para trabajos domésticos y mano de obra esclava. Lo vivido durante La Guerra emprendida por los *huataxanatpi* ('militares', 'policías') contra los indígenas fue trasmitido de generación en generación hasta el presente. Numerosos adultos refieren, hoy en día, acontecimientos que sus antepasados les contaron por haberlos vivido o

por haberlos escuchado de otros. A lo largo de todo el Chaco es posible registrar relatos de La Guerra y reconstruir así las vivencias de los subgrupos o parcialidades que poblaban la región en los años previos e inmediatamente posteriores a la conquista. Gran parte de las historias narran la violencia ejercida por los militares, el modo en que fueron asesinados, privados de sus tierras, robados sus niños y violadas sus mujeres. Estos relatos que describen momentos traumáticos para los indígenas están también plagados de seres no-humanos que desempeñaron un papel importante en el devenir histórico de los *qom*. Muchos episodios describen el modo en que los indígenas lograron escapar y vencer gracias a la comunicación entablada con entidades que, a pesar de no ser humanas, los socorrieron y se aliaron con ellos en contra de sus enemigos.

En una ocasión, según lo relatado por *Rachiyi* a su nieto Valentín Suarez –líder actual de la zona central de Formosa–, toda su "raza" (parcialidad) se salvó gracias al accionar de una mujer que podía comunicarse con el sapo. En aquella oportunidad, cuando *Rachiyi* era aún un niño, el ejército hizo subir a mujeres y niños a un barco para ser trasladados por el río Bermejo, mientras los hombres eran conducidos por la costa del río a la vera de la embarcación custodiados por un militar. *Rachiyi* relataba que los indígenas caminaron durante varios días hasta llegar, como dice Valentín, a un "campo de concentración" situado a orillas del río y denominado, en toba, *Qaiuaxa'añi*. Este lugar es ubicado por los ancianos cerca del actual emplazamiento de El Espinillo (provincia de Chaco) y su nombre hace alusión a los palos clavados en el suelo donde, al llegar allí, los cautivos fueron amarrados luego de padecer hambre, sed y maltratos diversos.

Esta situación se modificó gracias al obrar de una mujer que era una reconocida *conaxanaxae*; término que si bien suele ser traducido como 'bruja' remite más particularmente a la 'agarradora' (aquella que realiza la acción referida por la raíz verbal -*cona*-: 'agarrar'). Es decir que aunque el término sea traducido como bruja, en toba remite a la acción comúnmente atribuida a la *conaxanaxae* que es quien agarra objetos que estuvieron en contacto íntimo con el cuerpo del que se desea atacar a través de dichas acciones.[19] Éstas suelen desarrollarse en el monte adentro y asociar partes del cuerpo o pertenencias de la víctima con elementos de cuerpos animales o de muertos. En el relato que nos narró Valentín, la *conaxanaxae* sugirió a los *qom* que juntaran las colillas de los cigarrillos que fumaban los militares. Los *qom* así hicieron y, una vez reunidas las colillas, en palabras de Valentín:

19 Diversos autores describen el accionar de las "brujas". Miller (1979), por ejemplo, expresa que el método más eficaz de la conaxanaxae es el de quemar el objeto capturado junto a partes animales, preferentemente de ranas, víboras o gatos. Salamanca y Tola formulan que el accionar brujeril consiste en "expandir a la persona que se desea atacar en ciertos animales generando una fusión entre ambos" (2002: 111).

> [se] las dieron a ella. Después, un momento hubo en la noche que descansaban los soldados y ellos [los qom] tuvieron la libertad de hacer un fuego. Y ella le dice a la gente que haga fuego y, en ese momento, apareció un sapo, un sapo grande, gigante. Ese sapo trabajaba con ella. Lo agarró […] y las colillas de cigarrillo metió en la boca de ese sapo […]. O sea que le metió en la boca hasta que todo se fue a la panza del sapo. Y […] ella decía que iba a tirar al fuego a ese sapo con todas las colillas de cigarrillo [adentro]. Después dice ella: "si se revienta el sapo [es] porque algo va a ocurrir", venganza hacia los soldados, hacía los que fumaban esos cigarrillos.

El sapo reventó y, según la *conaxanaxae*, la venganza fue exitosa: al día siguiente, los soldados comenzaron a sentir malestar, dolores, estados de somnolencia y decaimiento generalizado. Por la noche, con la tropa devastada por los efectos de la acción de la venganza, los *qom* lograron escapar y regresar a sus lugares de origen. La *conaxanaxae*, el fuego y el sapo son los actores que, en este episodio, cambiaron el rumbo de la historia de los *qom*. Tanto esta mujer con poderes de comunicación con otras entidades, como el fuego y el sapo fueron necesarios para derrotar al ejército y para que los *qom* continuaran con vida.

Varios son los relatos como éste que dan cuenta del modo en que los no-humanos incidieron en el devenir de la historia chaqueña, al ayudar, aliarse, aconsejar u orientar a los tobas que eran perseguidos. Esto se lee también en otra narración que refiere a este mismo período y que nos fue referida por un anciano de la comunidad *Dañalec lachiugue* (Riacho de Oro). En ella, se escucha acerca del modo en que varias mujeres tobas, capturadas por el ejército, emprendieron la huida ayudadas por un ser del cielo. Según refiere el narrador, una anciana y cinco jóvenes que se habían alejado de la comunidad para recolectar frutos de algarroba (*Prosopis* spp.) desaparecieron. Luego, se supo que habían sido secuestradas por los militares quienes las hicieron cautivas, las maniataron y las condujeron a pie hacia el sur. Los militares, montados en burros o a caballo, las obligaron a marchar "tres *qa'agoxoic* [lunas]" hasta llegar a un nuevo "campo de concentración", en palabras de nuestro colaborador Valentín. Cuando arribaron, había allí una construcción de madera y un cepo en el que las prisioneras fueron amarradas. Sin embargo, una de las jóvenes tenía la capacidad de "comunicación con *Qasoxonaxa*" y fue gracias a esta relación que la historia pudo ser contada. *Qasoxonaxa* es el nombre que se le da a un ser no-humano del cielo que tiene la capacidad de controlar los fenómenos climáticos, principalmente, la lluvia, el trueno y el rayo[20]. Una mañana, esta joven recibió un mensaje de este ser en el que le comunicaba que esa noche debían escapar, en palabras de Valentín:

---

20 *Qasoxonaxa* designa tanto al dueño del rayo, del trueno y de la lluvia como a las montañas del oeste, los Andes. Mauricio Maidana (anciano qom de la parcialidad rapigueml'ec) nos trasmitió que los antiguos qom nombraron así al dueño del rayo y del trueno, por su forma de montaña (grandes nubes compactas que se aprecian en el cielo) y que cuando en un circo aparecieron

> Dice que llegó esa noche, se armó la lluvia, se armó la tormenta. Por supuesto los militares estaban refugiados adentro de los buenos edificios y ellas en el campo de concentración. Cuando llovió mucho, los rayos caían y se aflojaron los postes. Había una abertura por la que ellas podían salir y escapar. Van dirigidas hacia el norte. Y la viejita, la anciana se quedó [por no poder emprender el camino de regreso]. Y bueno, caminaron meses y meses de noche en la selva, en el campo, en el monte. Las mujeres se subían a los árboles porque había mucho tigre en ese entonces. […] Pasaron tres qa'agoxoi otra vez y ellas pudieron llegar al lugar de destino.

Esta capacidad de relacionarse con animales, plantas y fenómenos atmosféricos que "agarradoras" y otras personas tenían en el pasado, era también un atributo propio de los antiguos líderes denominados *oiquiaxai*. Éstos eran jefes en las épocas de guerra y desempeñaron un papel protagónico durante la Conquista militar. En efecto, gracias a los diálogos de los *oiquiaxai* con los pájaros y los astros, ellos lograron, en palabras de un líder *qom*, conducir "a la tribu en tiempos de guerra". Al respecto, Francisco Segundo del barrio La Paz nos relató que el antiguo cacique *Taigoye* –conocido también como Tomás Mayordomo– era acompañado por "ángeles que andaban con él […], de la noche, [eran] como la radio, por eso sabe cómo vive la comunidad. A veces vienen los villen [tagará común, *Euphonia chlorotica*] y habla. *Pitogüe* [benteveo, *Pitangus sulphuratus*] a veces viene, pitogüe le avisa […] Todos los bichitos, las aves que hay, él conoce, escucha y ya sabe qué noticia traen. Muy poderoso".[21] Abundan en el Chaco las

elefantes, tras constatar su parecido con la montana, los qom los llamaron qasoxonaxa. Con el tiempo, se comenzó a representar a este ser no-humano como un elefante. Otros, en cambio, narran que cuando vieron a los elefantes se dieron cuenta de que eran parecidos al "dueño" y le pusieron qasoxonaxa a ambos en referencia a las montanas.

21 La referencia a los ángeles remite a la influencia cristiana sobre la cosmología qom. A mediados del siglo XIX se llevaron adelante en el Gran Chaco los primeros intentos misioneros protestantes. En la década del treinta llegaron dos misioneros británicos y se establecieron en la ciudad de Formosa. Entre los qom de la zona central de la provincia del Chaco, fundaron la misión Emmanuel. Hacia 1940, en la provincia de Chaco, un predicador norteamericano fundó otra misión pentecostal llamada Go Ye. Menonitas, bautistas y otras denominaciones tuvieron también sus emprendimientos misioneros (sobre el tema cfr. Miller 1979, Wright 1992, Ceriani Cernadas 2014). La labor de todos ellos fue central en la sedentarización de los indígenas: impulsaron el desarrollo de la agricultura y la economía familiar, y fundaron colonias agrícolas situadas en las márgenes de los territorios colonizados por los criollos y los blancos para la explotación agrícola y algodonera. A partir de la acción de los misioneros, fueron surgiendo por todo el Chaco argentino diversas iglesias indígenas alrededor de líderes indígenas que se convirtieron en pastores. El Evangelio es la forma en que los qom denominan esta expresión religiosa, que tiene elementos del Cristianismo pentecostal junto con elementos del chamanismo.

referencias a *Taigoye* y a su participación en momentos clave de la historia de los *qom*.[22]

En diversos momentos de la historia chaqueña, militares e indígenas fueron activos protagonistas que luchando, resistiendo o atacando dieron lugar al panorama étnico, histórico y territorial contemporáneo. Sin embargo, ellos no fueron los únicos actores de esta historia. En momentos particulares como las insurrecciones, las huidas, las relocalizaciones o el cautiverio, los seres no-humanos desempeñaron un papel que los mismos tobas resaltan en la mayoría de sus relatos sobre este período. Dueños de animales, astros, sapos, aves y fuego son algunos de los personajes de dichas narraciones que constituyen el ensamblaje humano-no-humano que compone la vida en común para los *qom*.[23]

Una colonización fallida: el ser de cabeza larga

De acuerdo con Gordillo y Leguizamón (2002), hacia finales de 1930 concluyó en el Chaco el ciclo de violencias desplegadas por el ejército argentino para afianzar la frontera y ocupar los territorios indígenas. Como bien refiere la antropología y la etnohistoria contemporánea[24], tras ese período de violenta conquista comenzó una etapa orientada hacia el desarrollo productivo de enclaves capitalistas dedicados a la producción azucarera, maderera y agrícola conjugada con la progresiva colonización por parte de población nacional y extranjera. Por esas décadas, el trabajo de los indígenas como cosecheros y obrajeros generó reconfiguraciones sociales, parentales y territoriales importantes. En estas reacomodaciones –también plagadas de violencia– diversos sujetos de la sociocosmología *qom* llevaron adelante acciones que, en no pocas ocasiones, ayudaron a los seres humanos a sobrevivir en un paisaje nuevo y desventajoso.

Según relatan los habitantes actuales de la comunidad Km. 503 del departamento Patiño de la provincia de Formosa, durante los primeros años de su ubicación permanente a las afueras del pueblo criollo homónimo, el Estado provincial emprendió diversas acciones y obras destinadas a la urbanización de la zona.

---

22 Según algunas historias, él habría participado de la rebelión de Napalpí de 1924 y en otros momentos de la historia chaqueña. Sobre el tema, cfr. Cordeu y Siffredi (1971), Bartolomé (1972), Tamagno (2008), Salamanca (2010), Tola (2016), entre otros.

23 En las tierras bajas sudamericanas ya son numerosas las etnografías que durante la última década desarrollaron aspectos diversos de los dueños de plantas y animales, de las relaciones que diversas sociedades indígenas mantienen con ellos, así como de los esquemas relacionales que se ponen en marcha alrededor de ellos (cfr. Fausto 2001, 2008, 2012a, 2012b, Kohn 2007, Daillan 2003, Bonilla 2005, 2007, Santos Granero 2009, Cesarino 2010).

24 Cfr. Richard (2008, 2011), Villar y Combès (2012), Sendón y Villar (2013), Messineo (2014), Córdoba, Bossert y Richard (2015), entre otros.

El pueblo criollo Km. 503, próximo al río Bermejo, constituía un polo turístico privilegiado. Es por eso que, por aquellos años, el gobierno intentó agotar el agua de una laguna para construir un puente en su lugar. Sin embargo, los *qom* refieren que cada vez que los empleados estatales se abocaban a la tarea del drenaje, sobrevenían infortunios que lo impedían. Un cazador toba nos explicó que la causa de estos impedimentos se vinculaba con las acciones e intenciones "del *siỹaxaua* [persona] del agua" que no permitía la modificación del hábitat de la laguna en la que vivía. Los empleados de la municipalidad, sin imaginar que la causa de sus desdichas era un ser no-humano, debieron entonces realizar un desvío y hacer la compuerta sin afectar la laguna. Es por eso que la historia de ocupación y resistencia de los *qom* de Km. 503 no puede ser narrada sin incluir episodios que dan cuenta de que sus territorios fueron también protegidos por otros habitantes de la zona: *siỹaxaua* que, al igual que las personas humanas, viven en lugares precisos y manifiestan deseos y necesidades.

El nombre *qom* de esta comunidad remite, de hecho, a esto. Km. 503 se denomina, en toba, *Lapel saq emapec loxolqai*. Esta expresión contiene en sí el nombre de una entidad no-humana (*loxolqai*) que vive en la laguna (*lapel*) que nunca se seca (*saq emapec*). Tal como refiere la anciana del lugar, Palmira, recientemente fallecida:

> La llamaron con ese nombre porque en esa laguna antiguamente estaban los aborígenes y se sacaba el agua para beber. Alrededor, estaban las casitas de ramas. Y había cuero de animal en las paredes. Y había algo [un no-animal] que vivía en esa laguna. Hay días que saca la cabeza y lo miran. Parece extraño. Y es larga la cabeza de ese animal. Pero dicen que a una sola persona [un chamán] le tuvo compasión y le dio poder. Por eso, se comunica de día [con él]. Pero murió el hombre y luego, de a poco, se seca esa laguna porque se cree que se fue el animal que estaba ahí. Por eso, se nombra a esa laguna con el nombre de "ser de cabeza larga (*loxolqai*) de la laguna que nunca se seca (*lapel saq emapec*)".

Más que un ser no-humano, esta entidad del agua es descrita como un animal pero no como un animal cualquiera. Él puede compadecerse de los humanos y otorgarles poder para curar, y es también el responsable de la permanencia del agua en la laguna: si él parte, se acaba el agua. Y eso fue lo que sucedió cuando, tras morir el chamán, su compañero no-animal se fue con él.[25]

25 Sobre el concepto de no-animal en el Chaco, cfr. Medrano (2016).

Del tigre y la tormenta eléctrica en la lucha por el territorio

En la actualidad, las comunidades tobas tienen limitado su acceso al territorio ancestral y están inmersas en conflictos por los usos del espacio con sus vecinos criollos o con el Estado provincial. A raíz de la vulnerabilidad de los derechos colectivos, en los últimos años han emprendido cortes de ruta, tomas de escuelas, huelgas de hambre, reclamos administrativos y denuncias en el marco de un movimiento indígena independiente –e incipiente– conocido como "la lucha". Ésta, en el caso formoseño, se opone a "la política" que suele asociarse a la inserción indígena en las redes clientelares del Estado y de los partidos políticos.

Durante diversas manifestaciones públicas de "la lucha", también resulta central el apoyo y la participación de animales y otros no-humanos (dueños de animales, fenómenos atmosféricos, muertos, entre otros). Varios líderes *qom* nos narraron que empleaban grasa de *quiyoc* (tigre, *Panthera onca*) o de *sauaxaic* (puma, *Felix concolor*) cuando deben encontrarse o enfrentar a un político blanco. Uno de estos líderes refiere: "cuando enfrenté con la policía, en dialogar […] de leyes, [fue] como que todos se cayeron, no podían contestarme […]. Quiyoc son protectores. Si hay policía montada se usan esas cosas, porque eso no [se] le puede acerca a los caballos". Los caballos serían capaces de reconocer en los humanos el uso de estos componentes provenientes de animales a los que ellos les temen. Al untarse de grasa de tigre o puma, los seres humanos estarían adquiriendo propiedades de ese animal, generando así en quienes se les acercan (humanos y animales) las mismas reacciones que suscitan el tigre y el puma.

Este fenómeno, denominado en toba *nauoga* y ampliamente estudiado desde perspectivas diversas,[26] se ha traducido como 'contagio' o 'influencia'. A través de este proceso, ciertas características presentes en los animales son susceptibles de ser asimiladas por los humanos. Simultáneamente, estos pueden perseguir intencionalmente la incorporación de aspectos animales y, para ello, untarse, ingerir o pincharse con partes o elementos de animales. De esta manera, características formales o comportamentales circulan entre humanos y no-humanos a raíz de la porosidad de sus cuerpos (Tola 2009, 2012) y de la posibilidad de la transformación permanente que humanos, animales y otros seres experimentan.

En estos contextos de lucha, en 2013, la comunidad *Da'añalec lachiugue* emprendió un reclamo educativo en función del cual tomaron la escuela durante varios días, mientras que por las noches regresaban a sus hogares. Luego de algunos días, según nos contaron en la comunidad, "el gobierno provincial mandó la policía para reprimir. Había una orden de desalojo ese día que tiene

26 Para lecturas clásicas del proceso de nauoga, cfr. Karsten (1932: 74) y Métraux (1946). Sobre el tema, desde lecturas más contemporáneas, cfr. Vuoto (1981), Balducci (1982), Tola (2009, 2012), Wright (2008) y Medrano (2013).

su horario a las dos de la tarde". Pero los cien policías enviados aparentemente no se atrevieron a efectivizar el desalojo y aguardaron hasta que se hizo de noche. En ese momento, cuando los *qom* se habían retirado a sus hogares, los policías emprendieron la ocupación del establecimiento escolar. Al enterarse, los habitantes de Riacho de oro se reunieron y acordaron realizar un corte de ruta en dos partes de modo tal que la policía quedara atrapada en el medio. De acuerdo a lo vivido por Valentín Suárez:

> A las dos de la mañana, en el lugar indicado de la asamblea se armó una tormenta eléctrica de rayos, truenos y después los jóvenes, algunos mayores y las mujeres estuvieron ahí, en un lugar, concentrados y después todos juntos íbamos al lugar de la medida de fuerza. Pero no paraba la lluvia, truenos y rayos. Para nosotros [fue] una protección en el sentido de que los policías ni podían pensar que podría andar persona [afuera] en ese momento […]. Pero para nosotros era taaan bueno… [Fue] un momento decisivo para llegar al lugar donde queríamos instalarnos. No paró la lluvia hasta que cortamos la ruta en ambos lados. Y cuando se despertaron los policías, se dieron cuenta, pero ya estábamos instalados y nada pudieron hacer […]

Qasoxonaxa, nuevamente, auxilia a los *qom* en momentos de conflicto con militares. Aquello que estos ven como un fenómeno atmosférico natural y neutro (una tormenta) es percibido por los *qom* como una colaboración intencional de una entidad no-humana (*Qasoxonaxa*) hacia ellos. De hecho, fue gracias a esta ayuda que los tobas de Riacho de Oro lograron cercar a los policías durante su reclamo. Ahora bien, la tormenta y *Qasoxonaxa* lejos están de ser dos términos diversos –traducibles el uno por el otro– empleados, en dos lenguas distintas, para denotar un mismo fenómeno. *Qasoxonaxa* no sería una representación cultural (el elefante del cielo) de un hecho objetivo (la tormenta). Ella es más bien, desde el punto de vista *qom*, una persona –no-humana, otra que humana o más que humana– que puebla el mundo que los *qom* componen y que interactúa con los seres humanos en momentos especiales. Ella no es una simple tormenta, así como no toda tormenta es *a priori* ni siempre *Qasoxonaxa*. En momentos específicos, en interacciones determinadas, *Qasoxonaxa* actúa –a pedido de los chamanes o de otros humanos con poder– y colabora con los *qom* enviando una tormenta. Pero, otras veces –sin plegaria ni chamanes de por medio–, la tormenta es tan solo una tormenta.

Epílogo: *Ontohistorias* más que humanas

Si en el dominio de la política, los conceptos de cosmopolítica y ontología política permiten ir más allá de visiones restringidas de política y ontología (de la Cadena 2009, Blaser 2009) al introducir el pluriverso, a otros actores del cosmos y a los

conflictos que se crean entre ontologías que conviven; en el ámbito de la historia pareciera palparse también la dificultad de sostener la existencia de un único mundo (sucesos objetivos que blancos e indígenas vivieron) representado de modo diverso por cada cultura (la versión *qom*/blanca de la historia), así como la separación tajante entre historia y ontología.

Por un lado, en el Chaco abundan los testimonios y las referencias historiográficas que evidencian que no siempre existieron concordancias entre los hechos que unos y otros describen o refieren (Tola 2016). Asimismo, en la narración *qom* del pasado encontramos sucesos y personajes transtemporales y transespaciales (como *Taigoye* y los postes movidos por *Qasoxonaxa*) que difícilmente el relato historiográfico logra identificar e incluso ubicar en la línea de tiempo o en un lugar exclusivo del territorio chaqueño.

Por otro lado, con los relatos que seleccionamos, la narración toba de sucesos del pasado vinculados a actores no-indígenas está filtrada por presupuestos ontológicos particulares según los cuales el universo, la vida social, la historia y las relaciones interétnicas son el resultado no solo de las acciones que lo seres humanos llevan adelante consciente e intencionalmente, sino también de las articulaciones que se producen en el seno del ensamblaje humano-no-humano que compone el mundo en el que *qom* y blancos conviven (de ahí que la grasa de tigre sea capaz de influir a los políticos también). Los relatos explicitan, a nuestro entender, una manera propia de articular temporalidades y espacialidades diferentes y reconocen no solo la agencia *qom* en momentos de enfrentamiento interétnico, sino también la fuerza de la agencia no-humana. Si un "[…] análisis antropológico del pluralismo político es incompleto hasta que no tomamos en serio la posibilidad de un pluralismo ontológico […]" (Di Giminiani 2013: 528), la misma advertencia vale cuando intentamos mostrar el pluralismo existente en las maneras de vivir y narrar el pasado. Tomar en serio los regímenes de historicidad *qom* implica aceptar que la historicidad no se limita a la Historia, que la "historia de los pueblos indígenas" no empieza ni termina en sus interacciones con el Estado y que no existe *una* "Historia de los pueblos indígenas" única y dogmática, sino una multiplicidad de historias o "[…] una mitología plural, heterogénea […]" (Boelscher 1988, citado en Menget 1999: 159).

En síntesis, si partimos de la idea que la historia no es para los *qom* una sucesión ordenada cronológicamente de acontecimientos objetivos, sino una forma de actualizar relaciones transtemporales entre humanos, y entre estos y los existentes no-humanos desplegadas en escenarios múltiples en los que todos se asocian, se distancian, se fusionan y se vuelven a desarticular, al abordar la forma *qom* de referir a los hechos pasados podríamos pensar en términos de *ontohistorias*. Es decir de *ontologías históricas* no solo por las transformaciones que las formas de

componer mundos atraviesan a lo largo del tiempo, sino por la importancia de incluir las ontologías en los abordajes históricos.

En nuestro caso, las *ontohistorias qom* son el resultado de las idas y vueltas articuladas de indígenas, militares, brujas, sapos, tormentas, cautivas y elefantes, y también son el fruto de una reflexión crítica que intenta incluir dimensiones más que humanas en el devenir histórico chaqueño. Ahora bien, este intento se nutre de y dialoga con la labor ingeniosa de los *qom* que consiste en introducir, sin mayores contradicciones, en la *ontohistoria* dominante lugares, personajes y hechos del mundo descrito por los ancianos; un mundo que se caracteriza por estar plagado de agencia e intención no solo humana.

Referencias citadas

Albert, Bruce y Ramos, Alcida (orgs.). 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP.

Altamirano, Marcos, Cirilo Sbardella y Alba Dellamea de Prieto. 1987. *Historia del Chaco*. Resistencia: Editorial Dione.

Balducci, María Isabel. 1982. "Códigos de comunicación con el mundo animal entre los Toba-Taksik". Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.

Bartolomé, Leopoldo. 1972. "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933". En: *Suplemento Antropológico*. 7, (1-2): 107-120.

Blaser, Mario. 2016. Is another Cosmopolitics possible? *Cultural Anthropology*. 31 (4): 545-570.

_____. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. London: Duke University Press.

_____. 2009. La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)*. (4): 81-107.

Bonilla, Oiara. 2007. "Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne". PhD in social anthropology and ethnology, École des Hautes Études en Sciences Sociales. París.

_____. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. (11): 41-66.

Cardin, Lorena. 2013. "Construcciones en disputa de la identidad qom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación". En: Florencia Tola, Celeste Medrano y Lorena Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. pp. 361-383. Buenos Aires: IWGIA-Rumbo Sur-ethnographica.

_____. 2009. "Antiguos reclamos-Nuevas estrategias: el actual movimiento sociopolítico toba en Colonia Aborigen La Primavera (Formosa)".

Trabajo presentado en *IV Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural (inta y nadar)*. Mar del Plata, Argentina.

Carrasco, Morita. 2009. *Tierras duras, historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires: IWGIA.

Cayón, Luis. 2012. Plans de vie et gestion du monde: cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne. *Recherches amérindiennes au Québec*. 42 (2-3): 63-77.

Ceriani Cernadas, César. 2008a. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la imaginación Mormona*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.

_____. 2008b. Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales. *Indiana*. (25): 27-50.

_____. 2014. Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino. *Sociedad y Religión*. 41 (24): 13-42.

Ceriani Cernadas, César y Hugo Lavazza. 2013. Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*. 2 (67): 143-162.

Cesarino, Pedro de N. 2010. Donos e duplos: propriedade e replicação entre os Marubo. *Revista de Antropologia*. (53): 147-199.

Charbonnier, Pierre, Gildas Salmon y Peter Skafish. 2017. *Comparative metaphysics. Ontology after anthropology*. Lanham: Rowman & Littlefield international.

Citro, Silvia. 2009. *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.

Cordeu, Edgardo. 1969-1970. Aproximación al horizonte mítico de los tobas. *Runa* 12 (1-2): 67-76.

Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi, 1971. *De la algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.

Cordeu, Edgardo *et al*. (eds.). s.f. *Memorias etnohistóricas Del Gran Chaco*. Informe científico final Del Proyecto PICT-BID 98 4400, Buenos Aires.

Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolás Richard (eds.). 2015. *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

De la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology*. 25 (2): 334-370.

_____. 2009. Política indígena: un análisis más allá de "la política". *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)* (4): 139-171.

Daillant, Isabelle. 2003. *Sens dessus dessous: Organisation sociale et spatiale des chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Descola, Philippe. 2014. *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. París: Flammarion.

_____. 2010. "Cognition, Perception and Worlding". En: *Interdisciplinary science reviews*, Vol. 35, Nº3-4, pp. 334-340.

_____. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

_____. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

Descola, Philippe y Tim Ingold. 2014. *Être au monde: quelle expérience commune?* Lyon: Presse Universitaire de Lyon.

Descola, Philippe y Anne-Christine Taylor. 1993. Introduction. *L'Homme*. 33 (126-128): 13-24.

Di Giminiani, Piergiorgio. 2013. The contested *rewe*: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (19): 527-544.

Fausto, Carlos. 2012a. Masters in Amazonia: Harry Walker's "Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N°18, pp. 684-686.

_____. 2012b. "Too many owners: mastery and ownership in Amazonia". En: M. Brightman, V. Grotti y O. Ulturgasheva (eds.), *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*. pp. 29-47. Oxford: Berghahn.

_____. 2008. Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. *Mana Estudos de Antropologia* Social. (14): 329-366.

_____. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

Fausto Carlos y Michael Hackenberger (eds.). 2007. *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.

Goldman, Marcio. 1999. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, 42 (1-2): 223-238.

Gordillo, Gastón. 2010. *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.

_____. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

_____. 2004. *Landscapes of devils: Tensions of place and memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.

Gordillo, Gastón y Leguizamón, Juan Martín. 2002. *El río y la frontera. Movilizaciones indígenas, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.

Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Henare, Amiria; Holbraad, Martin y Wastell, Sari. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.

Hill, Jonathan (ed.). 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.

Holbraad, Martin. 2010. "Against the motion (2)". En: Venkatesan, Soumhya (ed.) *Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*. En: *Critique of Anthropology*, Vol. 30, N°2, pp. 179-185.

_____. 2007. "The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or *mana*, again)". En: Henare, Amiria, Holbraad, Martin y Wastell Sari (eds.), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. pp. 189-225. Londres: Routledge.

Holbraad, Martin, Morten Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro. 2014. The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Cultural Anthropology.*

Horton, Joanna. s.f. "The Ontological turn". Recuperado el 15 de febrero 2016, de https://www.academia.edu/6292081/The_Ontological_Turn

Iñigo Carrera, Nicolás. 1979. *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____. 1983. *La colonización del Chaco*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Iñigo Carrera, Valeria. 2008. "Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa". Tesis Doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Karsten, Rafael. 1932. Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Societas Scientiarum Fennica*. (4): 10-126.

Keck, Frédéric, Ursula Regehr y Saskia Walentowitz. 2015. Anthropologie: le tournant ontologique en action. Introduction. *Tsantsa* (20): 4-11.

Kohn, Eduardo. 2015. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology* (44): 311-327.

_____. 2007. "Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador". En: Fausto, Carlos y Heckenberger, Michael (eds.) *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 106-29.

Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Paris: Editions La Découverte.

Legoas, Jorge, Marisol de la Cadena y Stephen Wyatt (eds.). 2012. "Cosmopolitiques, territoires, autochtones des Amériques. *Recherches Amérindiennes au Quebec*. 42, Nº2-3, pp. 2-163.

Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

_____. 1998. Retours en Arrière. *Les Temps Modernes*. (598): 66-77.

López, Alejandro. 2013. "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder". En: F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. pp. 103-131. Buenos Aires: Rumbo Sur ethnographica-IWGIA.

_____. 2007. Alimentos, Naturaleza e identidad en comunidades mocovíes del Chaco. *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*. (5): 153-166.

López, Alejandro y Giménez Benítez, Sixto. 2009a. "Bienes europeos y poder entre los mocovíes del Chaco argentino. *Archivos. Departamento de antropología Cultural* (4): 191-216.

_____. 2009b. "Monte, campo y pueblo: El espacio y la definición de lo aborigen entre las comunidades mocovíes del Chaco argentino". En: Ellison, Nicolás y Martínez Mauri, Mónica (eds.) *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. pp. 163-179. Quito: Abya Yala.

_____. 2008. The Milky Way and its structuring functions in the worldview of the Mocoví of Gran Chaco. *Archaeologia Baltica*. (10): 21-24.

Medrano, Celeste. 2016. "Los no-animales y la categoría "animal". Definiendo la zoo-sociocosmología entre los toba (*qom*) del Chaco argentino. *Mana Estudos de Antropologia Social*. 22 (2): 369-402.

_____. 2013. "Devenir-en-transformación: debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los *qom*". En: Tola, Florencia, Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.) *Gran Chaco. Ontología, poder, afectividad*. pp. 77-101. Buenos Aires: IWGIA-Rumbo Sur-ethnographica.

_____. 2012. "Zoo-sociocosmología qom: de cómo los tobas y los animales trazan sus relaciones en el Gran Chaco". Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Menget, Patrick. 1999. "Entre memória e história". En: Novaes, Adauto (ed.), *A outra margen do ocidente*. pp. 153-165. São Paulo: Companhia das Letras.

Messineo, Cristina. 2014. *Arte verbal qom. Consejos, rogativas y relatos. Textos bilingües anotados*. Buenos Aires: Rumbo Sur-Ethnographica.

Métraux, Alfred. 1946. "Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco". En: Steward, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians*, 1, *The marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, Bulletin Nº143, pp. 197-370.

Miller, Elmer. 1979. *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.

Morello, Jorge, Andrea Rodríguez y Mariana Silva. 2009. "Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones Del Chaco húmedo y seco". En: Jorge Morello y Andrea Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*. pp. 53-91. Buenos Aires: Orientación Gráfica.

Osuna, Liliana Juanita. 1977. El Chaco y su población 1895-1970. *Folia Histórica del Nordeste*, (2): 101-125.

Poirier, Sylvie. 2008. Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics. *Anthropologica*. 50 (1): 75-85.

Richard, Nicolás. 2011. La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boreal. *Journal de la société des américanistes*. 97 (2): 201-230.

_____. 2008. *Mala Guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción y París: Museo del Barro, ServiLibro y CoLibris.

Renshaw, John. 2002. *The Indians of the Paraguayan Chaco. Identity and Economy*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Salamanca, Carlos. 2011. *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco argentino. La lucha de las familias tobas por Poxoyâxaic Alhua*. Buenos Aires: IWGIA y FLACSO.

_____. 2010. Revisitando Napalpí: por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *Runa*. 31 (1): 67-87.

Salamanca, Carlos y Tola, Florencia. 2002. "La brujería como discurso político en el Chaco argentino. *Desacatos*. (9): 96-116.

Santos Granero, Fernando. 2009. *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas Press.

Schavelson, Salvador. 2012. Cosmopolitique constituante en Bolivie: la Constitution "ouverte" et le surgissement de l'État plurinational. *Recherches amérindiennes au Québec*. 42 (2-3): 79-96.

Sendón, Pablo y Diego Villar (eds.). 2013. *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Colección Scripta Autochtona 11.

Stengers, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". En: Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. pp. 994-1003. Cambridge: MIT Press.

Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Nueva York: Altamira Press.

Tamagno, Liliana. 2008. Religión y procesos de movilidad étnica La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina. *Iztapalapa*, 62-63 (28): 69-99.

Tola, Florencia. 2016. Giro ontológico, múltiples mundos y animismo. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*. (27): 128-139.

_____. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.

_____. 2010. Maîtres, chamanes et amants. Quelques réflexions sur la conception toba de l'agentivité. *Ateliers du LESC. Série thématique du laboratoire d´ethnologie comparative*. (34).

_____. 2009. *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens Toba du Gran Chaco sudaméricain*. París: L'Harmattan.

Tola, Florencia y Paola Cúneo. 2015. Jeter ses filets et manipuler les cœurs. Érotisme et humour sexuel chez les Toba (Gran Chaco). *L'Homme*. 1 (216): 61-75.

Tola, Florencia y Celeste Medrano. 2014. Circuitos en un espacio nombrado: toponimia y conocimientos etnoecológicos *qom*. *Folia Histórica del Nordeste*. (22): 233-254.

Tola, Florencia, Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.). 2013. *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur ethnographica-IWGIA.

_____. 2011. *Territorio, memoria y lengua entre los qom de Formosa*. Informe proyecto UNESCO Nº 0049.

Tola, Florencia y Suarez, Valentín. 2016. *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: IIGHI-ethnographica-CNRS.

_____. 2013. "Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la *marisca* y la reivindicación política del territorio". En: F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur ethnographica-IWGIA.

Tomasini, Juan Alfredo. 1978-1979. La narrativa animalística entre los toba de occidente. *Scripta Ethnologica*. 5 (1): 52-81.

_____. 1969-1970. Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque, en el cosmos mataco-mataguayo. *Runa*. 12 (1-2): 427-443.

Trinchero, Héctor, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo (eds.). 1992. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)/1*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Venkatesan, Soumhya. 2010. Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*. 30 (2): 152-200.

Villar, Diego y Combès, Isabelle (eds.). 2012. *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Colección ciencias sociales de El País.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. París: Presses Universitaires de France.

_____. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America*. 2 (1): 3-22.

_____. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana Estudos de Antropologia Social*. 2 (2): 115-144.

Vuoto, Diego Luis. 1981. La fauna de los Toba-Taksek. *Entregas del Instituto de Tilcara*. (10): 77-138.

Wright, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.

_____. 1992. Toba pentecostalism revisited. *Social Compass*. 39 (3): 355-375.

6. UNA NACIÓN DE INMIGRANTES ...
FORZADOS Y LIBRES, DESEADOS E INDESEABLES

6. UNA NACIÓN DE INMIGRANTES ...
FORZADOS Y LIBRES, DESEADOS E INDESEABLES

Presentación

A partir de los criterios con los cuales nos imaginaron los próceres de la Argentina moderna a mediados del siglo XIX, este país debía ser la nación blanca y europea en el sur de la América del Sur. En esta sección presentamos un panorama sumamente sintético de algunas problemáticas migratorias nacionales e internacionales y cómo fueron abordadas por nuestras antropologías. Interesa aquí puntualizar cómo esta disciplina miró a aquellos contingentes y flujos migratorios, y logró poner en el foco de la atención disciplinar a las reales condiciones de vida, las pervivencias culturales y las ficciones constitucionales de "una Nación abierta a todos los hombres de buena voluntad", con los afanes homogeneizadores de la sociedad, la cultura y el Estado argentinos. Quienes hacemos antropología solemos mostrar que aquellas intenciones re-civilizatorias no siempre resultaron según lo previsto. Complementar con secciones 3, 4, 5, 7, 11 y 12.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Migraciones internas – Migraciones internacionales – Migraciones limítrofes – Neorruralismo – Afro-argentinos – Indígenas – Corrientes – Jujuy – La Plata – Córdoba

Otras lecturas recomendadas

Antropología y procesos migratorios
http://www.migrantropologia.com.ar/index.php?option=com_content&view=section&id=9&layout=blog&Itemid=27

Bargman, Daniel *et al*. 1992. "Los grupos étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la antropología en la Argentina". En: Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno (comps.), *Etnicidad e identidad*. Buenos Aires: CEAL.

Canelo, Brenda. 2013. *Fronteras internas. Migración y disputas espaciales en la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Courtis, Corina. 2012. *Discriminación étnico-racial: discursos públicos y experiencias cotidianas. Un estudio centrado en la colectividad coreana de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial del Puerto.

Frigerio, Alejandro. 2000. *Cultura negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Gavazzo, Natalia. 2019. *Boliviantinos y argenguayos: una nueva generación de jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes en Buenos Aires*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.

Geler, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos: afroporteños. Estado y Nación: Argentina a fines del siglo* XIX. Rosario, Prohistoria-Teiaa.

Perissinotti, María Victoria 2019. *La política como lugar. Trabajadores, migrantes y luchas por la ciudad en Córdoba, Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.

Trpin, Verónica. 2019. *Somos libres, cuando queremos nos vamos. Sindicalismo, migrantes chilenos/as y norteños en la fruticultura del norte de la Patagonia*. Osorno: Editorial de la Universidad de Los Lagos.

Zubrzycki, Bernarda. 2018. Migración no autorizada y procesos de regularización en Argentina: el caso senegalés. *International Latin American Studies Review*. (22): 367-382.

Lo afro y lo indígena en Argentina: aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio[1]

Liliana Tamagno[2] y Marta Maffia[3]

1 Publicación original: Tamagno, Liliana y Marta Maffia. 2011. Lo afro y lo indígena en Argentina: aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio. *Boletín Americanista* (63): 121-141. Agradecemos a *Boletín Americanista* su autorización a republicar este artículo.
En este artículo las autoras ponen en diálogo dos largas experiencias de investigación: Martha Maffia sobre inmigrantes africanos y afrodescendientes, y Liliana Tamagno con indígenas migrantes urbanos. Las reflexiones resultantes permiten pensar ambos campos no sólo en la clave más habitual de la denuncia de discriminación y racismo, y de la visibilidad/invisibilidad de los colectivos, sino en términos de la diversidad/desigualdad del contexto nacional. Los avances de dicho diálogo se sintetizan y expresan en Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina, convergencias, divergencias, desafíos (2014) coordinado por las autoras, y cuyos artículos se refieren a las presencias indígenas y afro en la ciudad, la construcción de identidades, los procesos de memoria, las tradiciones orales y las expresiones estéticas y artísticas, las formas organizativas, el accionar colectivo, los procesos de comunalización y el activismo, el rol del Estado en el tratamiento de la diversidad etno-racial, la relación entre la configuración de identidades políticas y la democracia y la herramienta de la interculturalidad. Estas reflexiones y materiales se transformaron en insumos significativos para los integrantes de los equipos de trabajo, en la apertura de múltiples caminos y de nuevos interrogantes que, actualmente, contribuyen a analizar la construcción de liderazgos y las demandas de estos colectivos en diferentes geografías. Tamagno, ella misma una inmigrante tanto en Brasil como en Suecia a causa del exilio político, hizo sus primeras investigaciones con población campesino-indígena en la ciudad de San Pablo, Brasil, en la década del ochenta. En la Argentina publicó Nam qom hueta'a na doqshi Ima'. Los toba en la casa del hombre blanco (2001). Por más de treinta años, Maffia se dedicó al estudio de las migraciones, particularmente las provenientes del África subsahariana. Su libro Desde Cabo Verde a la Argentina.Migración, parentesco y familia (2010) ganó una mención del Premio de Ensayo Antropológico del Ministerio de Cultura de la Nación Argentina (2014). Complementar con secciones 4 (M. Bigot y H. Vázquez), 5 (C. Briones, S. Citro, C. Medrano y F. Tola), 8 (C. Buliubasich) y 13 (G. Blázquez).

2 Directora del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS), Universidad Nacional de La Plata. Profesora Titular Ordinaria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo e Investigadora Principal de CONICET (jubilada).

3 Investigadora Principal del CONICET (contratada "ad honorem") con lugar de trabajo en la División Etnografía en el Museo de Ciencias Naturales. Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP). Profesora Titular Ordinaria (jubilada).

Introducción

Las presencias de afrodescendientes, inmigrantes africanos y pueblos indígenas en el marco de lo que denominamos "nuevas formas de la visibilidad" son analizadas a partir de los avances de dos investigaciones de larga data sobre población indígena y afro en Argentina. La investigación sobre la cuestión afro comenzó con el análisis de la inmigración caboverdeana iniciada a fines del siglo XIX y principios del XX y se proyecta hoy al análisis de las migraciones que desde la última década del siglo XX y la primera del XXI, llegan desde Senegal, Nigeria, Camerún y Ghana, entre otros países del Africa Subsahariana, articulando estos colectivos con el estudio de las organizaciones de afrodescendientes de la Argentina. La investigación sobre pueblos indígenas comenzó con el estudio de población qom (toba) migrante a las grandes ciudades y se proyecta hoy al análisis de la cuestión indígena en general, haciendo énfasis en la necesidad de recuperar la historicidad de las luchas indígenas tanto en el contexto de las distintas coyunturas históricas como en su relación con las demandas de los conjuntos que, como los afro, conforman otras diversidades. El interés de poner en diálogo ambas investigaciones ha tenido y tiene como objetivo la comprensión de la diversidad que estuvo "oculta", "ignorada" y "negada" en el imaginario de la nación argentina y que en particular en la última década se ha hecho visible al punto de tornarse una cuestión de estado. La Argentina ya no puede pensarse a sí misma como blanca y casi europea y el estado nacional ha debido responder a los conjuntos que acusan diversidad, con una legislación específica en el caso de la población indígena y con algunas acciones concretas en el caso de la población afro.

Al mismo tiempo las "nuevas formas organizativas" se analizan como respuesta a las políticas públicas actuales, que se interpretan más como un producto de la necesidad de satisfacer en forma inmediata las demandas de la actual coyuntura, que en definir modos de tratamiento que tengan en cuenta las trayectorias históricas de estas poblaciones, las complejas dinámicas migratorias y las transformaciones que dichas poblaciones han operado. En este marco nos detendremos en el análisis comparativo de la constitución de nucleamientos/organizaciones/asociaciones y los modos en que a través de ellas se construyen y legitiman liderazgos. En este sentido aspectos tales como la etnicidad, la identidad, los procesos migratorios, las relaciones parentales y familiares, las redes transnacionales y la construcción de liderazgos son insumos conceptuales necesarios e imprescindibles no sólo para la producción de conocimiento sino a tener en cuenta para el diseño y aplicación de políticas públicas que puedan encontrar modos de resolver las tensiones que el campo de la diversidad contiene y expresa. De este modo estamos contribuyendo desde el trabajo académico a develar las tensiones propias de un momento particular marcado por notorios procesos de visibilización que dan cuenta de las presencias activas del colectivo afro y del colectivo pueblos indígenas.

El tratamiento de la articulación entre ambos supone al mismo tiempo la profundización y enriquecimiento respecto del conocimiento y comprensión de cada campo en particular, en una dialéctica que –sin solución de continuidad– nos conmina a pensar tanto en la caracterización de cada campo como en una reflexión teórica más general y abstracta sobre la diversidad y sus formas de visibilidad en el marco de las sociedades complejas, sobre la interculturalidad (Barabas 2006, Tamagno 2006) y sobre la colonialidad (Escobar 2003) definida como la vigencia, en la actualidad, de un pensamiento colonial que subyace a la discriminación, el prejuicio y el racismo tantas veces denunciado pero tantas veces expresado en prácticas y representaciones.

Presencia de población qom en las grandes ciudades

En el período constitucional que siguió a la caída de la última Dictadura Militar (1976-1983) el proyecto de Ley de Protección a las Comunidades Aborígenes fue la expresión del reconocimiento de las presencias indígenas a nivel legislativo; dicho proyecto presentado por el entonces Senador Antonio de la Rúa dio lugar a la Ley sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes de Argentina, que fue sancionada en 1985 y mediante la cual se concede personería jurídica a las comunidades indígenas y se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas INAI. La conmemoración de los 500 años de la conquista española y las tensiones entre el debate respecto de la "leyenda rosa" y la "leyenda negra" abonarían la necesidad de un mayor reconocimiento y un mayor grado de reflexión crítica, contándose al mismo tiempo con la participación activa de referentes indígenas en los debates.

A pesar de los avances legislativos, la reglamentación de la ley no fue inmediata, al mismo tiempo que el hecho de que la cuestión indígena fuera negada en nuestro país contribuyó a que la presencia de indígenas en las grandes ciudades no fuera objeto de un tratamiento particular desde la antropología social argentina, hasta mediados de la década del ochenta. Los estudios migratorios que daban cuenta de la migración interna y que fueron significativos en las décadas del sesenta y setenta no acusaron población indígena en las grandes ciudades; dada la preponderancia en ese momento de la categoría "campesino", fundada en la primacía teórica de la cuestión de clase sobre la cuestión étnica. Sólo en la segunda mitad de la década del ochenta aparecen los primeros trabajos que se refieren particularmente a la presencia de población qom (toba) migrante en la periferia de la ciudad de Buenos Aires, Capital de la República Argentina (Tamagno 1986) y en la periferia de la ciudad de Rosario (Bigot, Rodriguez y Vázquez 1992) en la provincia de Santa Fe. En ambas ciudades la población qom mostraba su visibilidad y generaba interrogantes en el contexto de los organismos del estado que se vieron en la necesidad de responder a las demandas educativas y territoriales de esta población.

La población qom de Rosario consiguió que la Provincia de Santa Fe reconozca la Modalidad de Enseñanza Intercultural Bilingüe (Arias 2010) y formalizara de algún modo la designación de maestros qom en el sistema educativo. Las demandas territoriales y habitacionales fueron respondidas parcialmente con un Plan de Relocalización (Arias 2005) y en la actualidad se está desarrollando un plan de autoconstrucción de viviendas en el conocido como Barrio Toba, en la intersección de las calles Juan José Paso y Travesía de dicha ciudad, promovido y organizado por la Fundación Madres Plaza de Mayo.

Con trayectorias disimiles, pero guiada por los mismos objetivos de dar a conocer la presencia en la ciudad, la población qom de la periferia de la ciudad de Buenos Aires comenzó haciéndose visible al transformarse en desafío para los agentes de la Secretaría de Desarrollo Comunitario del Municipio de Quilmes en el Gran Buenos Aires (Tamagno 1986). Un conjunto de aproximadamente 20 familias se concentraba en ese momento en un sector de Villa IAPI, una de las denominadas "villas miserias" que en el Censo Nacional de Villas de 1967 acusa un 80% de población proveniente de la provincia del Chaco. Estas familias no sólo se reconocían como indígenas qom (toba) sino que mostraban rasgos llamativos si se los comparaba con el resto de la población migrante que conformaba la villa, muchos de ellos descendientes seguramente de población indígena que dejara de reconocerse como tal en el contexto de los procesos migratorios y de mestizaje. Este conjunto de familias hablaba la lengua qom, que aparecía con toda su significación en la comunicación entre ellos e incluso ante la presencia de no-tobas cuando debían resolver alguna cuestión que los comprometía emocionalmente o cuando deseaban evitar que estos comprendieran lo que deseaban resolver sólo entre ellos; algo que fue estudiado luego con detenimiento en Ibañez Caselli y Tamagno (1999) e Ibañez Caselli (2008, 2009). Se caracterizaban además por un accionar colectivo/comunitario que les permitía demandar a las autoridades –según sus propios términos– la posibilidad de "conseguir un pedazo de tierra para poder vivir todos juntos y no perder la lengua y la cultura" y que se expresaba además en una relación fluida con la población qom de las localidades de origen en la Provincia del Chaco. Al mismo tiempo un templo de la Iglesia Evangélica Unida –a cargo de un pastor qom que desarrollaba las ceremonias "cultos" en lengua qom cuando determinadas circunstancias así lo exigían– marcaban no sólo el vinculo establecido con los pastores protestantes en la región del Chaco (Miller 1979) sino que aparecía como un espacio significativo en la reproducción de la dinámica sociocultural del pueblo *qom* (toba) (Tamagno 2001, 2007, 2009a).

El énfasis puesto por nuestra línea de investigación en la necesidad de tener en cuenta la población *qom* (toba) migrante que no había reconocido el Censo de Población Indígena de 1968, se confirmó cuando los referentes indígenas participaron activamente para que el Censo de Nacional de Población del 2001 implementara una pregunta para detectar autoadscripciones y se realizara luego

específicamente la Encuesta Complementaria que tuvo lugar en el 2004-2005. La diagramación e implementación del censo que implicó la convocatoria a referentes indígenas para participar como capacitadores y como encuestadores no estuvo exenta de tensiones que implicaron desde desconfianza acerca de qué se haría con los resultados del mismo hasta discusiones respecto de qué indagar y cómo preguntar. En Maidana *et al*. (2010) expusimos sobre los alcances y limitaciones del mismo, evaluando no sólo los meros datos censales que se produjeron sino la movilización de subjetividades, entendiendo que el censo opera en un campo social cargado de intereses y representaciones (Pacheco de Oliveira 1999).

Así como el Censo movilizó fuertemente el campo indígena otro momento significativo de movilización y visibilización tuvo lugar en el contexto de los Festejos del Bicentenario. El día 12 de Mayo comenzó la movilización de tres columnas desde diferentes puntos del país, y el 20 de Mayo distintos conjuntos de referentes indígenas llegaron al centro de la ciudad de Buenos Aires y fueron recibidos por la Presidenta Cristina Kirchner. Dos columnas expresaron algunas diferencias respecto a la relación con el gobierno; una de ellas la mas masiva fue dirigida por una dirigente de un movimiento social y la otra por referentes indígenas que se fundaban en liderazgos históricos. Ambas marchas no sólo fueron un estallido de colores y sonidos provenientes de diferentes puntos del interior del país sino la confirmación rotunda de la existencia de los pueblos indígenas expresando la necesidad de que sus derechos sean reconocidos. La cuestión indígena estuvo al mismo representada en uno de los cuadros del espectáculo desarrollado por el Grupo Fuerza Bruta que coronó la conmemoración. Si consideramos los Festejos del Bicentenario como un ritual y si aceptamos (Turner 1974) que los rituales condensan y expresan los valores de una sociedad, el hecho de que la cuestión indígena haya estado tan presente en los mismos, marca un punto de inflexión importante en la superación de la idea de país blanco y venido de los barcos.

Todas estas situaciones o acontecimientos han sido momentos de significativa visibilización. En la actualidad son 30 los nucleamientos de población qom (toba) existentes en el Gran Buenos Aires, destacándose por los logros alcanzados los de la Asociación Ntaunaq Nam Qom de La Plata (Tamagno 2001) y los de la comunidad de Derqui (Hecht 2010) en el sentido de haber logrado la realización de sendos planes de vivienda y presentar grados de visibilidad y formalización importantes. La dinámica de estos nucleamientos se ha visto considerablemente potenciada desde la promulgación de la Ley 26.160 del 2006 debido a que han tenido que formalizar su existencia constituyendo "comunidades" según la Reglamentación 4811 de 1996, que atiende las normativas para la obtención de personería jurídica por parte de las comunidades indígenas, a los fines de atenerse al reconocimiento de derechos que la citada ley implica. De la reglamentación de dicha Ley se desprende el Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades actualmente en marcha.

Cabe agregar que la Ley 26.160 fue generada en respuesta a la existencia de demandas territoriales concretas por parte de los pueblos indígenas, que vieron amenazada su existencia por los megaemprendimientos (minería, agricultura, turismo) que, posibilitados por el avance tecnológico, los conminaban a desplazarse. El Chaco no es ajeno a ello, pues la expansión del cultivo de soja ha transformado abruptamente el paisaje, desmontando y disputando tierras a las poblaciones indígenas que ocupan dicha región (Equipo de Trabajo de la APN en Pizarro 2010).

A pesar de la existencia de la citada legislación y su implementación, las tensiones por disputas territoriales y los desalojos de población indígena o campesino indígena continúan manifestándose en algunos casos con altos grados de violencia. Un ejemplo actual de ello es la protesta por demanda territorial organizada por la población qom de La Primavera, Formosa, cortando la Ruta Nacional Nr. 86 en Julio del 2010 y que fuera ferozmente reprimida por la policía y la gendarmería el día 23 de noviembre causando la muerte de uno de los integrantes de la comunidad y la quema intencional de las viviendas transitorias en las que se alojaban; hechos que condujeron a que trasladaran la protesta a la Ciudad de Buenos Aires Capital de la República Argentina. Cabe agregar que cuando colocamos en el titulo de nuestro proyecto "nuevas formas de visibilidad" no imaginamos una forma de visibilidad de las características que mostró el llamado "acampe qom", situado en la intersección de las calles 9 de Julio y Avenida de Mayo en pleno centro de la Ciudad de Buenos Aires, Capital de la República Argentina.

Colocado este acontecimiento en el contexto de la actual coyuntura, es imprescindible pensar en términos de los condicionamientos estructurales que en él están presentes. El "acampe qom" se nos aparece como un momento más que significativo para pensarlo en términos de Escobar (2003) cuando reflexionando críticamente sobre las producciones del Programa de Investigación de Modernidad/colonialidad Latinoamericano convoca a analizar los "lugares" como espacios de la producción histórica de la diferencia. Si bien los acontecimientos son muy recientes y no negamos la sensibilidad y la emotividad que la situación ha despertado en nosotros, los años de seguimiento de la cuestión indígena y las reflexiones en torno a la misma en su relación con la cuestión nacional y con la cuestión de clase (Tamagno 2009b) nos habilitan a afirmar que este acontecimiento marca un punto de inflexión en el modo de hacerse visibles las presencias indígenas y en el tipo de demanda por ellos planteadas. La población qom de La Primavera puso a prueba "el respeto a las competencias provinciales" reclamando la atención del gobierno nacional respecto al cumplimiento de las garantías constitucionales y que se investigue la violenta represión de que fueron objeto.

Presencias afro

A pesar de que el imaginario colectivo afirmaba que en Argentina "no había negros" los caboverdeanos se hacían visibles entre los conjuntos de inmigrantes que caracterizaron a la población de Ensenada, Dock Sud y la Boca (Avellaneda) en la provincia de Buenos Aires. Tempranamente se crean las asociaciones en dos de las localidades ribereñas, en 1927 en Ensenada y en 1932 en Dock Sud nucleando a un grupo de familias procedentes del archipiélago de Cabo Verde. El seguimiento, documentación y análisis de las particularidades de este conjunto de inmigrantes dio como resultado un estudio detallado de la migración, la constitución de asociaciones, los lazos de parentesco que vinculan a las familias entre si y las redes de relaciones que establecen con la sociedad de la que forman parte y con las localidades de origen en Cabo Verde (Maffia 1986, 2004, 2010a, 2010b). Las asociaciones fueron el escenario donde se desplegaron las luchas por la hegemonía entre los distintos grupos y donde se ponen en juego las identidades étnicas que implican a su vez distintos posicionamientos políticos (Maffia y Ceirano 2007).

La gran mayoría de los "viejos caboverdeanos" construyeron una imagen de sí mismos alejada de los "otros africanos" –como portugueses– siguiendo el modelo construido por varias generaciones en Cabo Verde. En realidad, podríamos hablar de una replicación del modelo, la invisibilidad de África en Cabo Verde, es la invisibilidad de Cabo Verde en la Argentina. En el archipiélago se niega un origen africano y se mira todo el tiempo para Portugal, en Argentina se olvida África, Cabo Verde y se mantiene –por lo menos en la primera etapa– Portugal (Maffia 2010a). Esta estrategia de "blanqueamiento-invisibilización" –en un país como la Argentina que oculta y niega la diversidad– crece o supervive en contextos donde la invisibilidad se procesa por la producción de una cierta mirada, donde "no es que el negro no sea visto, sino que él es visto como no existente, mecanismo que se revela como una de las principales formas en que se manifiesta el racismo" (Boaventura Leite 1996: 41).

Es particularmente en la década de los noventa que miembros de la segunda y tercera generación de caboverdeanos, despliegan nuevas estrategias que tienen como fines primarios: la visibilización, la diferenciación, la valorización y la filiación a una historia que implica, al mismo tiempo, el reconocimiento de su temporalidad. La mayor parte de los activistas son mujeres, algunas de ellas adquirieron su "capital militante" (Matonti y Poupeau 2004), de las competencias escolares que permitieron o incentivaron su adquisición.

En la Argentina, como parte del proceso de democratización iniciado en el año 1983 luego de la dictadura militar (1976-1983) se observan transformaciones sociopolíticas que generan posibilidades para un mayor activismo, por ejemplo

la aparición de organizaciones como el Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid (1986) fundado por Enrique Nadal –intelectual y activista afroargentino fallecido en 2008– y el Comité Democrático Haitiano (1987), espacios donde comienzan a militar políticamente algunos afrodescendientes. Nadal y su lucha contra el racismo será el nexo que vincula a Miriam Gomes (segunda generación de caboverdeanos) y Lucía Molina (afroargentina), fundadora de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe en 1988. Esta Casa tiene entre sus principales objetivos el rescate, la defensa, el desarrollo, la difusión y la valorización de las prácticas culturales provenientes de los pueblos originarios y de los africanos trasplantados a América por la esclavitud y la lucha contra el racismo y todo tipo de discriminación.

A mediados de la década de los noventa, Miriam es contactada por dos consultores de un organismo multilateral regional, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), quienes le solicitaron colaboración para visitar las diferentes comunidades y organizaciones negras de Argentina en el marco del Programa de Alivio a la Pobreza en Comunidades Minoritarias de América Latina. Miriam le presenta a los consultores del BID a María Magdalena "Pocha" Lamadrid. A raíz del contacto establecido con la gente del BID Miriam y Pocha viajan a Washington en 1996 a participar del Foro sobre la Pobreza y las Minorías en América Latina y el Caribe, donde se firma la Declaración que sustentó la formación de la Red Afroamérica XXI. A partir de la obtención de los recursos sociales y culturales que le ofrece su vinculación con esta Red, fundamentalmente la capacitación en la elaboración y gestión de proyectos, Pocha crea la Fundación África Vive en abril de 1997, la cual recibió apoyo financiero de la Fundación Kellog´s durante tres años. África Vive es la primera organización que reúne a afroargentinos en la provincia Buenos Aires en el siglo XX, fuera de las tradicionales asociaciones de inmigrantes como son las caboverdeanas.

La principal base constitutiva de África Vive es parental, la que podríamos denominar una amplia familia extensa en términos antropológicos, en cuyo seno se establecen conexiones vinculadas a prácticas culturales que incluyen la comida, la música, la danza, trasmitiéndose esquemas cognitivos y disposiciones que hacen a la dinámica de una identidad colectiva recreada por mucho tiempo sólo al interior de la familia.

También en espacios como las reuniones del Shimmy Club en la Casa Suiza (Frigerio 1993), señala Otero Correa, fue hasta mediados de la década del setenta el lugar de encuentro y de unión, de "reconocimiento del negro por el negro", la "gran familia". "Este ámbito semi-secreto y exclusivo es recordado como un espacio ritualizado donde se reconocían entre sí y se valoraban, los 'negros descendientes de africanos' […] donde se permitían sentir y actuar la continuidad y comunidad grupal, como una colectividad diferenciada" (Otero Correa 2000: 34, 35).

El trabajo de África Vive, según Lamborghini y Frigerio

> […] empieza a atraer algo de atención en Buenos Aires en 1999, luego de su participación en un Seminario sobre "Los Pueblos Originarios, Afro-Argentinos y Nuevos Inmigrantes". La inclusión de los afroargentinos entre otras minorías con mucha mayor visibilidad social ("pueblos originarios", "nuevos migrantes") concita el interés de algunos políticos locales y le permite el acceso a las oficinas de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, cuya Defensora Adjunta se transforma, durante un tiempo, en su principal aliada. (2010: 7).

Con su asesoramiento miembros de África Vive realizan un censo de los negros residentes en Buenos Aires. Si bien el número relevado es aproximadamente doscientos

> consigue detallar algunas características de la población negra de la ciudad y, sobre todo, se constituye en un importante elemento de reivindicación simbólica. Por ser realizado con la ayuda de una institución pública, brinda un primer reconocimiento oficial a la existencia de negros –no sólo migrantes, sino sobre todo argentinos– en la ciudad, asestando así un golpe a su invisibilización". (Lamborghini y Frigerio 2010: 8).

Para la década de los noventa comienza a notarse principalmente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense, otra presencia africana, inmigrantes provenientes del África subsahariana, particularmente desde Senegal, Guinea, Mauritania, Liberia, Sierra Leona, Nigeria, Malí, Costa de Marfil, Ghana entre otros (Zubrzycki *et al.* 2010a, 2010b). Algunos de ellos se organizan a través de la conformación de asociaciones como por ejemplo la de los nigerianos en 1996, los africanos del Cono Sur en 2002, los senegaleses en 2007, respondiendo en parte a necesidades similares a aquellas que motorizaron la creación de otras asociaciones de inmigrantes como la de los primeros caboverdeanos (Maffia y Agnelli 2008, Zubrzycki Agnelli 2010, Maffia 2010b). Podríamos hablar de procesos de territorialización más que material, simbólica, de recreación de microespacios de interacción social, que incluirían no solamente a las asociaciones sino también a los bares y restaurantes "étnicos" (africanos) que se establecieron en estos últimos años sobre todo en la ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Volviendo a los caminos demarcados por las líderes locales (Miriam, Lucía y Pocha), nos encontramos que a partir del año 2000 tienen una participación más intensa y sostenida, vinculándose con miembros de otras comunidades negras de América Latina y el Caribe, a propósito de las reuniones preliminares a la III Conferencia Mundial Contra el Racismo que se realizaría en el 2001 en Durban, Sudáfrica. Esto marca un punto de inflexión en cuanto a salir de lo local para afianzar la etapa

del establecimiento de relaciones, por un lado, con organizaciones afroargentinas, con movimientos negros y con organizaciones de afrodescendientes en América, y por otro, con organismos internacionales.

En la década del 2000 surgen otras organizaciones de carácter mixto constituidas por afrodescendientes argentinos y de otros países de América (Brasil, Cuba, Perú, Colombia, Ecuador, Uruguay), africanos y algunos militantes no afrodescendientes, con distintos grados de formalización, coincidiendo en algunas oportunidades en luchas, objetivos y estrategias y discrepando fuertemente en otras. Ellas son, la Asociación África y su Diáspora que se funda oficialmente en el año 2004, la Asociación Misibamba. Comunidad Afroargentina de Buenos Aires en el 2007. En ese mismo año también se constituye el Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina, actualmente denominado Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR) y el Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI). Excepto Misibamba, en el año 2010 las anteriormente mencionadas se reunieron en la Consejo Nacional de Organizaciones Afro (CONAFRO) que contó con la participación de otras organizaciones entre ellas la Asociación Amigos de las Islas de Cabo Verde y el Movimiento Afrocultural.

A partir de las múltiples acciones de los distintos nucleamientos, asociaciones, agrupamientos, individuos, en distintos campos (de la cultura, de la comunicación, académico, político) y sus interfases, se construye un mito fundante cuyos ejes son la esclavitud y la diáspora, base de este nuevo posicionamiento identitario y político que se inscribe y refuerza, como hemos dicho, en movimientos trasnacionales más amplios que luchan por el reconocimiento y la redistribución (Fraser 1995). Tras Durban (2001) y en base a las recomendaciones surgidas de la conferencia, estos movimientos se expresan en hechos como la inclusión del término “afrodescendientes” en todo documento que trate la diversidad cultural; la visibilización de los aportes “afro” a los respectivos países en el ámbito de la educación y de la política; y la inclusión de afrodescendientes en los Censos Nacionales. Por otra parte, a partir de la visibilización y la valorización, se denuncia la discriminación y el racismo de los que han sido y son objeto los afrodescendientes y los africanos, que los ha llevado a una situación de desposesión y que debe ser resarcida simbólica y materialmente.

Con respecto al Censo de afrodescendientes, particularmente a la inclusión de preguntas en el Censo Nacional de la República Argentina, en el año 2005 se realizó una prueba piloto en dos barrios de Capital Federal (Barrio Monserrat) y en la ciudad de Santa Fe (Barrio Santa Rosa de Lima) respectivamente, con financiamiento del Banco Mundial (BM), el apoyo técnico del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (provincia de Buenos Aires), las asesoras afrodescendientes de dicha prueba fueron Miriam Gómez y Lucía Molina. Recién en octubre de 2010 después

de fuertes tensiones entre los distintos grupos y con algunos organismos del estado entre ellos el INDEC y el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), se realiza el Censo Nacional que incluye la pregunta sobre afrodescendencia. El Censo aún está en etapa de procesamiento de sus resultados.

En apretada síntesis: demandas internas y externas hacen que el Estado comience a estar presente aunque podríamos decir que por el momento con un bajo nivel de involucramiento en cuanto a concretar las demandas, acordamos con lo expresado por Lamborghini y Frigerio "parece difícil que a corto plazo se vayan a implementar políticas de acción afirmativa" (2010: 30). Sin embargo fruto de sus luchas han logrado ser escuchados en algunos espacios como el INADI que ha sido de los primeros en abrir sus puertas creando los foros de la sociedad civil, entre ellos el Foro de afrodescendientes; el INDEC para la implementación de la pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional; la Cancillería que constituyó el Consejo Consultivo de la Sociedad Civil que reúne una serie de Comisiones entre la que se encuentra la de Afrodescendientes y africanos/as, y prestó su apoyo para la organización de un Congreso de afrodescendientes por parte de la CONAFRO, del cual surge un documento llamado Plan Nacional de Acciones afirmativas para la Comunidad Afrodescendientes y africanos/as , dirigido a las máximas autoridades de la Nación , presentados al canciller y al Secretario de Derechos humanos; el Ministerio de trabajo, empleo y seguridad social que organizó junto a la CONAFRO, la Asociación Misibamba y algunas cátedras de la UBA, la Jornada Trabajo y cultura afro en la Argentina y la Dirección Nacional de Migraciones quien dialoga y es interpelada por organizaciones de la sociedad civil, entre otras, Cine Migrante, la Comisión de Refugiado (CAREF), el Centro de estudios Legales y Sociales (CELS), la DIAFAR, en relación al tema de regularización migratoria de los extra-MERCOSUR, entre ellos los senegaleses.

Convergencias entre lo afro y lo indígena

> Los indígenas tienen una referencia muy real, ellos tienen su abuela, su mamá, su papá y por lo general tienen su idioma que es una forma de unión, pero nosotros no lo tenemos…la ancestralidad pesa mucho. Yo pienso que nosotros también con el tiempo vamos a tenerla…
>
> Lucía Molina
> (Presidenta Casa de la Cultura Indoafroamericana
> de la Provincia de Santa Fe).

> Si bien las historias vienen de Centroamérica y del proceso europeo fuimos esclavos también los indígenas, fuimos usados en el sentido de que el esclavo era rematado pero también el indígena, esclavo en los obrajes, en el proyecto mismo del estado, no hubo diferencias en discriminación, en racismo, en xenofobia, etnofobia en genocidio, en etnocidio. Afros e indígenas tenemos muchos puntos en común unos más lejos, otros más cerca pero esos puntos en común están.
>
> Clara Chilcano
> (líder Mocovi de la provincia de Santa Fe)

En el proceso de expansión colonial la población afro y la indígena funcionaron como dos conjuntos subordinados brutalmente a los designios de lo que Worsley (1969) denomina la construcción del mundo como "uno solo", como un único sistema social bajo la hegemonía de los intereses que generaron la expansión colonial; lo que en términos de Chomsky (1993) derivaría luego y sin solución de continuidad en el "nuevo orden mundial" establecido en lo que hoy conocemos como el Consenso de Washington. La conquista y la colonización no sólo transformaron de una vez y para siempre la existencia de los pueblos preexistentes, sino que implicaron la llegada de población africana como mano de obra esclavizada necesaria e imprescindible para el "desarrollo" diseñado según los intereses de los conquistadores. Indios y negros se transformaron así en objeto de explotación, racismo y cosificación (Menéndez 1972), siendo el principal sostén de los emprendimientos productivos como la mita, la encomienda, el yanaconazgo –fundamentalmente los indios– y el trabajo en las grandes plantaciones y en el servicio doméstico –los negros–. Pero más allá de esto y/o del exotismo con que con frecuencia se pretendía falsamente paliar la imagen descalificadora y racista que primaba sobre ellos, indios y negros alternaron entre si y al mismo tiempo con los miembros de la sociedad que contribuyeron a construir.

Argentina parecía ser un país ajeno a estas cuestiones dado que se pensó como un "país venido de los barcos" y por lo tanto "más europeo" o "casi europeo" y así se mostró al mundo. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1960) nos definió como "pueblos trasplantados". La antropóloga mexicana Lourdes Arispe (1978) al analizar la relación entre arte, estado e integración nacional plantea que la población europea actuó en países como Argentina y Chile sobre una especie de "tabula rasa" y que estos países estarían por ello vacíos de población indígena. El mismo Eduardo Menéndez, en el artículo antes citado (Menéndez 1972) al analizar el genocidio a través del cual se conformaron las sociedades latinoamericanas bajo la expansión del capitalismo, advierte: "no obstante el diagnóstico es casi

fatal: la desaparición en los próximos años de los indios brasileros". Sobre los indígenas de Argentina, su país, no hay referencias.

Años más tarde, en 1988, en el Simposio: "Las políticas culturales y la antropología argentina actual" realizado en Buenos Aires, Darcy Ribeiro revisaría su posición al señalar la necesidad de que los argentinos quiebren con la entelequia de país blanco venido de los barcos. Sin embargo y a pesar de momentos de cuestionamiento, la negación ha continuado y es tal vez la causa de que la Argentina no se contemple como uno de los casos a analizar, cuando se trata de la cuestión afro y/o de la cuestión indígena en América Latina (Hopenhayn *et al*. 2006).

A lo largo del desarrollo de nuestras propias líneas de investigación –que por supuesto llevan implícita la revisión de dicho imaginario– fuimos documentando, analizando y proyectando al conocimiento de nuestra sociedad nacional las presencias indígenas que se hicieron visibles en la ciudad de La Plata y alrededores en la mitad de la década del ochenta y las presencias afro que comienzan a visibilizarse a partir de la década de los noventa pero que hunden profundamente sus raíces en décadas anteriores.

El haber sido convocadas en el año 2000 para coordinar el Simposio Identidad y etnicidad contribuyó a que nos uniéramos en un espacio académico concreto y que en la organización del mismo compartiéramos algunas cuestiones que aparecieron como significativas, mas allá de que las conceptualizaciones que caracterizaban el abordaje del campo indígena diferían de aquellas con las que se trataba la problemática de la inmigración extranjera y dentro de ella de la población afro. En el primer caso, en el análisis de la presencia indígena, se destacaban los conceptos de identidad/etnicidad, bilingüismo, etnicidad y estado, etnicidad y clase. En el segundo de los casos, en el análisis de las migraciones extranjeras primaban los conceptos de migración, identidad étnica, estrategias identitarias, asociacionismo, cadenas migratorias. De todos modos y a pesar de la división del trabajo intelectual presente en todo campo académico, logramos poner en diálogo la producción de conocimiento respecto de las temáticas citadas y proyectar lo allí sucedido aunque más no fuera en diálogos discontinuos y otras actividades académicas.

Lo afro comenzó a visibilizarse por la acción de los grupos locales fortalecidos al mismo tiempo en su relación con los reclamos de reconocimiento de los derechos de afrodescendientes y africanos expresados en los contextos políticos regionales e internacionales. La posibilidad de pensar conjuntamente ambas cuestiones no sólo era insoslayable sino que enriquecería nuestras líneas de investigación sin ninguna necesidad de que las mismas se desdibujen o pierdan entidad en sí mismas; lo que condujo a que en el año 2007 presentáramos un proyecto para articular lo afro y lo indígena.

Una de las primeras observaciones fue cómo algunas de las consideraciones que habían merecido el análisis del Censo Nacional de Población del 2001 y la Encuesta complementaria del 2004 se actualizaban en torno la posibilidad de incorporar una pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional , procesos que implicaron fuertes discusiones y tensiones al interior de ambos campos, no sólo respecto al texto de la pregunta sino a cómo realizarla, planteando el derecho de participación de los referentes indígenas y afro en el proceso censal. Al mismo tiempo dicha movilización implicó aspectos referidos a prácticas, representaciones y subjetividades, ya que el proceso de participación generó la posibilidad de encontrarse, reflexionar, discutir, legitimar, justificar, argumentar y por lo tanto negociar en función de alcanzar los acuerdos necesarios para llegar a definir "la pregunta", apareciendo interrogantes comunes y tensiones semejantes entre lo afro y lo indígena referidas a: cómo contarse, cómo definirse respecto a la autoadscripción o adscripción por otros.

Por otro lado encontramos trabajos académicos que han vinculado ambas temáticas, lo que ha dado lugar a los planteos de Restrepo (2007) cuando se refiere a la aparición de un "modelo indígena" ante la necesidad de repensar lo afro. A nivel de políticas públicas el INADI incorpora dentro de los Foros de la Sociedad Civil a los Pueblos Indígenas y a los Afrodescendientes entre otros grupos de interés solapándose a nuestro entender incluso algunas de sus actividades o atribuciones con las del INAI.

La Cancillería Argentina en el contexto del Consejo Consultivo de la Sociedad Civil ha creado entre sus comisiones la Comisión de Pueblos Originarios quien en el Documento "Conclusiones de la Comisión de pueblos originarios de la cumbre del Mercosur" efectuada en Tucumán en junio 2008, destaca como ejes el territorio, la multiculturalidad y la legislación que se continúan en una serie de propuestas. La Comisión de Afrodescendientes y africanos/africanas en su espacio da cuenta de su lanzamiento destacando los tópicos de políticas públicas y acciones afirmativas para mujeres, migrantes y refugiados y al mismo tiempo la necesidad de abonar el proceso de visibilización, dar cuenta de la diversidad sociocultural y difundir las expresiones culturales afro como herramientas fundamentales para la resistencia y el empoderamiento.

En referencia a las demandas de uno y otro campo, es de observar que la territorialidad marca sensiblemente las demandas indígenas, ya que el derecho a la tierra es uno de los tópicos que atiende el Art. 75 Inc. 17 de la Constitución Nacional que reconoce estas poblaciones como preexistentes a la conformación del estado; lo que no implica que esta legislación así como la posterior Ley 26.160 puedan aplicarse sin tensiones. No es así en el caso de los africanos debido a que fueron traídos como mano de obra esclavizada. Si bien no han aparecido hasta el momento demandas específicas respecto de territorio, como sí son significativas

en el caso de los quilombolas en Brasil, cabe mencionar que en el Plan Nacional de Acciones afirmativas presentado por la CONAFRO se demanda ante el gobierno nacional que se declare "el territorio que comprende las comunidades de San Félix, San Andrés, San Ramón, San Roque y San Gregorio de Santiago del Estero patrimonio histórico cultural nacional de los afrodescendientes en la República Argentina". Sin embargo y más allá de las situaciones particulares de demanda, podría afirmarse que todo espacio ocupado y resignificado (nucleamientos, asociaciones, iglesias, bares y restaurantes donde se reúnen asiduamente, espacios ocupados para la venta callejera y otros) puede ser pensado en términos de procesos de territorialización no sólo material sino también simbólica.

Respecto de las formas de organización la presencia en los pueblos indígenas de lo colectivo comunitario y el ser parte de pueblos preexistentes genera, aunque no sin dificultades –debido a los atravesamientos de los clientelismos políticos y/o religiosos– formas de organización que se fundan en líneas de parentesco y reconocimiento de caciques que la memoria recupera para legitimar las formas organizativas del presente (Tamagno 2010). Mientras que los afrodescendientes (no lo inmigrantes africanos) imposibilitados de recuperar lazos parentales ancestrales, conforman nucleamientos que sí se fortalecen en su accionar, en lazos de parentesco y solidaridad.

Sin embargo y a pesar de estas diferencias, que hasta el momento parecieran ser las más visibles, las demandas de afros e indígenas al estar sujetas a diversos clivajes en la arena política contemporánea e incluso estructurarse como respuestas a las políticas públicas a ellos dirigidas, presentan tensiones semejantes, confluyen en el mismo destinatario, el Estado y se fortalecen en el mismo campo de tensiones.

Es para nosotros significativo –pues no lo habíamos detectado con anterioridad a la propuesta de aunar nuestras investigaciones– el historial de la Casa de la Cultura Indoafroamericana que ha generado algunos espacios comunes que contribuyen al fortalecimiento de la cuestión indígena y la cuestión afro en la Provincia de Santa Fe.

Entre los materiales publicados por Mario López (2003), esposo de Lucía Molina, co-fundador de la Casa ya mencionada, activo partícipe en el acercamiento entre lo afro y lo indígena, encontramos un trabajo referido a valorar la figura del Negro Arigoz, creador de una de las primeras comparsas de negros de Santa Fe . En el artículo se hace referencia a que la comparsa estaba también conformada por indios. Un dato sumamente interesante es el hecho de que los integrantes de la misma aparecen, en las fotografías que ilustran el artículo, con una vestimenta semejante a la de los cangaceiros, campesinos del nordeste brasilero que se rebelaron frente al poder de los terratenientes, refugiándose muchos de ellos en la región del Sertao en el Nordeste de Brasil. Según López (2003):

"La comparsa de Los Negros aparece en 1883 dirigida por Pedro San Martín integrada por "hombres de la clase principal" juntamente con artesanos y obreros: criollos, negros e indios…" Uno de los temas de la comparsa titulado Los Negros, dice:

> Indios alerta
> que los cristianos
> quieren ufanos nuestra opresión
> flechas al arco
> blandir la lanza
> que donde hay tardanza
> no hay salvación

Entrevistados Lucia, referente afro y directora de la Casa de la Cultura Indoafroamericana y Clara Chilcano y Pedro Coria, ambos referentes del pueblo mocovi de la provincia de Santa Fe, relataron los modos en que se fueron conectando y reflexionando conjuntamente sobre las vivencias y las trayectorias, lo sufrido por ambas poblaciones, la discriminación y el racismo; encontrando convergencias entre lo indígena y lo afro fundamentalmente a partir del reconocimiento de la negación de sus derechos e incluso de sus propias existencias. Entre las actividades que realizan, Lucia hace mención al Programa Radial de LR 14 Radio Nacional de Santa Fe "Indoafroamérica. Un programa por los derechos de las minorías" que dirige y que se trasmite de forma ininterrumpida desde el 18 de enero del 2003; al mismo tiempo que destaca el hecho de que no conoce otra organización, en Argentina, que combine lo afro y lo indígena.

En dicha entrevista Lucía resalta la participación de ella y de Miriam Gomes en reuniones internacionales llevando la voz de los afro de Argentina. Clara Chilcano nos relata su participación en la Reunión Preparatoria de la Conferencia de Durban realizada en Chile en el año 2000 y el modo en que se impuso –sin dejar espacio para una efectiva discusión– el término "pueblos originarios" que pretende reemplazar el de "pueblos indígenas" con la intención –según Clara– de aislarlos en sus problemáticas y de evitar pensar en términos de los procesos de expropiación sufridos y de los lazos que los unen a otros sectores subordinados como los afro. Cabe señalar que en dicho espacio también se consensuó el término afrodescendientes, como una categoría de autoidentificación colectiva (Lamborghini y Frigerio 2010:12) que implica una pluralidad de actores y formas de acción, en un proceso de construcción de un "nosotros" colectivo.

En el trabajo de campo ha surgido otra expresión que si bien está aún en proceso de análisis da cuenta de otra convergencia. Un conjunto de jóvenes indígenas qom urbanos está realizando temas de rap, con letras críticas, identificándose tal vez con el carácter impugnador de este ritmo afroamericano.

Luego de las convergencias referidas no podemos menos que señalar que en las conmemoraciones y festejos del Bicentenario, lo indígena y lo afro ocuparon espacios diferenciales, tal vez producto de apoyos desiguales a la posibilidad material de participar y por lo tanto de hacerse visibles. En tanto lo indígena se expresó en dos marchas multitudinarias y estuvo representado en el espectáculo de cierre, la participación afro fue más acotada y por lo tanto de mucho menor impacto. La importancia simbólica de esto no puede ser soslayada, ya que dicho acto debía expresar lo que fuimos, lo que somos y lo que queremos ser, reconociéndonos en nuestra diversidad y pluralidad.

A modo de conclusión

Afros e indígenas ocuparon en la expansión colonial el lugar de la subordinación, y la violencia, la explotación, el racismo y la discriminación hicieron posible el establecimiento de grados de desigualdad que si bien hoy, procesos de descolonización mediante, son criticados y denunciados en el contexto de la lucha por los derechos humanos, aun continúan y a veces incluso se acrecientan; un pensamiento colonial que no ha sido erradicado permite dilatar las respuestas a las demandas concretas de estos colectivos. Por ello entendemos que es imprescindible para abordar en toda su complejidad la cuestión afro y la cuestión indígena, ir en la búsqueda de las posibles convergencias y divergencias e historizar las trayectorias de ambos conjuntos en su relación con la gestación, consolidación y desarrollo del Estado nación. Al mismo tiempo que analizar las nuevas formas de visibilidad, las demandas y las luchas de estos colectivos en la actualidad, en cada geografía y en cada una de sus expresiones locales.

Referencias citadas

Agnelli, Silvina. 2010. “Reflexiones en torno a la Unión Africana y la Diáspora Africana en el Gran Buenos Aires”. Trabajo presentado en las IV Jornadas Experiencias de la Diversidad y III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación Sobre Diversidad Cultural. Rosario, Argentina.

Arias, Nora Julia. 2010. “EIB en contextos urbanos: los Consejos de Idioma y Cultura como “puente” de las escuelas bilingües toba de Rosario”. En: Hirsch, S. y Cerrudo, A. (comps) *La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas*. Buenos Aires: Noveduc Ediciones.

_____. 2005. “Vueltas y revueltas de los tobas de Rosario”. Tesis de Doctorado defendida en el Postgrado de Antropología Social de la Universidad Federal de Rio de Janeiro Brasil-Manuscrito

Boaventura Leite, Ilke. 1996. "Descendentes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade historica e negação". En Leite (org.) *Negros no sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade*. Santa Catarina: Letras Contemporáneas.

Chomsky, Noam. 1993. *Año 501 La conquista continúa*. Madrid: Editorial Libertarias-Prodhufi

Cremonsesi, Mariel y Mariel Cappannini. 2009. "La interculturalidad desde la etnografía escolar". En: L. Tamagno, (Org.) *Pueblos indigenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos.

De Certau, Michel. 1990. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard.

Equipo de Trabajo de la APN En Pizarro. 2010. Desmontar Pizarro. Asociación de Parque Nacionales APN, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, Universidad Nacional de Salta. Prologo y Epílogo a cargo de Ana Gonzalez.

Escobar, Arturo. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* (1): 51-86.

Fraser, Nancy. 1995. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista. *New Left Review*. 68-93.

Frigerio, Alejandro. 1993. El Candombe Argentino: Crónica de una Muerte Anunciada. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. (8).

Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini. 2009. Creando un movimiento negro en un país "blanco": activismo político y cultural afro en Argentina. *Revista Afro-Asia* (39): 15-27.

Garcia, Stella Maris y Verónica Solari Paz. 2009. "Investigar la escuela desafíos desde la antropología" En: L. Tamagno (org.), *Pueblos indigenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos.

Geler, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Gluckman, M. [1940] 1958. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press.

Gómes, Miriam. 2001. "Apuntes para una historia de las instituciones negras en la Argentina". En: Dina Picotti (comp.) *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.

Hopenhayn, Miranda. 2006. Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio. *Serie Politicas sociales. Naciones Unidas: División de Desarrollo Social*. Santiago de Chile.

Ibañez Caselli, M. A. y L. Tamagno, 1999. "Dinámica de la lengua. Diversidad/ Homogeneidad, Diferencia/ Desigualdad". En: A. Herzfeld. y Y. Lastra (comp.) *Causas sociales de desplazamiento y mantenimiento de las lenguas en América Latina*. pp. 257-276. México: Universidad de Sonora.

Ibañez Caselli, María Amalia. 2009. "Políticas públicas y prácticas educativas". En: L. Tamagno (org.), *Pueblos indigenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2008. "Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas toba: una perspectiva interdisciplinaria". Tesis Doctoral Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata. Manuscrito

Lamborghini, Eva y Alejandro Frigerio. 2010. Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina. *El Otro Derecho* (41): 139-166.

López, Laura. 2006. "Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales". En: Maffia y Lechini (comp.) *Afroargentinos hoy: invisibilización identidad y movilización social*. La Plata: Ediciones IRI-UNLP.

_____. 2005. "¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina". Tesis de Maestría no publicada, Universidade do Rio Grande do Sul.

Lander, Edgardo (comp.) 1993. "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales". *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lopez, Mario. 2003. Los negros santafesinos. Nosotros: Celebraciones Populares. Santa Fe.

Maffia, Marta. 2010a. Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2010b. Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. UBA*. Buenos Aires. (31): 7-32.

_____. 2009. Migration and identity of Capeverdians and their descendants in Argentina. *African and Black Diaspora: An International Journal*.

_____. 2004. "La emergencia de una identidad diaspórica entre los caboverdeanos de Argentina". Global Migration Perspectives, Serie editada por Global Commission On International Migration (GCIM). Nº 13. October 2004.

_____. 1986. La inmigración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa. *Trabalhos de Antropología e Etnología*. (25): 191-207.

Maffia, Marta y Virginia Ceirano. 2007. Estrategias políticas y de reconocimiento desplegadas por la comunidad caboverdeana de Argentina. *Revista Contra-relatos desde el sur*. 81-107.

Maffia, Marta y Silvina Agnelli. 2008. "Primeras aproximaciones al estudio de la nueva inmigración africana en la Argentina". *Anuario del Instituto de Relaciones Internacionales (IRI). IRI-Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UNLP)*. La Plata.

Maidana, Carolina y Liliana Tamagno. 2009a. "Migración y lucha por el acceso al suelo urbano. Los qom migrantes". En Vanina Broda *et al.* (Coord.) *Actas de las V Jornadas Espacio, Memoria e Identidad*. Rosario: Centro de Estudios Espacio, Memoria e Identidad (CEEMI) y UNR Editora.

Maidana, Carolina. 2009b. Parentesco, redimensionalizacion territorial y reconstrucción identitaria. En: L. Tamagno, (Org.) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos.

Menendez, Eduardo. 1972. *Racismo, colonialismo y violencia científica*. Transformaciones. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Matonti, Frédérique y Poupeau, Franck. 2004. Le capital militant. Essai de définition. *Actes de la recherche en sciences sociales*. (155): 5-12.

Miller, Elmer. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Mexico: Siglo XXI.

Ottenheimer, Ana Cristina. 2009. "Afro descendientes y nuevos migrantes africanos como objeto de política pública". XIIº Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia. Bariloche.

Ottenheimer, Ana Cristina. 2010. "Afro descendientes y política pública: el INADI como caso de estudio". Trabajo presentado en las IVº Jornadas Experiencias de la Diversidad, Rosario.

Otero Correa, Natalia. 2000. "Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina". Tesis de Maestría. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.

Ribeiro, Darcy. 1980. *Los brasileros*. Madrid: Siglo XXI.

Pacheco De Oliveira, Joao (Comp.). 1999. "Entrando e saindo da ´mistura´ os indios nos censos nacionais" En: *Ensaios em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora de la Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Tamagno, Liliana. 2010. "Pensando la nación. Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional". En: Juan Quintar y Carlos Gabetta (comps.), *Pensar la nación*. pp. 225-235 Buenos Aires: Conferencias del Bicentenario.

_____. 2007. Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine. Anthropologica Société canadienne d´ anthropologie. *Rédacteurs Invités Pierre Beaucage et Deirdre Meintel Ontario Canada*. 49 (1): 125-135.

_____. 2009a. "Religión y procesos de movilidad étnica". En: *La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina*. pp. 69-99. Iztapalapa.

_____. 2009b. "Introducción". En: L. Tamagno (coord.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. pp. 17-22. Buenos Aires: Editorial Biblos.

_____. 2001. "Nam qom hueta'a na doqshi lma". *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Editorial Al Margen.

_____. 1991. La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad. *América Indígena*. 51 (l): 123-152.

_____. 1986. "Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social". Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social Buenos Aires.

Turner, Victor. [1969] 1974. *O proceso ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petropolis: Editora Vozes Ltda.

Worsley, Peter. 1969. *El tercer mundo*. Madrid: Siglo XXI.

Zubrzycki, Bernarda. 2010. "Una mirada al asociacionismo africano en Argentina". Trabajo presentado en el XI Corredor de las Ideas en el Cono Sur. Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.

Zubrzycki, Bernarda, Silvina Agnelli y Ana Cristina Ottenheimer. 2010. "La migración ghanesa en Buenos Aires. Una contribución a la caracterización de la presencia africana en Argentina". Actas del IV Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Asia y África (ALADAA). Buenos Aires. En CD ROM.

Zubrzycki, Bernarda *et al*. 2010. "La diáspora africana en Buenos Aires, Argentina". Trabajo presentado en el II Coloquio Afroamérica. Historia, cultura y procesos identitarios. Organizado por el Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México.

Migraciones e integración en la región de la Triple Frontera: Argentina, Brasil y Paraguay[1]

Roberto Carlos Abinzano[2]

1 Publicación original: Abínzano, Roberto 2017. Migraciones e integración en la región de la Triple Frontera: Argentina, Brasil y Paraguay. *Transatlantic Network*. Revista de Estudios Internacionales. II (4): 99-121. Agradecemos a *Transatlantic Network* su autorización a republicar este artículo.
Uno de los primeros colegas en relevar y analizar regiones de frontera, investigó en la provincia de Misiones y la región, lindante con la provincia de Corrientes y con las Repúblicas del Paraguay y Federativa del Brasil, durante más de treinta años. En este artículo, este emigrante de Buenos Aires a Posadas, capital de la provincia de Misiones, analiza pormenorizadamente los procesos históricos de poblamiento y flujos migratorios de la provincia no sólo a través de las fronteras, sino procedentes de países de ultramar, dibujando un panorama de una gran riqueza multiétnica volcada, en ciertas épocas, casi por completo al cultivo de la yerba mate y el té. Síntesis de varios trabajos anteriores, este artículo tuvo como finalidad plantear la complejidad a la que se enfrentan los antropólogos ante una sociedad de las características de Misiones y la región de fronteras y, especialmente, de la triple frontera del nordeste argentino. En su tesis doctoral el autor había reconstruido el proceso histórico de las diversas formaciones socioeconómicas y espaciales en la provincia de Misiones que se fueron asentando en el territorio, articulándose y superponiéndose (Abinzano 1985). Valiéndose de esta visión histórico-estructural, pudo definir problemas concretos que investigó desde entonces, con técnicas etnográficas y etnohistóricas, focalizando en los procesos de relaciones multiétnicas, migraciones, colonización, expansión del estado, integración, asimilación, conflicto, rechazo, regreso, participación política, actividades económicas, y muy especialmente las relaciones transnacionales a través de las líneas de frontera entre estados nacionales. Las diversas etapas de la conformación regional eran incognoscibles sin extender los estudios al sur de Brasil y al Paraguay. Por dichas razones, este texto puede considerarse como la presentación general de un proceso de larga duración que nos permite, en la actualidad, conocer los fundamentos profundos de muchas prácticas de los agentes sociales de la región y la dinámica de sus flujos de variadísima intensidad y dimensiones. En línea con su permanente atención en el proceso histórico, poblacional, político y económico del MERCOSUR entre la Argentina, Paraguay, Brasil y Uruguay (Mercosur: un modelo de integración. Crítica y compendio documental, 1993), Abínzano investiga el impacto de la integración y la respuesta de las redes transfronterizas que proponen una integración alternativa desde las bases de la sociedad (movimientos sociales, peones y trabajadores, rurales, cooperativistas, iglesias, universidades, etc.). Complementar con seccione 2 (G. Wilde), 3 (S. Bilbao, E. Archetti, L. Bartolomé), 7 (G. Schiavoni), 8 (A.M. Gorosito Kramer), 10 (B. Renoldi) y 12 (A. Padawer).

2 Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina. Investigador categoría uno. Director del Programa: "Investigaciones Interdisciplinarias sobre regiones de frontera.

Las ciencias sociales y humanas vienen investigando las migraciones humanas de forma sistemática desde la segunda mitad del siglo XIX. Entre los primeros aportes se destaca la antropogeografía, creada en el siglo XIX por Federico Ratzel, quien para muchos fue el fundador de la geopolítica. Adscrito en un primer momento a la teoría evolucionista, su pensamiento se orientó enseguida a la denominada escuela difusionista, que colocó en un lugar central las migraciones humanas, un fenómeno de características universales consustanciales a la historia del hombre que explicaría la variedad de sistemas socioculturales que habitaban la tierra. En el pensamiento de Ratzel, las migraciones son el proceso histórico clave que refuta a los evolucionistas sociales y explica la difusión de la cultura y los cambios ocurridos a lo largo de la historia. Desde sus orígenes africanos, la humanidad se expandió por todo el planeta a lo largo de miles de años, adaptándose a los ecosistemas más diversos. Fueron procesos de adaptación complejos y de muy dilatada duración.

Pero aquellas migraciones más antiguas se realizaron sobre espacios abiertos, donde las únicas barreras eran otras especies animales o escollos geográficos y ambientales insuperables para las técnicas disponibles. Los hombres tomaron de la naturaleza los recursos para su sustento y reproducción mediante la caza, la pesca y la recolección durante aproximadamente el noventa por ciento de su historia. Pero cuando se hicieron agricultores, se apropiaron de la tierra y domesticaron animales que pasaron a integrar su patrimonio comenzaron los problemas de dominio territorial. De manera exponencial y vertiginosa, se pasó a la revolución neolítica, la revolución urbana y lo que llamamos la civilización, y con ella los primeros imperios. Una vez constituidos estos imperios, jamás dejó de haber al menos una formación socioeconómica y espacial de carácter imperial en algún lugar de la tierra. Los imperios fueron integradores de poblaciones diferentes y también expulsores de grupos humanos hacia situaciones de marginalidad y arrinconamiento.

A partir de entonces, las migraciones se dirigieron no solo hacia espacios vacíos sin ocupación humana, sino a territorios ya construidos por otras culturas. Las migraciones fueron de diferentes tipos, originadas por guerras, hambrunas, trabajo, esclavitud, catástrofes y muchas otras causas.

Un territorio es un espacio natural humanizado, construido culturalmente, y por tanto es una forma de apropiación social del espacio natural. Los migrantes de los tiempos modernos conforman flujos transjurisdiccionales entre Estados, regiones, provincias o continentes, porque los territorios en su totalidad pertenecen a una cantidad inmensa de soberanías políticas y jurídicas.

Estado sistemas socioculturales y territorios" (INRFRO) 2016-2020. Director del proyecto "Antropología de las relaciones transnacionales en regiones de frontera" SIYP,FHYCS, UNaM. (2016-2020).

Esta ponencia se centrará, en esta oportunidad, en la exposición de la problemática migratoria de una región en particular que venimos estudiando desde hace varias décadas. Se trata de una región de fronteras y algunos de los procesos que tienen lugar en este territorio sui géneris cuyo conocimiento debió multiplicarse ante los procesos de integración regional que modificaron profundamente las relaciones tradicionales entre pueblos vecinos en contacto. Fue necesario construir modelos teóricos y metodológicos que superaran las clásicas aproximaciones de la simple cooperación fronteriza o los estudios de contacto cultural, que, tradicionalmente, se sustentaron en doctrinas de conflictos, seguridad, protección, impermeabilidad, temores, desconfianzas, prejuicios o formulaciones geopolíticas, etc.

Al decir "región de fronteras" no me estoy refiriendo a la línea de frontera que es la demarcación objetiva de naturaleza jurídica y política, que establece los límites de la soberanía de un Estado respecto al Estado vecino, sino a un amplio espacio transnacional dentro del cual se halla, sí, la línea de frontera, pero que se extiende mucho más allá de ella.

Lo que permite definir la región en cada situación específica es el tipo de relaciones transnacionales que tienen lugar entre agentes sociales, colectivos e instituciones dentro de un mismo territorio, y las acciones, efectos y consecuencias que le son propias y específicas, en las cuales la frontera política ejerce una influencia central y es una variable omnipresente.

Interesan aquí los flujos de circulación que atraviesan la frontera jurídica como parte constitutiva de las relaciones señaladas. Estos flujos son principalmente de tres órdenes: 1) personas, 2) objetos, y 3) mensajes. A su vez, podemos analizar estos flujos como legales e ilegales; permanentes o esporádicos; de tránsito o de permanencia; sistemáticos y erráticos; de trabajo, de estudio, de vínculos familiares, de amistad, recreativos, deportivos, lúdicos, de utilización de servicios e infraestructuras, de reuniones políticas, de movimientos sociales, de organizaciones no gubernamentales, etc.

El punto de partida de nuestras investigaciones fue la provincia Argentina de Misiones. Este nombre deriva de la existencia durante cerca de dos siglos de las misiones jesuíticas con sus treinta pueblos, sus cultivos y sus estancias de ganadería. Este sistema, que además era militar para detener el avance del Imperio portugués sobre el español, se extendía sobre una superficie de un millón de kilómetros cuadrados, aproximadamente.

Previamente a la llegada de los europeos, la zona estaba poblada por pueblos originarios de la macrofamilia lingüística tupí-guaraní y otros grupos menores. Los pueblos de esta etnia tenían en su cosmovisión tradicional como uno de sus mitos centrales la búsqueda de la tierra sin mal y por esa razón realizaron migraciones

de miles de kilómetros, desde el Atlántico a los contrafuertes andinos y desde el Río de la Plata hasta el Caribe. Los jesuitas lograron sedentarizar a varias decenas de miles de guaraníes y cristianizarlos.

Con la expulsión de los jesuitas en 1767 de toda América, los habitantes de las misiones se dispersaron. Esta diáspora los llevaría a trabajar en las ciudades coloniales como artesanos y en las llanuras inmensas como peones de ganadería, o a ser reclutados como soldados de milicias o bien a un regreso muy discutible a las selvas todavía vírgenes. Un remanente se quedó en los pueblos y huertas de las antiguas reducciones.

A partir de ese instante, con un vacío poblacional intenso, la historia de la región comenzó un proceso de repoblamiento lento, complejo y no totalmente estudiado. Todavía existen en la región numerosas aldeas de pueblos originarios de la parcialidad mbyá que entraron en Misiones desde Paraguay a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Poseen unas 112 aldeas y alcanzan una población de 12.000 personas. Se trata de una etnia que ha crecido demográficamente y que circula por los tres países de la Triple Frontera libremente, extendiendo su radio de acción de forma progresiva.

Podría afirmarse que Misiones ha sido, a lo largo de su historia, una sociedad abierta al ingreso de inmigración de los más diversos orígenes; pero quizá sería más adecuado decir que Misiones fue creada por las migraciones. Estos movimientos migratorios fueron, a su vez, de diferentes categorías y podrían clasificarse en dos grandes grupos: 1) orgánicos, sistemáticos, planificados, colonizadores; y 2) espontáneos, inorgánicos, dispersos, caóticos, etc.

Este complejo proceso, que se inició a finales de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870), es un ciclo que aún no está definitivamente cerrado ni consolidado, como dijimos anteriormente. Lo demuestra el problema no resuelto de las tierras, sus títulos y sus ocupantes. Ya no quedan tierras fiscales libres y las reservas de biosfera son vallas para el asentamiento de campesinos. Por otra parte, los núcleos urbanos son polos de atracción con una creciente carencia de trabajos genuinos.

La ocupación efectiva comenzó a producirse por grandes etapas y diferentes formaciones sociales ya conectadas al mercado capitalista nacional e internacional. Primero fue el frente extractivo o extractivista desde 1870 hasta 1930 aproximadamente, con las fronteras nacionales indefinidas, la población mezclada de los tres países y empresarios externos llegados con la guerra. Luego, la colonización en sus diversas etapas y la ocupación paulatina del territorio. Allí aparece la "mano de obra", generalmente mestiza, criolla nativa, indígena (en pocos casos), paraguaya o brasileña y, en menor medida, de la provincia vecina de Corrientes y otras. La sociedad se va a estratificar entre agricultores (colonos,

chacareros, campesinos) y peones. No solo va a ser una estratificación económica, sino también étnica.

Antes de continuar, veamos alguna de las características de Misiones, una provincia totalmente diferente a sus pares de la región nordeste del país. Geológicamente, es la única que pertenece al macizo de Brasilia y eso determina también la singularidad de su morfología, su edafología, su flora y su fauna, su clima, etc. Su perímetro es un noventa por ciento línea de frontera internacional con Brasil y Paraguay, en partes aproximadamente iguales. Si a eso le sumamos que los tres países han compartido en esta zona todos los ciclos históricos de sucesivas formaciones socioeconómicas y espaciales, nos encontramos con una región de intensas relaciones transnacionales desde época prehispánica y durante los períodos de las reducciones jesuíticas, el frente extractivista de la yerba mate y la madera, la inmigración y colonización extranjera y, actualmente, el proceso de integración del Mercosur, Unasur y Celac. Es por esa razón que, si bien partimos de Misiones, nuestro objeto de estudio fue, por una necesidad teórica y metodológica, la región conformada por Misiones, este de Paraguay y el borde occidental de los tres estados del sur de Brasil (Paraná, Santa Catarina y Río Grande do Sul).

Antes de continuar con el análisis actual de la situación regional, debemos referirnos al aspecto más distintivo de la región en cuanto a las migraciones: los tres países recibieron desde finales del siglo XIX hasta la postguerra de la Segunda Guerra Mundial flujos migratorios de gran magnitud en la región considerada. Pero es importante señalar que Argentina y Brasil, junto a Estados Unidos, fueron los países que recibieron mayor cantidad de inmigrantes en cifras absolutas. Solamente en Argentina, entre 1880 y 1920 ingresaron tres millones de italianos y españoles, de los cuales un millón regreso a su país de origen, resultando el saldo migratorio de dos millones para una población receptora de doce millones. También fue importante el número de inmigrantes de otros orígenes.

Si tomamos el caso de Misiones, observamos que los inmigrantes más importantes no fueron de origen latino. La colonización comienza en 1883 con población que espontáneamente se instaló en tierras cedidas por el Estado nacional –Misiones desde 1881 fue territorio nacional y solo alcanzó el estatus de provincia en 1954–. Muchos de estos primeros colonos provenían de Brasil, donde la inmigración y colonización llevaba ya muchos años, desde 1826, con la llegada de contingentes de Alemania. Estos colonos fueron ocupando tierras con nuevos contingentes del mismo origen e italianos y algunos de ellos al llegar a los lindes del Brasil cruzaron a la Argentina, donde se instalaron. Otros llegaron incluso a Paraguay. En 1897 arribaron a Misiones varias familias provenientes de la Galitzia del Imperio austro-húngaro. Eran polacos y ucranianos. A partir de ese momento nuevos grupos de inmigrantes –familias de campesinos por lo general– se fueron afincando en un

territorio que en sus dos terceras partes estaba cubierto por una selva densa e impenetrable.

Las modalidades de colonización, en síntesis, fueron: a) la oficial nacional, b) la oficial provincial, c) la privada, d) la secundaria, e) la derivada y f) la reciente (promovida por el Estado en los años setenta). La mayor parte de los inmigrantes se dedicaron a la agricultura. En los comienzos pretendieron producir de manera diversificada, pero muy pronto se incorporaron al mercado mediante el monocultivo de la yerba mate, el té, los cítricos, el tung, el tabaco, y la citronella; todos ellos cultivos industriales.

En la actualidad se celebra en esta provincia el Día Nacional del Inmigrante con una fiesta ya célebre, porque es aquí donde se ha reunido la mayor variedad de colonos inmigrantes de todo el país, que, como vimos, se formó en su fase moderna mediante la inmigración. En Misiones hay polacos, ucranianos, rusos, alemanes (de Alemania, de Suiza, de Polonia, de Rusia –alemanes del Volga–, de Brasil –teutobrasileños–), suecos, daneses, noruegos, ingleses, italianos, españoles, sirios, libaneses, japoneses, chinos, brasileños, paraguayos, bolivianos.

Salvo dos episodios puntuales de conflicto político, a lo largo de más de un siglo la convivencia entre todos estos grupos fue armónica, entre otras razones porque durante muchos años las características de terreno y las dificultades de comunicación y traslado mantuvieron los núcleos de población en cierto estado de aislamiento. La presencia del Estado nacional se materializó con la llegada de la escuela pública, gratuita y laica. También con la instalación de los primeros destacamentos de gendarmería y policía territorial.

Los dos conflictos mencionados fueron: 1) La emergencia de un movimiento nacionalsocialista en las colonias alemanas –también en Brasil y Paraguay– que fue rápidamente desarticulado sin violencia. 2) La represión –en este caso muy violenta– de campesinos anarquistas o comunistas que luchaban por mejores precios para sus productos. Eran en su mayoría rusos o ucranianos.

El estudio de los factores que contribuyeron a la integración y asimilación de los grupos étnicos en Misiones debe ser simultáneo al de aquellos que operaron como escollos o retardadores de dicho proceso. La reconstrucción de las formaciones sociales sucesivas permite realizar este análisis de forma contextual y no en el vacío. Algunos de estos factores actuaron de modo ambivalente y su presencia o ausencia dependió de su localización geográfica, de la intensidad de su acción, del elemento humano, etc. Para lograr una exposición más comprensible, hemos agrupado tales factores en cuatro grandes categorías: 1) *Infraestructurales y geográficos*. Caminos, comunicaciones, transportes, urbanización y asentamientos, fronteras internacionales, adaptación ecológica. 2) *Económicos*. Mercados,

cooperativismo, agroindustrias, estatismo, industrias celulósicas. 3) *Culturales*. Lengua, sistema educativo, prejuicios, conocimientos, valores. 4) *Sociopolíticos*. Movilidad, participación política, clases, estratificación étnica, estatus y roles.

Los factores aludidos actuaron por presencia o ausencia, como ya dijimos; en el primer caso, a través de diferentes grados de eficacia o causalidad, pudiendo a veces obtenerse resultados diferentes a los esperados. Para aclarar más esta idea, mencionemos el ejemplo de maestros cuya conducta atentaba contra la aceptación del sistema educativo. En los casos de ausencia de algunos factores de cualquiera de las categorías, podemos hallar muchas veces la causa de la lentitud o inexistencia de la integración de algunos grupos extranjeros.

Factores infraestructurales y geográficos

Dentro de estos factores, los caminos jugaron un papel fundamental. Los jesuitas trazaron una red vial con la que conectaron efectivamente los treinta pueblos entre sí, además de sus estancias. Dicha red incluyó puentes y obras secundarias (puertos) que implicaron tareas de mantenimiento. Durante la etapa de transición (segundo período) estas obras quedaron abandonadas y muchas de ellas desaparecieron. No obstante lo cual, el frente extractivo (tercer período) llegó a utilizar parte de esa infraestructura. Los pioneros del frente extractivo –que coincidieron en su penetración territorial con algunos exploradores y científicos– trazaron, según sus intereses inmediatos, importantes vías de penetración desde los grandes ríos hacia el interior, las cuales configurarían la posterior red oficial de caminos.

Fundamentalmente, este sistema utilizó el transporte fluvial –con embarcaciones y jangadas–, lo que permitió abaratar costes. Dada la inexistencia de una red de caminos eficiente que comunicara el territorio con el resto del país, los ríos constituyeron la vía de comunicación más importante. Por ellos llegaban los alimentos, vestidos y otros artículos de primera necesidad, y servían para el traslado de pasajeros. Surgieron así empresas navieras de cierta importancia. Esta carencia de caminos incidió de forma directa en el aislamiento al que se vieron sometidas tanto la colonización antigua espontánea como la colonización oficial eslava, que o no podían acceder al mercado de Posadas a vender sus productos o lo conseguían sufriendo innumerables penurias. Todo el proceso colonizador hasta hoy se caracterizó por la presencia de este escollo. A su vez, esta situación impidió la existencia de sistemas eficaces de comunicación y transporte por vía terrestre, donde solamente los carros polacos lograban llegar a destino. Más tarde los propios colonos crearon sus sistemas de transporte automotor, con tanta eficacia que algunos de ellos operan a escala internacional.

Con el auge del monocultivo yerbatero, los caminos mejoraron, se construyeron numerosos puentes, se abrieron nuevos rumbos que interconectaron las vías principales –las futuras Rutas Nacionales 12 y 14–, pero en todos los casos la ausencia de asfalto condicionaba que estas arterias fueran utilizables solo cuando las condiciones climáticas lo permitían –y tengamos en cuenta el régimen de lluvias de la región.

La deficiencia de las redes de comunicación acarrea numerosas pérdidas de tipo económico: cosechas que se pudren, absentismo laboral, suspensión de tareas, etc. Entre las sociales, tenemos la incomunicación de todo orden con los centros aledaños proveedores de alimentos, noticias, etc., absentismo escolar, enfermedades agravadas o muertes causadas por la imposibilidad de acudir a centros dotados de recursos médicos, etc.

La pavimentación de los caminos es tan reciente que a principios de 1970 la principal ruta de la provincia –la Nacional 12, que une Posadas con Iguazú y cuyo recorrido es de 300 km– solo tenía una quinta parte asfaltada. Las formas de asentamiento –en damero, lineal o mixta– que hemos analizado actuaron directamente como mecanismos integradores, porque respondieron –en algunos casos– a pautas culturales de los grupos que, a su vez, reflejaban una mejor adaptación a las condiciones objetivas del ecosistema y permitían una más eficiente organización de las actividades económicas. Quizá la diferencia más importante consista en que las colonias en damero poseían las chacras con las viviendas de los colonos en una parte y en otra el centro urbano. En el caso del sistema lineal era el jefe de la ciudad el que iba urbanizando como un epifenómeno de la vida rural y esto eliminaba la posibilidad de asentamientos de grupos diferentes a los mismos colonos.

En las colonias trazadas en damero, mientras el grueso de los colonos vivía en sus chacras dispersas, las ciudades se fueron poblando con grupos diversos que llegaban atraídos por la actividad de la propia colonia y que en su mayoría eran de origen criollo. Ya en los primeros años de la colonización, ciudades como Apóstoles nos muestran una población heterogénea dedicada a una amplia gama de oficios y profesiones (herreros, almaceneros, zapateros, etc.).

El proceso de urbanización fue lento en Misiones; durante muchas décadas solo Posadas fue una verdadera ciudad e incluso en esta muchos rasgos estaban influenciados por el medio rural. No podía ser de otra forma, ya que este conglomerado cumplía una función en el esquema de la economía extractiva predominante. Fue el puerto más importante, centro comercial, asiento administrativo y político, centro de reclutamiento laboral, nudo de caminos y comunicaciones, punto de inflexión sobre Paraguay y todo el Alto Paraná de

los tres países fronterizos, polo hegemónico regional. Pero, sobre cualquier otra consideración, fue la "ciudad nacional" por excelencia.

Cuando un "gringo" migra a la ciudad mantiene durante un tiempo considerable sus antiguas relaciones de parentesco, amistad, compadrazgo, etc., de su lugar de origen. Es como una zona de repliegue o reaseguro ante cualquier contingencia o fracaso. Es un espacio étnico en tanto que lo que amalgama a las personas es su origen común y su cultura compartida. La tendencia a ayudarse entre paisanos se conserva aun en las mismas ciudades, pero allí es mucho más difícil mantener intacto el grupo de referencia. La escuela –de conformación múltiple– y las obligaciones laborales, así como un monto de información y comunicación inéditos, orientan las conductas según patrones múltiples. También en las ciudades opera, salvo excepciones la urgencia de "argentinizarse" y borrar los rasgos diferenciales, que son percibidos por los demás como adscritos a un determinado grupo.

Entre estas redes iniciales (rurales) basadas en la etnicidad, que podrían denominarse "redes étnicas", y las redes que el ego organiza consciente o inconscientemente en torno a sí según criterios o categorías liberadas del factor étnico (urbanos), existe un período de transición que generalmente se caracteriza por la mezcla de ambos tipos de red.

Otras ciudades, además de Posadas, se convirtieron también en un espacio común a varios grupos. Allí se operaba la máxima posibilidad de contactos interétnicos. La división social del trabajo generaba rápidamente una estratificación laboral más allá del origen. Los clubes, las asociaciones cooperadoras, las agrupaciones políticas, las iglesias y otras instituciones ciudadanas cumplieron un rol preponderante estimulando la integración entre los diferentes grupos; aunque algunas de estas organizaciones, cuando se fundaban sobre bases exclusivistas, contribuían a levantar barreras insalvables.

Nosotros sostenemos que, después de la acción catalizadora de la economía y la asimilación del sistema educativo, es la urbanización el fenómeno que más ha contribuido y contribuye a la coexistencia de los diversos grupos, rompiendo al aislamiento que actúa en las zonas rurales agravado por la ausencia de una infraestructura adecuada. Es significativo que no existan en las ciudades grandes como Posadas u Oberá barrios étnicos a la manera de guetos. Los barrios poseen varias categorías según las clases económicas y es probable que estas a su vez se relacionen con grupos étnicos. Es más, podría afirmarse, en base a estudios y censos efectuados en las zonas marginales de Posadas, que casi no existen pobladores "gringos" en los barrios de chabolas. Estos son preponderantemente habitados por nativos criollos y mestizos, con un alto número de paraguayos entre los mismos.

La mayor parte de su perímetro es frontera internacional y esta característica confirió a Misiones algunos rasgos que incidieron en el comportamiento asimilatorio de los grupos. La continua presencia de migrantes limítrofes desde los comienzos mismos de la colonización europea contribuyó a crear un medio cultural "no nacional" (en sentido argentino) que dificultaba la orientación y percepción por parte de los inmigrantes europeos de lo que era "su nación receptora", la cual en algunas zonas ni siquiera tenía signos de existencia.

Las fronteras significaron además dos elementos conflictivos importantes: contrabando e inseguridad. Ambos a escala considerable, lo suficiente como para agregar más penurias a las ya existentes. Las relaciones de todo orden entre habitantes de poblaciones separadas por un río y a veces solo por una calle no solamente refuerzan las influencias exógenas, sino que están creando formas típicas y específicas de convivencia. Son subculturas articuladas con dos naciones al mismo tiempo.

Razones geopolíticas llevaron a instalar guarniciones de gendarmería y prefectura en las áreas más críticas. Estas instituciones llevaron tranquilidad a los colonos, mejorando las condiciones de vida y trabajo. Para los colonos llegados directamente desde Europa, la adaptación al nuevo sistema ecológico demandó innumerables cambios a diferentes niveles. Los individuos debieron adaptar su fisiología a las condiciones climáticas, al tipo de alimentación, a las condiciones de trabajo físico, a las patologías y sus defensas, etc. Además debieron modificar todos aquellos rasgos de su cultura no adaptativos al nuevo medio ambiente: arquitectura, vestimenta, mobiliario, herramientas, técnicas de labranza, etc.

En cambio, los inmigrantes llegados desde Brasil, con un alto grado de adaptación previa, partían de una situación inicial ventajosa y actuaron como introductores y "maestros" de los otros. Estos europeos llegados del sur del país vecino habían adquirido su experiencia en un medio cuyos cultivos, forma de trabajo, etcétera, eran muy similares a los de Misiones, dado que formaban parte de una misma región.

Factores económicos

La inserción de los chacareros "gringos" en el mercado de la yerba y, como consecuencia de ello, su pérdida de una producción diversificada, su "apostarlo todo al monocultivo", liquidó la posibilidad de perpetuación del sistema productivo familiar anterior. Este combinaba la agricultura y la ganadería y producía un pequeño excedente que se destinaba al mercado local o regional, lo cual es un sistema comprensible en términos de "racionalidad económica". El mercado con sus leyes aniquiló las formas tradicionales y produjo en todos los sectores profundas diferencias. Esto, a su vez, permitió que una capa emprendedora y

afortunada pasara a la etapa agroindustrial, lo cual le abrió las puertas de los más altos estratos de la sociedad.

El impacto de la economía de mercado en conjuntos socialmente heterogéneos creó una estratificación que involucra desde al gran empresario yerbatero –con molinos e industrias combinadas con otras actividades– hasta al colono empobrecido que debe vender la tierra y trabajar como peón. Entre estos extremos se halla una mayoría de colonos medios y pequeños que constituye el sector más numeroso de la zona agrícola. Esta capa colona y gringa está socialmente sobre la criolla o mestiza y depende de ella para poder alcanzar volúmenes de producción que exceden su fuerza de trabajo familiar. Ambos grupos rara vez establecen relaciones que no sean las estrictamente laborales. Los peones no viven con los patrones, sino en ranchos precarios, generalmente cerca de los caminos o rutas, con sus familias de numerosos hijos, en terrenos ajenos, sin la menor posibilidad de cambiar su situación.

La ambición de la inmensa mayoría de los agricultores es que sus hijos tengan otro destino. Por eso, si la situación económica va bien, es frecuente que, aunque conserven la chacra, se trasladen a vivir a la ciudad, donde las nuevas generaciones tienen más oportunidades de educación, contactos con otros grupos, etc. En muchos casos se envía a los hijos a estudiar o conocer el lejano país de origen: Suiza, Suecia, Alemania, Japón, etc. El paso de chacarero a profesional universitario es frecuente. Esto nos lleva a la afirmación complementaria sobre la inserción laboral de técnicos y profesionales –hijos o nietos de agricultores– que ejercen las profesiones liberales y las actividades técnicas más sofisticadas de la sociedad.

La estructura agraria misionera fue solo en parte el resultado de la colonización. Un sector importante de las tierras se hallaba en manos de empresas privadas constituidas en sociedades anónimas subsidiarias de grandes corporaciones multinacionales, en cuyos planes no incluían la colonización. Esta situación implicaba que la colonización solo fuera posible mediante tierras fiscales.

En determinados momentos –una vez que habían obtenido de los bosques toda la madera de valor–, estas empresas vendieron parte de sus tierras en pequeñas parcelas. Entre otras acciones, las empresas permiten –sobre todo en las cercanías de Brasil– que los colonos intrusos se asienten. Una vez que se han instalado y han efectuado mejoras sustanciales, aparecen los representantes de los propietarios y venden esas tierras a precios insólitos que endeudan al chacarero por muchos años. El número de colonos sin título de propiedad de sus parcelas es muy elevado, lo cual repercute negativamente en todo el ciclo económico, ya que, entre otras cosas, es muy difícil, si no imposible, acceder a créditos sin contar con una propiedad.

Los sectores intermediarios de acopiadores, almaceneros, "bolicheros", etcétera, cuya presencia significó la posibilidad de comercialización concreta para numerosos colonos, representaron el máximo foco de fricciones, conflictos e incluso graves disturbios. Si la escuela es el foco central de muchas comunidades, la otra presencia casi inevitable es la del acopiador o almacenero. Es quien compra los excedentes y vende las "provistas" (provisiones) y es, además, quien posee el único medio de transporte automotor o la única construcción de material con instalaciones complementarias. Los acopiadores abarcan una amplia escala, desde los pequeños almaceneros de zonas muy marginales hasta empresas que operan con grandes volúmenes de producción. En los comienzos de la colonización, los acopiadores fueron los articuladores económicos y sociales entre los agricultores y el mercado y, obviamente, fueron también agentes de cambio cultural.

En el caso del tabaco, fueron los sectores intermediarios clásicamente explotadores de los campesinos, como lo demuestra la abundante documentación al respecto. Las primeras cooperativas surgieron precisamente para defenderse de estos intermediarios. Tradicionalmente, Argentina contó desde los comienzos de su desarrollo agrícola con grandes empresas intermediarias que compraban las cosechas y las vendían al exterior. En la base de las etapas de comercialización estaban los pequeños productores rurales, a quienes sistemáticamente se les reducía sus ganancias mediante maniobras de todo tipo. Misiones no podía ser una excepción, sobre todo teniendo en cuenta que esos mismos sectores económicos exportadores ya mencionados eran los que compraban los productos locales para industrializarlos fuera de la provincia, como en el caso de Bemberg.

Frente a esta situación de vulnerabilidad económica, las cooperativas supusieron una valla para la arbitrariedad. No es cierto que las cooperativas funcionaran en la provincia como reductos étnicos. Si lo fueron en sus orígenes, la composición posterior de los asociados muestra una variedad de grupos importantes cada vez más heterogéneos. Sin embargo, la unidad étnica de los comienzos fue inevitable, ya que las colonias que generaron el sistema están compuestas exclusivamente por uno o dos grupos nacionales en su capa de colonos propietarios y la capa nativa, que solo era asalariada y no podía formar parte de este sistema.

Es cierto que las colonias en las que comienza el movimiento cooperativo fueron además las zonas donde tuvieron más auge las escuelas privadas, ante la ausencia de las nacionales. Este rasgo se suma al cooperativismo considerado como reducto étnico para crear la idea de una vinculación orgánica entre ambas instituciones. Y eso fue así realmente, como ya se ha visto: las instituciones en las colonias privadas del Alto Paraná intentaban preservar un contexto nacional europeo y especialmente germánico. Pero esta realidad no debe esconder el hecho también cierto de que la sociedad argentina no poseía ningún control sobre la explotación

de la que eran objeto los colonos y esta desprotección fue uno de los factores que más incidieron en el aislamiento extranjero y en la necesidad de la autodefensa.

Factores culturales

En las sociedades rurales atrasadas, aisladas o desprovistas de la presencia de instituciones estatales, la familia retiene sus papeles y funciones tradicionales, entre las que destaca la enculturación y socialización de sus nuevos miembros. Si bien esta función no desaparece del todo en ninguna circunstancia ni situación sociocultural, en aquellas sociedades en las que existe un mecanismo específico y especializado de enseñanza esa enculturación reviste características diferentes. Entre la familia y la escuela pueden ejercerse tensiones más o menos importantes, ya que la enseñanza especializada se expresa a través de contenidos muy generales y abstractos. Estos no reflejan el amplio espectro de las subculturas que componen la sociedad, los sectores o clases sociales, etc.

Cuando esta sociedad, además de la heterogeneidad propia de cualquier colectivo humano, está constituida por grupos de orígenes diversos, débilmente integrados o simplemente coexistentes en relación de vecindad geográfica que conservan sus lenguas y tradiciones culturales o nacionales, la tarea de los agentes del sistema educativo es colocarse sobre esas diferencias y crear un código común a todos los segmentos desde los niveles etarios más jóvenes, los cuales, a su vez, deberán convertirse consciente o inconscientemente en vectores de nuevos patrones de conducta. Solo el paso de varias generaciones traslada al seno de las familias una supremacía gradual de los nuevos comportamientos y un desplazamiento o pérdida de los antiguos.

Por lo expuesto y por la acción permanente y cotidiana del sistema educativo, es por lo que este llegó a convertirse en el único subsistema social capaz de generar cambios profundos y permanentes. En Misiones, como en el resto de los territorios nacionales, las escuelas debieron, además, reemplazar un medio inexistente, teniendo que representar día a día, como si se tratara de un drama sin asideros en la realidad, la historia y la cultura de una nación cuya presencia solo residía en un sistema de símbolos.

En Misiones se dio la paradoja de que, rodeados de habitantes de países vecinos reacios a abandonar su propia ciudadanía y nacionalidad, los extranjeros europeos y sus descendientes se constituyeron en “los argentinos”, y eso fue tarea principal de la escuela. Mucho más que preparar a los alumnos en habilidades y conocimientos, se trataba de “fabricar argentinos”, hombres y mujeres cuyos puntos de referencia se identificaran con la más ausente de las tres naciones reunidas en la región.

Si en Misiones la escuela fue la amalgama cultural por excelencia, también supuso una fuente de numerosos conflictos. La escuela puede generar una serie de conflictos derivados de ciertas situaciones, como el lugar relativo del establecimiento dentro de la colonia, la propiedad de la tierra donde se asienta, exigencias de difícil cumplimiento entre los alumnos, violación o incomprensión de algunas normas culturales de los colonos, visualización negativa de la escuela si se la asocia con un partido político, algún grupo interno de la comunidad o alguna familia en particular, exigencia de hablar el idioma nacional sin dar una enseñanza especial de este más allá de la enseñanza del castellano común, un exceso de ejercicio de poder relativo cuando el director o el maestro se convierten en un poder discrecional, una inadecuación de las normas generales de la enseñanza a las condiciones particulares del lugar, etc.

La escuela puede estar en una zona relativamente homogénea étnicamente o, por el contrario, situarse en una zona donde habitan varias etnias. En este caso, la posibilidad de razonamientos y conflictos por manejos parciales de los agentes por prejuicios, preconceptos o preferencias son muy frecuentes. En la medida en que la acción de la escuela no interfiere demasiado con las actividades productivas, es mejor vista que cuando insiste en aplicar su carácter obligatorio en desmedro de dichas actividades. En tiempos recientes, por lo menos, la aspiración de los chacareros es sacar a sus hijos de este tipo de vida proponiéndoles otras alternativas.

Debemos preguntarnos si la escuela fue visualizada como una posibilidad en este sentido o si dichas aspiraciones se orientaron hacia otras actividades. De todas formas, los colonos reclamaron de mil maneras en muchas zonas que se abrieran escuelas oficiales y también que a las colectividades se les permitiera mantener escuelas propias, privadas, de tipo confesional o no, en lengua materna. Quienes mayor énfasis pusieron en este sentido fueron los alemanes, cuyas escuelas en algunas ciudades llegaron a convertirse en verdaderos bastiones de encapsulamiento cultural y político. La escuela fue, además, madre de otras instituciones sociales, culturales e incluso económicas. De su seno surgieron "cooperadoras", cooperativas, clubes, asociaciones, sociedades vecinales y sociedades de fomento. Sus edificios sirvieron de lugares de reunión, de asambleas y de fiestas públicas y privadas.

Si, como piensan algunos funcionarios en la actualidad, la escuela debe volver a cumplir el papel histórico que siempre desempeñó, sobre todo en aquellas zonas que reproducen las condiciones antiguas de encuentro entre sistemas y grupos diferentes, no cabe duda de que aciertan básicamente en sus planes. Pero de todas maneras la historia no se repite exactamente del mismo modo y ahora este sistema debe compartir espacio con otras instituciones, formas de organización y sobre todo con los medios de comunicación masiva, cuyas programaciones

están muy lejos de cumplir un servicio comunitario y solo vuelcan contenidos condicionados por sus propósitos mercantiles.

La escuela en algunas zonas excepcionales sigue siendo "todo", como en épocas remotas. Constituye el centro cultural y espacial de la comunidad y en muchos casos la génesis de un centro de servicios o una protolocalidad. Por otra parte, ejerce funciones que le han sido tradicionalmente delegadas, como campañas sanitarias y de vacunación u otro tipo de actividades de extensión y difusión.

El máximo escollo para una rápida integración y asimilación fue la adquisición del lenguaje nacional, dificultada por la supremacía del portugués y el guaraní durante una buena parte de la historia misionera. Esta supremacía es en algunas zonas restringidas todavía importante y dificulta la acción de los docentes. Por otra parte, hablar con acento extranjero es un estigma descalificatorio en algunos medios, lo que lleva a los individuos a conductas reprimidas, por ejemplo en el ámbito de la enseñanza en todos sus niveles. Algunos colegas de nuestra Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales han observado un mejor rendimiento en los exámenes escritos de los alumnos que presentan mayores dificultades para hablar en español. No sabemos cuál es el alcance de esta apreciación, pero en principio pensamos que la hipótesis es válida y merece ser estudiada.

El aprendizaje del castellano se realizó siempre con la dificultad adicional de que en la familia se mantenían las lenguas originales y en la calle lo que los niños aprendían y aún aprenden es el portugués o el guaraní. Por otra parte, los agricultores debieron aprender estas lenguas para poder entenderse con los peones. En tiempos modernos, la presencia de las lenguas mencionadas en los medios de difusión aumentó considerablemente.

La evolución de los aparatos de radio a los pequeños transistores supuso una verdadera revolución en las zonas rurales, pues acompañan al peón o el chacarero todo el día, incluso cuando está trabajando. Estos transistores vehiculizan en toda la región del río Uruguay y la meseta de San Pedro los programas brasileños y en las costas del Paraná mantiene a los numerosos pobladores paraguayos en contacto permanente con las emisoras de su país, reforzando así el uso de la lengua guaraní. Hoy la difusión de los teléfonos celulares y otras innovaciones tecnológicas se ha generalizado.

De ninguna manera debe pensarse que pretendemos que la población renuncie a sus lenguas originales; simplemente estamos señalando el multilingüismo como un factor negativo en la integración y asimilación recíproca entre segmentos socioculturales diversos, ya que la lengua no es solamente un código de comunicación, sino también un verdadero compendio de valores y concepciones, y la organización particular del pensamiento mismo, ya que el pensamiento es lenguaje.

Esto nos lleva nuevamente al concepto de "región" y a formularnos una pregunta que muchos han silenciado por la fuerte presión de ciertas concepciones geopolíticas: ¿debemos considerar Misiones una zona de polilingüismo y –sin tratar de modificar esta realidad– orientar nuestras prácticas sociales e institucionales hacia este reconocimiento o bien, por el contrario, seguiremos desplegando proyectos para erradicar toda lengua que no sea el español?

Quizá no pueda darse una respuesta general para todos los departamentos de la provincia. La tendencia histórica revela, sin embargo, un lento y sostenido progreso del español en casi todos los departamentos provinciales que se ve alterado solamente por las inmigraciones limítrofes, cuyos caudales dependen de numerosos factores de distinta índole.

El proceso de colonización y la integración entre segmentos débilmente vinculados prosigue. La inmigración extranjera masiva ha pasado a convertirse en una época idealizada a la cual se atribuyen todos los logros económicos y culturales de Misiones. Los festivales anuales que celebran el Día del Inmigrante en Oberá, la ciudad más cosmopolita, alcanzan cada vez mayor repercusión y trascienden las fronteras provinciales e incluso las internacionales. Constituyen una excelente oportunidad para observar los elementos folklóricos conservados en cada una de las colectividades: música, artesanías, danzas, vestimentas típicas, etc. Allí solo una parte –la más importante– de los grupos étnicos extranjeros tiene representación; el resto ya no posee formas comunitarias de organización que le permitan participar.

Los que intervienen son los alemanes, polacos, ucranianos, suizos, escandinavos –reunidos en torno a la Iglesia Escandinava–, paraguayos, brasileños, españoles, italianos, japoneses; en la última versión, en 1984, participó la colectividad israelita. Quizá una de las líneas de investigación de mayor interés resida en la ideología del contacto y las relaciones interétnicas en Misiones; en otros términos, los códigos simbólicos generados por los sistemas interétnicos. Lamentablemente, no se ha avanzado prácticamente nada en este sentido.

Los prejuicios y estereotipos estudiados en investigaciones actitudinales muestran a los paraguayos situados en el escalón más bajo, junto a los brasileños. En el otro extremo están los alemanes, suizos y escandinavos. Cada grupo posee y manifiesta sus propios prejuicios, algunos de los cuales adquieren cierta complejidad combinando varios rasgos. En este sentido, por ejemplo, el caso de un informante polaco de aproximadamente cuarenta y cinco años, originario de Azara y residente en Posadas, que afirma lo siguiente:

> "Los rusos que vinieron acá eran de dos tipos diferentes. Unos eran altos y rubios, muy inteligentes y trabajadores, y los otros eran petisos [bajos] y de pelo muy negro. Estos eran muy vagos y muy borrachos,

les gustaban las fiestas, cantar y bailar, por eso no se quedaron acá y se fueron a Paraguay. Los otros, en cambio, se quedaron a trabajar en la Argentina". La relación entre estos dos pares de oposiciones no puede ser más diáfana.

Factores sociopolíticos

Las viejas y prestigiosas clases fundadoras de la sociedad misionera surgidas en los comienzos del frente extractivo siguieron influyendo para conformar el telón de fondo de la política provincial; pero ahora comparten su poder o al menos una buena parte de él con los "gringos" (extranjeros europeos), que, gracias a una movilidad social posible en un medio muy sensible al éxito económico, se han situado ya en las capas más altas y en los roles de mayor responsabilidad, como ministerios, dirección de bancos, intendentes, etc.

Según los resultados de las elecciones generales (1983), se puede afirmar que por lo menos la mayoría de los departamentos donde prevalecen los colonos sufragó a favor del radicalismo, mientras que en aquellos departamentos donde existen grandes empresas agrarias con abundante personal asalariado el justicialismo obtuvo la mayoría de los votos. Lo que acabamos de afirmar solo puede ser definido como una hipótesis, cuya comprobación merecería un estudio específico.

La participación política de los inmigrantes en los partidos nacionales comenzó a producirse recientemente, durante el período de la provincialización. Este es un indicador muy valioso para establecer la existencia de una tendencia asimilatoria, ya que implica la adopción consciente por parte de los extranjeros de programas nacionales globales que trascienden la problemática local o sectorial. Estas organizaciones políticas fueron además partidarias de la integración de los inmigrantes e impulsores de la colonización.

Hasta entonces la política había excluido a los extranjeros e incluso a los nativos debido al régimen jurídico particular de los territorios nacionales. Las luchas políticas entre peronistas y antiperonistas a partir de la década de los cuarenta impregnaron todos los hechos de la vida social, dejando escaso margen a la neutralidad o la indiferencia. Para los misioneros, el hecho de poder elegir diputados y senadores nacionales, legisladores provinciales y al propio gobernador constituyó una verdadera revolución de sus derechos civiles.

Tradicionalmente, la política se había ejercido a escalas menores, en organizaciones intermedias tales como cooperativas, consejos municipales, sociedades de fomento, etc. Estas actividades aparecían intensamente teñidas de motivaciones personales, familiares y sectoriales. Al producirse la inserción en los partidos políticos ya

mencionada, las conductas se orientaron en función de intereses de clase, dejando en un segundo plano los restantes. La nueva administración provincial requirió la incorporación de nuevos agentes y funcionarios. Estos nuevos estatus y roles en la burocracia y en la estructura social adquirieron mayor complejidad y permitieron el ingreso de las capas bajas e intermedias en el "poder público", en el que participaron individuos provenientes de todos los sectores provinciales.

Como síntesis de este punto, podemos decir que las leyes trataron de regular las acciones políticas de los extranjeros otorgando prerrogativas siempre y cuando ellos renunciaran a su nacionalidad y adoptaran la del país. En general, los extranjeros prefirieron mantenerse al margen de las luchas políticas nacionales, pero interviniendo en otras formas o niveles de ejercicio del poder. Pretendían gozar de otras prerrogativas, las de los extranjeros. Solo después de varias décadas de inmigración masiva, algunos sectores rurales y urbanos comenzaron lentamente a solicitar su nacionalización y se incorporaron a las fuerzas políticas nacionales.

La región en proceso de cambio profundo

Las relaciones entre los tres países de la Triple Frontera han atravesado por muchas situaciones y épocas diferentes, pero no cabe duda de que, a partir del tratado de integración con Brasil (1986) y luego el Mercosur (1991), la realidad de la región cambió sustancialmente. Comenzando por el estado de ánimo hacia los vecinos y siguiendo por la caída de las ideologías de la seguridad nacional y todas las barreras ideológicas destinadas a separarnos y a vernos mutuamente como sospechosos o amenazantes. La percepción social y cultural acerca de los inmigrantes ha sido estudiada por diversos investigadores. Muy brevemente, podemos afirmar que, en general, con respecto a los inmigrantes limítrofes han existido actitudes muy diversas, pero nunca un rechazo conflictivo que derivara en violencia. En cambio, sí podemos hablar de explotación, trabajo en negro, marginación, discriminación, etc.

Tipos de desplazamientos o flujos de personas:

- Quienes cruzan la frontera solo de paso. Son extrarregionales y se dirigen hacia fuera de la región.

- Quienes migran desde la región hacia fuera, a cualquiera de los Estados vecinos fuera de la región.

- Quienes migran dentro de la región de un Estado a otro.

- Quienes ingresan en la región desde el exterior no regional (otras regiones, otros países) como inmigrantes para quedarse o trabajar temporalmente.

- Quienes llegan desde otras regiones por turismo.

- Quienes llegan desde otras regiones solo para hacer compras y cruzan la línea con ese propósito, para luego regresar a sus provincias o países.

- Quienes cruzan todos los días porque trabajan en el país vecino.

- Quienes cruzan la línea para vender ciertos productos (paseras, sacoleiros).

- Quienes cruzan la línea para utilizar servicios e infraestructuras (hospitales, educación, transportes, etc.).

- Quienes cruzan por lazos familiares, de amistad, etc.

- Quienes cruzan la frontera por pertenecer a instituciones homólogas, análogas, etc.

- Quienes cruzan por razones recreativas, deportivas, lúdicas, etc.

- Quienes cruzan, finalmente, por razones políticas, por pertenecer a movimientos y organizaciones sociales que trabajan juntas para lograr más integración.

- Quienes viven en un país y trabajan en el país vecino. O trabajan en ambos.

- Quienes realizan actividades ilegales, como el contrabando, etc.

Todos estos desplazamientos están relacionados de diferentes maneras y conforman lo que llamaríamos la antropodinamia de la región de fronteras.

Estos desplazamientos generan una serie de problemas de documentación, de derechos y obligaciones, de adaptaciones, de conocimiento de las diferentes reglas de juego de cada país, de ciudadanía, de cumplimiento de derechos humanos elementales, de inserciones laborales, de legalidad y legitimidad de actividades y acciones, de compatibilización de leyes destinadas ad hoc a la región, etcétera, porque las sociedades de la región de frontera poseen especificidades que deben ser reconocidas, estudiadas y ordenadas según legislaciones especiales.

La ley de migraciones aprobada y vigente desde el año 2003 regula de manera moderna y muy completa los flujos migratorios, que hoy, ante la crisis económica, comienzan a ser visualizados bajo una óptica negativa y denigratoria, cuando no

racista, que intenta cambiar las reglas del juego para la resolución de los problemas derivados de los desplazamientos de personas desde los países vecinos.

En investigaciones que realizamos en relación a los impactos sociales de la integración indagamos sobre los factores positivos y negativos que operaban en la sociedad. En este caso se estudiaron los factores que incidieron de forma positiva y/o negativa en el desarrollo y consolidación de una red de movimientos sociales bajo observación. Como expresamos antes, se orientó a la detección de aquellos factores que contribuyeron a la creación y consolidación de la red y los que, por el contrario, actuaron negativamente bloqueando el crecimiento de las formas de organización y acciones de la misma. Esta red de creación espontánea es quizá el fenómeno de mayor interés registrado en la región en el contexto de la integración, ya que, por fuera de los proyectos estatales y tratados internacionales, las poblaciones se pusieron en marcha venciendo a la "cultura de la desintegración" para avanzar en una integración desde abajo, desde la propia sociedad civil. Esta nueva "cultura" posee muchos elementos a su favor y también algunos negativos difíciles de sortear. La red está conformada por pequeños productores rurales, campesinos, peones, cooperativistas, pueblos originarios, y cuenta con el apoyo de otra red, también novedosa, formada por las universidades regionales para apoyar el desarrollo de la red de movimientos sociales.

El diagnóstico al que arribamos en relación a los factores señalados es el siguiente:

1. *Factores de cohesión* que contribuyen al desarrollo de la red:

- Preocupación e incertidumbre ante los cambios y por los problemas medioambientales.

- Interés por la difusión de información y cooperación en relación a las redes de agricultura orgánica ya existentes, así como el deseo de su ampliación.

- Desarrollo de programas conjuntos de agricultura integral con la inclusión de temas como agroindustrias, comercialización directa, utilización de técnicas no agresivas para los ecosistemas, ferias francas, etc.

- Planes de créditos rotativos bajo la cobertura de sistemas mutuales o cooperativos.

- Creación de empresas, instituciones u ONG binacionales o trinacionales.

- Lucha contra la construcción de nuevas empresas hidroeléctricas.

- Defensa de los derechos humanos, de la mujer, de la infancia, etc.

- Defensa del modo de vida campesino, del acceso a la tierra y la titularidad de la tierra.

- Búsqueda de fuentes de información, capacitación y organización más eficaces.

- Confianza creciente en las ONG e instituciones de apoyo, como las universidades, en busca de fortalecer sus prácticas.

- Demanda de ayuda al Estado (nacional, provincial o municipal o sus equivalentes de Brasil y Paraguay).

- Rechazo total o parcial del modelo neoconservador y los ajustes económicos.

2. *Factores de conflicto* que no contribuyen al desarrollo de la red:

- Procesos políticos internos (nacionales) que absorbieron las prácticas de los principales militantes de las ONG, sindicatos, etcétera, de mayor relevancia, sobre todo en los procesos electorales.

- Diferentes visiones de los problemas en cuanto a los contextos mayores que los determinan.

- Diferentes grados de formación y compromiso de los militantes, líderes o delegados.

- Problemas surgidos de las desconfianzas, temores y sospechas tradicionales.

- Asimetrías económicas que perturban las relaciones en tanto que involucran a sectores –como el comercio– que ejercen presiones de muy diferentes maneras.

- Caos en el mercado laboral regional que genera conflictos ante migraciones no reguladas y que se producen por asimetrías salariales. Esto lleva en algunos casos a manifestaciones de xenofobia y racismo que, si bien son solo incipientes por ahora, representan un peligro a considerar con preocupación.

- La identificación de agricultores intrusos como extranjeros (zona argentina del río Uruguay).

- La indiferencia de capas de la población campesina por causas muy específicas –el caso de los "brasiguayos" en el oriente de Paraguay–. En este ejemplo

debemos matizar diciendo que los comportamientos sociales de esta población inmigrante han variado notablemente frente a la crisis y que ahora sus contactos y relaciones con las organizaciones de agricultores paraguayos han cambiado a favor de su integración.

Algunos datos sobre la población del Mercosur y Argentina con especial referencia a Misiones

El Mercosur tiene actualmente cinco miembros plenos: Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay y Venezuela y otros miembros adheridos: Bolivia, Chile, Perú, Colombia y Ecuador. Los miembros plenos poseen una población total de 273 millones, el 4% de la población mundial. En el 2010, Argentina alcanzó los 40 millones de habitantes, el 14% del Mercosur y el 0,6% del mundo. La mayor parte de la población argentina se concentra en la Pampa Húmeda y el área metropolitana de Buenos Aires (66%). Misiones supone el 2,7% del país, pero la densidad es muy alta, ya que su superficie es de solo 30.000 kilómetros cuadrados para 1 millón de habitantes (37%). Si se toma en cuenta la población más joven, de 3 a 14 años, Misiones es la primera del país con un 32% de su población; pero, si se considera la población de más de 65 años, es una de las bajas (la anteúltima), con un 6%. En todo el país, los habitantes nacidos en el extranjero son mayoritariamente de países limítrofes, que es la inmigración predominante: paraguayos (20,5%), bolivianos (19,1%), chilenos (6,1%), peruanos (8,7%), uruguayos (6,5%), resto de América (3,8%) y brasileños (2,3%); italianos (8,2%); españoles (5,2%); resto de Europa (3,2%); Asia, excepto China (1,2%); China (0,5%) y África (0,2%).

Sin embargo, en los últimos años hay un crecimiento de inmigración proveniente de Haití y de algunos países de la costa occidental de África. Misiones es la séptima provincia (entre veinticuatro) en materia de población nacida en el extranjero con un 2,4% del total. Pero dentro de Misiones constituyen el 4%, unas 45.000 personas. El 58% de esta población tiene cobertura de salud y el 87% de personas mayores de 65% años posee pensiones o jubilación. El aporte de migraciones internas es del 7,2% y la población misionera ha migrado en pequeño número a casi todas las provincias del país. Hubo épocas de mayor expulsión, pero ahora hay una mayor estabilización.

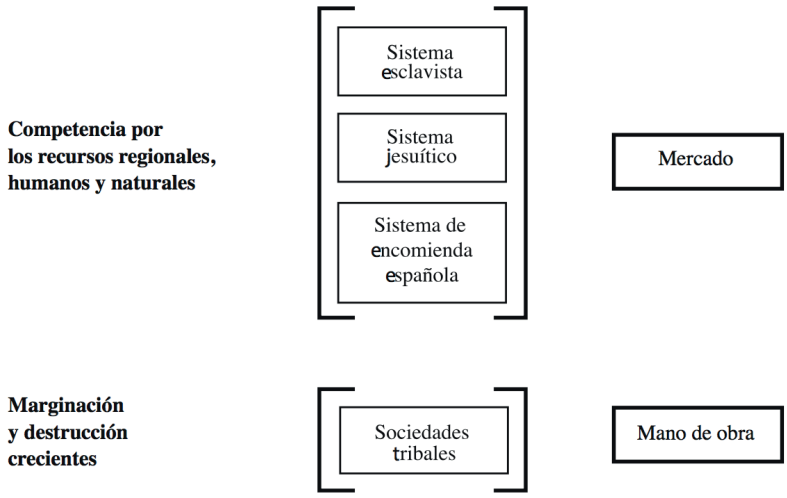
Para una comprensión más clara del texto, anexamos un esquema sencillo de la relación entre los elementos de cada período. El detalle y características de cada sistema productivo intervienen en las formaciones que analizaremos. Recordemos que la acepción del término “gringo” alude aquí a todos los extranjeros, excepto los sudamericanos y demás hispanohablantes.

Primer período: de las primeras fundaciones jesuíticas hasta la expulsión (1767)

Tomando como centro de nuestro análisis la región, cuyos límites deberemos redefinir en cada etapa, mencionaremos a continuación la nómina de sistemas culturales que interactuaron en este primer período. A partir de la instalación de los pueblos jesuíticos hallamos como sistema central y dominante el de las reducciones. Este aparece rodeado por dos sistemas diferentes del mundo colonial: la encomienda española y el esclavismo portugués. Completando el conjunto se hallaban las sociedades tribales de distintas etnias, algunas de ellas hostiles a los europeos y otras que optaron por la marginación que les permitió el orden colonial. Los tres sistemas europeos principales, fases discernibles dentro de la colonización global, mantenían entre sí relaciones de antagonismo motivadas por la competencia por los recursos disponibles: mano de obra indígena, tierras, productos silvestres, etc. Tomando como eje central el sistema jesuítico, podemos definir la región como el espacio adaptado, controlado y explotado por dicho sistema. Esta región fue dominada por la organización jesuítica y homogeneizada culturalmente sobre la base de una cultura surgida de la planificación de la orden religiosa. En lo interno solo existieron algunos remanentes de grupos indígenas aislados, cuya posición fue cada vez más marginada.

Toda la producción regional, incluyendo los tres sistemas de origen europeo, estaba volcada hacia el mercado colonial regido por las leyes del monopolio mercantil. Pero de estos tres sistemas solo el jesuítico alcanzó un completo autoabastecimiento, un desarrollo autosostenido, la puesta en marcha de algunas industrias con sus correspondientes tecnologías y la exportación de objetos manufacturados. La base de sustentación de toda la organización fue la diversificación de la producción agrícola-ganadera. Su solidez económica le permitió mantener un ejército para guardar sus fronteras. Otro fenómeno concomitante fue la concentración de cientos de miles de aborígenes que recibieron una educación que los inició en la vida urbana, las artesanías e industrias, las técnicas agrícolas y ganaderas y el comercio, llegando a generar un nuevo tipo cultural.

Primer período: de las primeras fundaciones jesuíticas hasta la expulsión (1767)



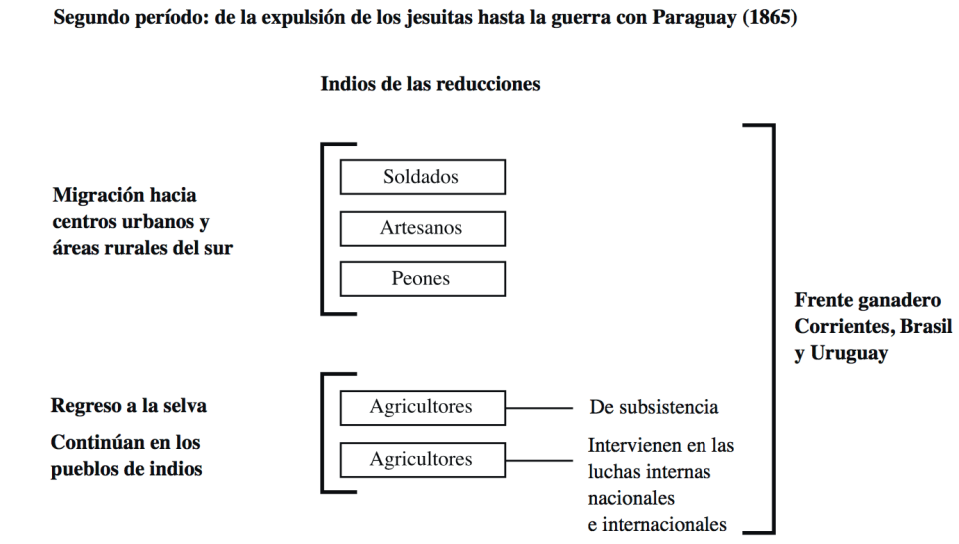
Fuente: elaboración propia.

La educación sistemática proporcionada por los jesuitas contribuyó a crear una cultura nueva, irreversible en cuanto a la deculturación de las pautas aborígenes y paradójicamente conservadora de algunas de ellas, como la lengua. De hecho, entre los mismos aborígenes que vivían lejos de las reducciones, aunque en contacto con los restantes segmentos del sistema global, la lengua indígena desapareció rápidamente. Si en la actualidad el Paraguay es un país bilingüe, eso se debe a la herencia del guaraní de las reducciones. Esta lengua no solo perduró como lengua hablada, sino también como lengua escrita y como forma gramatical cristalizada en obras técnicas que impiden, más que facilitar, un conocimiento profundo del guaraní precolombino.

Los jesuitas también dejaron tras de sí una infraestructura que supieron aprovechar sus sucesores: caminos, puentes, aljibes, canales, cultivos, puertos, etc. Desde el punto de vista de la organización política y administrativa, respondieron a las leyes de Indias tal como lo hicieron los pueblos exteriores y estas instituciones las conservaron los indígenas después de la expulsión para darse un gobierno propio y una organización. Desde un punto de vista más amplio, digamos que absolutamente todos los segmentos de la sociedad colonial estaban vinculados por el tejido administrativo colonial. El período concluye precisamente por una decisión político-administrativa.

Segundo período: de la expulsión de los jesuitas hasta la guerra con Paraguay (1865)

El segundo período comienza con la expulsión de los jesuitas y se caracteriza por la desestructuración de sus organizaciones, que a su vez se tradujo en una fractura progresiva en la matriz regional. Las órdenes religiosas enviadas en reemplazo de los jesuitas no pudieron impedir esta disolución general. Los procesos que sucedieron a la expulsión ocurrieron dentro del marco de la ruptura del orden colonial español y el surgimiento de las nuevas naciones fue un hecho inorgánico y caótico, realizado sobre la base de Estados con fronteras indefinidas que pugnaban por alcanzar una nueva forma de organización. El desmembramiento de las misiones derivó en tres actores: en Paraguay, los pueblos perduraron hasta mediados del siglo pasado; en Brasil, el avance portugués –que se concretó a principios del siglo XIX con su llegada hasta las costas del río Uruguay– cumplió el viejo sueño lusitano de subsumir a los pueblos jesuíticos; en Argentina, los aborígenes quedan prácticamente librados a su propia suerte, lo que les obliga a buscar alianzas que les permitan identificarse con los bloques surgentes. De ahí que se adhieran a la causa de Artigas, en cuyo programa figuraban dos reivindicaciones fundamentales: el respeto a su autonomía y la recuperación de las Misiones Orientales (en manos de los portugueses).



Fuente: elaboración propia.

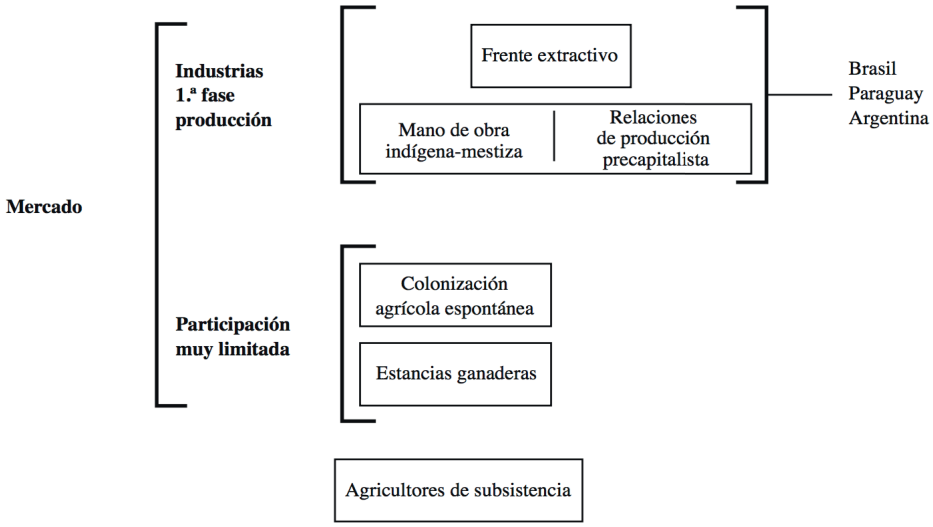
Este proyecto, que finalizó con la derrota de los indígenas y la destrucción de sus pueblos, permitió el avance de nuevos sistemas socioculturales hacia los espacios vacíos. Luego de la expulsión de los jesuitas se verificó un brusco descenso de la población; la mayoría de los aborígenes migraron hacia los centros urbanos y áreas rurales del sur, donde se desempeñaron como peones de ganadería, artesanos o soldados. Otros quedaron en los antiguos pueblos dedicándose a la agricultura; el resto retornó a la selva, donde reinició una vida cuasitribal. Los sistemas productivos detectables en este período de transición son, por un lado, los remanentes de los pueblos jesuíticos, cuyos pobladores siguieron dedicados a la agricultura y la ganadería en pequeña escala, y, por otro, la expansión de un frente ganadero a gran escala desde Corrientes, el sur de Brasil y Uruguay.

Esta situación, definible en términos del marco político actual de la provincia de Misiones, permitió la monopolización de la producción y comercialización de yerba por parte de Paraguay. De esta manera, cuando los paraguayos ocuparon militarmente parte de lo que en la actualidad es Misiones y Corrientes, también extrajeron allí yerba y madera, aparte de transportar hacia sus tierras inmensos re baños de ganado. Pero este período de utilización de los bosques misioneros por parte de Paraguay, que es históricamente muy poco conocido, contribuyó a difundir elementos culturales que caracterizarían la próxima fase.

Tercer período: de la posguerra hasta las primeras inmigraciones de ultramar (1897)

En la tercera fase observamos una recomposición de la región del primer período, ya que, más allá de la existencia de tres naciones ya constituidas –aunque con problemas de límites pendientes– y de sus fronteras formales, surge una cultura que se superpone a un área importante de los antiguos límites de las reducciones. Este sector geográfico se constituyó con Misiones y el noreste de Corrientes, el sur de Paraguay y el borde occidental de los tres estados del sur brasileño: Santa Catarina, Río Grande do Sul y Paraná. El sistema predominante fue el frente extractivo, un sistema productivo volcado al mercado capitalista pero organizado según pautas arcaizantes y relaciones de producción precapitalistas, y caracterizado por técnicas y procedimientos heredados en gran parte de las reducciones jesuíticas y las facendas brasileñas, entre otras tradiciones. El sistema se organiza sobre la extracción de especies explotadas desde hace más de dos siglos y emplea técnicas y formas organizativas del trabajo similares a los antecedentes más remotos, con la salvedad de no reiterar la experiencia jesuítica de cultivar la yerba mate y emplear solo los ejemplares silvestres.

Tercer período: de la posguerra hasta las primeras inmigraciones de ultramar (1897)



Fuente: elaboración propia.

Paralelamente al crecimiento y desarrollo de las actividades extractivas se fue produciendo el ingreso de una colonización espontánea que provenía fundamentalmente de Brasil, Uruguay y Corrientes. En su mayoría eran agricultores de subsistencia, aunque algunos de ellos poseían aspiraciones capitalistas basadas en cultivos e industrias de pequeña escala para exportar o satisfacer el mercado interno: arroceros, plantadores de caña de azúcar, etc. También existía, en el sur de la provincia o zona de campo, una actividad ganadera importante atendida en su mayoría por peones correntinos o brasileños.

Los empresarios y pioneros del frente extractivo pertenecían a nacionalidades diferentes: italianos, franceses, españoles, brasileños criollos, argentinos criollos, alemanes, ingleses y hasta norteamericanos. El punto espacial de encuentro y referencia fue Posadas, una típica ciudad de servicios nacida al amparo de las actividades extractivas, comercial, intermediaria, centro de reclutamiento de mano de obra y, finalmente, lugar de asentamiento del poder real y el formal, y foco de irradiación cultural hacia el resto del espacio regional. Esta ciudad desempeñó el papel de "capital" del frente extractivo e involucraba zonas de tres países diferentes. Fue el comienzo de una amalgama étnica intensa. De ella comenzó a emanar la red del poder administrativo y político.

Desde el punto de vista de la estructura social, el frente extractivo es la base de sustentación de la primera clase social misionera y regional de origen local cuya hegemonía, ahora compartida, se perpetúa. Desde el punto de vista de su organización interna, el frente solo permitía la existencia de dos clases: empresarios o permisionarios y peones. Entre ambas solo existían algunos peones jerarquizados como capataces. La mano de obra fue de origen indígena y mestizo fundamentalmente, de nacionalidad paraguaya y brasileña. Esto se tradujo en la presencia de una capa social mayoritaria de origen extranjero y cultura no nacional. Y al decir "no nacional" debemos tener en mente el modelo de cultura rioplatense, que desde el poder central de la Pampa Húmeda se intentaba imponer en todo el ámbito de la Argentina como "lo nacional".

El frente extractivo y la colonización espontánea o –como la hemos denominado en este mismo texto– antigua tuvieron numerosas conexiones. Muchos protagonistas de esta colonización se vincularon a las actividades extractivas de varias formas: comercio, servicios, venta de alimentos, ganadería, actividades en los puertos, etc. También en ambos sistemas se intentaron actividades industriales con variadas consecuencias, pero siempre a pequeña escala.

Ya hemos analizado cómo la clase empresarial impulsora de la explotación de la selva misionera debió variar su estrategia –amoldarse a los cambios ocurridos luego de la venta masiva de las tierras en pocos latifundios– diversificando sus actividades y enfrentando la competencia de un nuevo sistema de explotación extractiva ligado a las tierras privadas y caracterizado por grandes empresas de origen exógeno que operaban a una escala hasta entonces desconocida. Allí comenzó además un juego de alianzas entre el sector más antiguo y el más reciente, cuyos intereses estaban ligados directamente con los molinos yerbateros del sur.

Los indígenas siguieron proveyendo de mano de obra casi gratuita a ambos sectores junto con la población mestiza y criolla más pobre, como un resabio del sistema colonial y jesuítico. Los dos sistemas se alimentaron de la misma fuente. La colonización espontánea recibió carácter formal y oficial en el plan de repoblamiento de los antiguos pueblos jesuíticos. El frente extractivo, tanto en su fase inicial en terrenos fiscales como en su fase posterior sobre tierras privadas, generó una infraestructura vial y portuaria que respondía exclusivamente a sus necesidades, sobre la base del antiguo esquema jesuítico. Las innumerables picadas –caminos– abiertas en la espesura tenían un destino –los manchones de yerba o la madera de ley– y un nacimiento –los campamentos o los puertos de embarque–. El transporte fluvial fue el motor que posibilitó el desarrollo regional sin que fueran necesarias grandes inversiones.

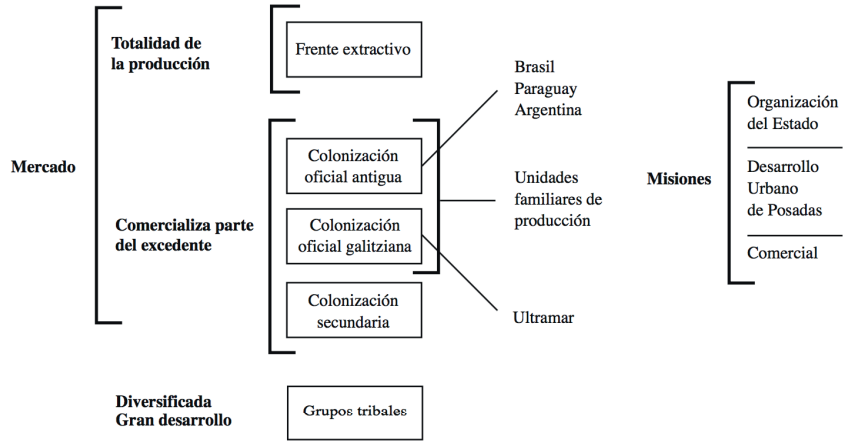
La presencia del Estado a partir de la federalización consistió fundamentalmente en crear una organización administrativa capaz de controlar, ordenar y fiscalizar el territorio y sus actividades. Sus funcionarios representaron los intereses del poder central, que respaldaba a los grandes propietarios por ser estos miembros de su misma clase. El sistema educativo –cuyos orígenes se remontan a la fase que tratamos– inició la enorme y difícil tarea de "argentinizar" a la inmensa mayoría de extranjeros que poblaban Misiones. Las fronteras internacionales existían en los mapas, pero eran traspasadas en todas direcciones, lo que contribuía a reforzar aún más la homogeneidad cultural de la región.

Cuarto período: desde los comienzos de la colonización eslava (1897) hasta los comienzos de la colonización privada (1920)

La cuarta fase nos muestra la existencia de los siguientes sistemas socioculturales o segmentos: el frente extractivo, la colonización espontánea antigua, las poblaciones tribales marginadas y aisladas, y el Estado y sus instituciones. A esto debemos agregar un nuevo componente que precisamente nos induce a hablar de una fase diferente a la anterior: la colonización europea masiva oficial (eslava). Desde un punto de vista estrictamente tipológico, ambas colonizaciones agrícolas se asemejan por pertenecer a la categoría de agricultores parcelarios en pequeña escala con trabajo casi exclusivamente familiar, generación de un excedente muy exiguo sin mercados cercanos de fácil acceso –salvo aquellos que estaban cerca de Posadas– y a partir de la adopción de la yerba cultivada –por su misma vertiginosa inserción en el sistema de monocultivo yerbatero– la pérdida de la diversificación productiva y la evolución del tipo campesino al tipo farmer.

Junto a esta transformación perduraron grupos dispersos de campesinos auténticos, muchos de ellos intrusos carentes de títulos. Estos se dedicaban principalmente al cultivo del tabaco, mediante el cual el mercado les extraía el fondo de renta, y proveían de mano de obra barata a los granjeros orientados hacia el capitalismo.

Cuarto período: desde los comienzos de la colonización eslava (1897) hasta los comienzos de la colonización privada (1920)



Fuente: elaboración propia.

La producción misionera estaba volcada hacia la Pampa Húmeda y en ese sentido competía con Brasil y Paraguay, que tradicionalmente habían cubierto la mayor parte del mercado interno yerbatero argentino nutriendo a los grandes molinos del sur.

En Misiones, tras la pérdida de territorios después del laudo Cleveland (1895), la presencia del Estado se refuerza y comienza poco a poco a consolidarse. El sistema educativo se expande, pero ahora enfrentándose a una dificultad mayor: los inmigrantes de ultramar con sus culturas diferentes. Estos –representados en esta etapa fundamentalmente por galitzianos (polacos y ucranianos)– debieron adaptarse a la nueva situación en distintos niveles: fisiológicos, ecológicos, tecnológicos, económicos, lingüísticos, sociales y psicológicos.

En la denominada colonización antigua se encontraban numerosos europeos que habían inmigrado a Brasil en primer lugar y allí habían adquirido numerosos mecanismos adaptativos, con lo cual se hallaban en ventaja relativa. Pero esta ventaja estaba compensada por las subvenciones recibidas por los galitzianos en nombre de la Ley Avellaneda y un cierto trato preferencial.

Con estas formas de colonización y con nuevos contingentes llegados de Brasil integrados por europeos (suecos, eslavos, alemanes, italianos, etc.) se inició la colonización secundaria del dorsal central de la provincia.

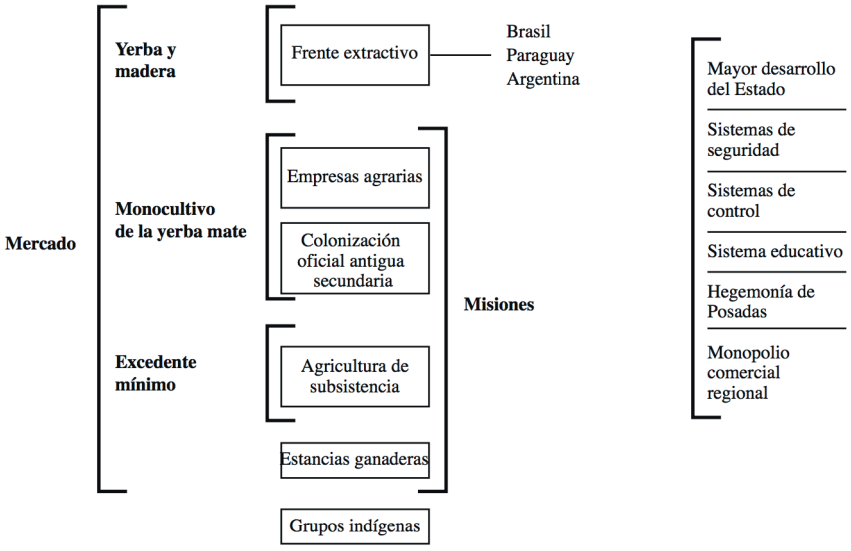
La adopción del cultivo de la yerba y la inclinación decidida hacia el mercado capitalista –operada desde distintas capacidades productivas– desembocaron en una rápida diferenciación social interna de los distintos grupos, lo que permitió a algunos iniciar la carrera hacia una ampliación de sus volúmenes de producción, la adquisición de nuevas tierras y la contratación de mano de obra de forma más permanente. Los grupos extranjeros protagonistas de la fundación del frente extractivo y sus descendientes inmediatos eran por entonces la "capa nacional", afincada fundamentalmente en Posadas y Concepción de la Sierra, el otro gran centro regional de entonces cuya decadencia algunos explican por la llegada del ferrocarril a Posadas.

Desde allí dirigían sus negocios y ordenaban la economía regional presionando a los funcionarios nacionales como forma única de lucha política. En este período, la diversidad de grupos étnicos ya era muy grande: polacos, ucranianos, rusos, alemanes brasileños, escandinavos llegados también de Brasil, etc. Entre los grupos latinos destacan los españoles, los italianos y franceses.

Quinto período: desde los comienzos de la colonización privada (1920) hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945)

En este nuevo período se incorpora la colonización privada, que, desde el primer momento, se define por estar constituida por farmers. Sus aspiraciones son ubicar sus productos en el mercado y el crecimiento de sus unidades de producción. Culturalmente son portadores de pautas provenientes de una zona rural más desarrollada y moderna. Poseen conocimientos técnicos y saben aplicarlos en la resolución de los problemas prácticos y, aunque el mundo con el cual chocaron no era el esperado y las dificultades eran de un calibre no imaginado, llevan adelante en pocos años una adaptación exitosa. El resto de los componentes de la formación social regional sigue siendo el mismo, aunque las relaciones entre los segmentos empezaran a variar notablemente. Los productores yerbateros comienzan sus luchas para neutralizar la yerba importante, más barata, de paraguayos y brasileños y el contrabando. Desde las colonias privadas surgen las cooperativas, que a su vez serán la base de futuras agroindustrias locales. Hacia finales del período se instala el Estado tutor o rector de la economía, surgido como ámbito entre sectores involucrados en la producción; pero hasta entonces este fue un período de tensiones internas e internacionales por la supremacía en los mercados. Las formas de colonización que comienzan a interactuar en esta fase y que ya hemos descrito –antigua, oficial, privada y secundaria oficial– implican la presencia de un número sorprendente de grupos étnicos: alemanes, daneses, suizos, suecos, húngaros, japoneses, noruegos, finlandeses, italianos, españoles, checos, polacos, ucranianos, rusos, austríacos, etc.

Quinto período: desde los comienzos de la colonización privada (1920) hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial (1945)



Fuente: elaboración propia.

El sistema educativo oficial se enfrenta al privado. Florecen las escuelas nacionales y contribuyen al aislamiento de algunos grupos étnicos políticamente adversos a la integración. Este conflicto se resolvió con el cierre de establecimientos para dar a la educación oficial el monopolio de la enseñanza. Fue quizá la época de mayor complejidad para la puesta en marcha de los planes educativos.

En Misiones se operó un mayor desarrollo del control y la presencia del Estado, un aumento de los aparatos de seguridad en las fronteras y un monopolio absoluto sobre el resto del territorio del poder de Posadas en representación del poder central. La explotación del trabajo nativo llegó a sus puntos de máxima intensidad al amparo de un gobierno complaciente. La primera gran crisis yerbatera aumenta aún más la diferenciación interna de los sectores agricultores. A diferencia de la colonización oficial en cualquiera de sus formas, la colonización privada reclamó para sí un control total sobre el espacio colonizado, llegando a percibir como intrusos a los agentes del gobierno.

Otro tanto ocurrió con la imposición del sistema lineal de asentamiento, rasgo infraestructural que habría de tener tantas consecuencias socioculturales y económicas en el desarrollo particular de ciertas colonias. Las formas políticas

nacionales comienzan a penetrar en Misiones en sus dos vertientes preponderantes: el conservadurismo y el radicalismo. Otras ideologías u organizaciones como el socialismo y el anarquismo quedan restringidas a los puertos y ciudades o las zonas de gran concentración de mano de obra, pero no pesaron en las colonias de extranjeros. Los movimientos políticos autogenerados por los colonos fueron, salvo algunos casos, de origen oscuro: rebeliones locales o formas de protesta más o menos inorgánicas reprimidas por las autoridades territoriales, que las consideran agitaciones comunistas urdidas por militantes profesionales.

Las escuelas privadas tuvieron un gran auge en esta fase y reforzaban los rasgos culturales de cada grupo alentando –como ocurrió especialmente en el caso de los alemanes– la lealtad a la nación de origen. Su acción contrarrestaba la de la escuela oficial. Tanto la colonización privada como la oficial inician en este período un camino firme hacia la urbanización. La colonización secundaria de las Sierras Centrales fue preponderantemente multiétnica, mientras que la del Alto Paraná, si bien reunía a varios grupos étnicamente "próximos", tuvo la preponderancia de los alemanes, con lo cual el proceso asimilatorio allí fue más lento. En la colonización secundaria se introdujo el sistema en damero dentro del esquema lineal inicial, dando así lugar al surgimiento de un sistema mixto.

Sexto período: desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la creación de la provincia (1953)

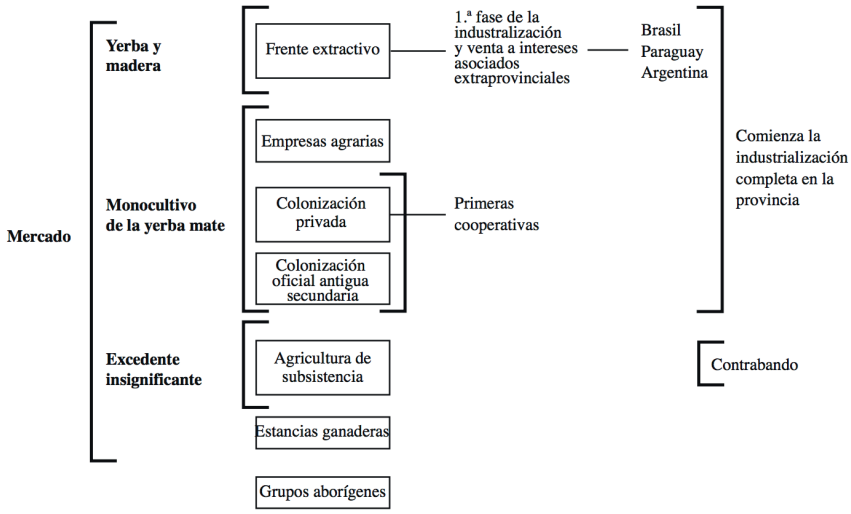
En el sexto período las actividades extractivas se reducen a la madera. Ya no quedan manchones de yerba silvestre de valor económico; posiblemente, a finales de la década de los años treinta se explotaron los últimos. El frente extractivo se expande cada vez más hacia las costas del río Uruguay, abriendo caminos o picadas en las selvas aún vírgenes de los latifundios privados. Tanto en las colonias privadas como en las de raíz oficial se ha operado un importante desarrollo cooperativo y agroindustrial que define una clase local con intereses no asociados a la Pampa Húmeda que es capaz de hacer frente a las grandes empresas privadas.

En esta fase la presencia del Estado impregna todas las actividades y comienza a regular y controlar las relaciones de producción mediante una legislación frondosa. La política llega a todos los sectores por primera vez. La lucha se encuadra en las grandes organizaciones nacionales y marca una importante dimensión de la asimilación extranjera. Los inmigrantes suman a sus reivindicaciones sectoriales concretas una visión más global que abarca políticas nacionales.

Desde el Estado se alienta la industrialización y se protege a los pequeños y medianos productores agrarios; pero, como también se intenta favorecer a los peones rurales, ambos sectores entran en colisión. En Misiones el fenómeno se

traduce en términos étnicos en un enfrentamiento entre la etnia "gringa" (patrones) y la nativa, representada por peones. Después de la Segunda Guerra Mundial, se produjo un flujo importante de inmigrantes, pero, a diferencia y a pesar de las etapas anteriores y de su heterogeneidad, ya existía una sociedad "nacional" en vías de constitución.

Sexto período: desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la creación de la provincia (1953)



Fuente: elaboración propia.

Las fuerzas locales obtuvieron la provincialización en 1953 y esto supuso la necesidad de organizar el nuevo estado provincial, que a partir de entonces aumentó considerablemente el volumen de su burocracia. Desde el punto de vista de la integración étnica, este hecho se tradujo en la incorporación masiva de los gringos a la política y la administración pública, abriendo nuevos cauces para la coexistencia de personas de diverso origen, sobre todo en las ciudades.

Se adoptaron cultivos alternativos –como el tung, el té o los cítricos–, lo que permitió un margen mayor de maniobra a los agricultores; pero, como la sociedad ya mostraba signos de una estratificación proveniente de las etapas anteriores, fueron los empresarios más exitosos –de cada una de las formas de colonización– quienes pudieron aprovechar los booms de cada producto.

En esta fase se acentuó la hegemonía y el dirigismo del Estado sobre la economía, fundamentalmente mediante el control de la comercialización de los productos

agropecuarios. La penetración de los partidos políticos nacionales significó que los extranjeros pudieran incorporarse a luchas globales, superando las meras reivindicaciones sectoriales o locales; pero también implicó una mayor sujeción al poder central. En efecto, los partidos políticos están organizados siguiendo el modelo del país y, por tanto, en todas las instancias administrativas, políticas o jurídicas en principio solo contemplan el interés general, que normalmente coincide con el de las provincias hegemónicas de la Pampa Húmeda.

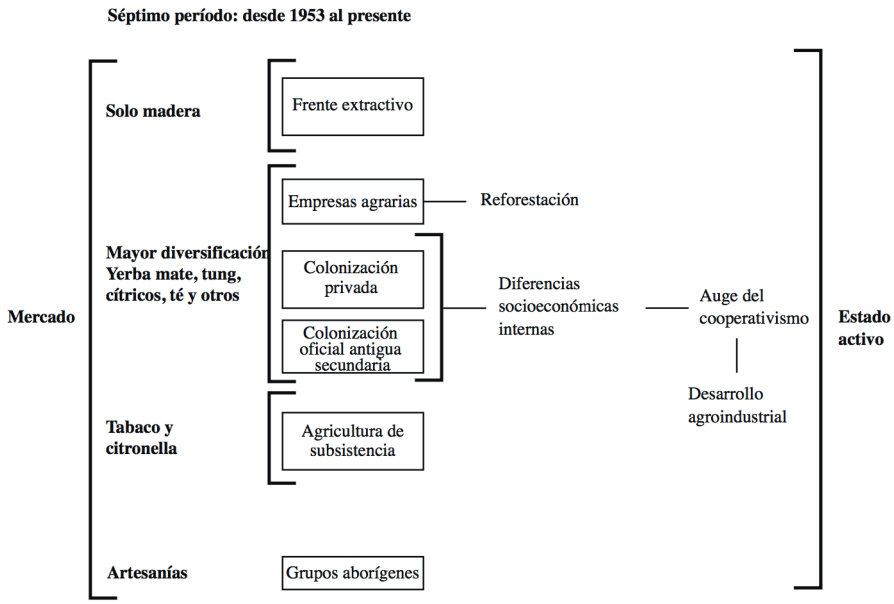
Desde el punto de vista infraestructural, las obras públicas –destinadas en todo el país a neutralizar la desocupación– consistieron en la construcción de caminos y fundamentalmente escuelas modernas con comodidades desconocidas hasta entonces.

Podría afirmarse que este es un período en el que la región se desdibujaba definitivamente. El contrabando cambia sus rumbos fundamentales e invierte la dirección. Numerosos productos argentinos fluyen hacia Brasil y Paraguay, invirtiendo la corriente que existió durante la Segunda Guerra, que proveía a Argentina de innumerables productos no fabricados por este país. Las fronteras comienzan a ser custodiadas con una mayor presencia de efectivos y se construyen instalaciones militares en puntos estratégicos.

Séptimo período: desde 1953 al presente

Al producirse en 1953 la provincialización de Misiones, la tarea más urgente, como dijimos al reseñar la etapa anterior, fue la organización del nuevo estado provincial, lo que implicó la necesidad de incorporar los recursos humanos capaces de desempeñar todas las nuevas funciones. Esto se tradujo en dos flujos de ingresos distintos en el aparato administrativo: el aporte local, en el que, como ya se dijo, participaron descendientes de varios grupos étnicos, y el de técnicos y profesionales llegados desde otras provincias.

El frente extractivo quedó reducido a la explotación del bosque natural por parte de empresas privadas, con la obligación de reforestar. Si bien la silvicultura se remonta a las primeras décadas del siglo XX, su práctica a gran escala es reciente y se vincula a la industria celulósica. La importancia que está adquiriendo esta actividad ha comenzado a involucrar a medianos productores.



Fuente: elaboración propia.

La colonización considerada globalmente produjo como resultado una configuración de la estructura agraria que ya hemos analizado exhaustivamente en el capítulo correspondiente, pero queremos incorporar a esta síntesis final su rasgo principal: la existencia de una amplia capa de pequeños y medianos propietarios que se dedican a producir para el mercado capitalista, en cuyo seno se ha producido una importante diferenciación interna. Si consideramos los grupos étnicos, podemos afirmar que esta estratificación entre colonos los involucra a todos ellos; aunque quizá sea menos notable en algunos grupos, como el escandinavo, que está constituido –casi sin excepción– por productores medios y grandes.

Las capas de agricultores de subsistencia, que responden a una definición más próxima al concepto de "campesino", se sitúan preferentemente en los departamentos fronterizos con Brasil, ocupando tierras fiscales o privadas en calidad de intrusos y proveyendo de mano de obra a otros subsistemas de la sociedad.

Los grupos indígenas, a pesar de los esfuerzos realizados por reunirlos en un espacio común, se hallan dispersos en distintos departamentos y responden a varias jefaturas tradicionales. Carecen de mecanismos para expresar su autodeterminación, lo cual los hace fácil presa de manipulaciones de organizaciones privadas y oficiales. Practican una agricultura empobrecida e itinerante para su exclusiva subsistencia,

que es desde todo punto de vista insuficiente. Cuando venden su fuerza de trabajo en las chacras, son repudiados por los peones paraguayos y brasileños. Estos ven en los aborígenes una competencia desleal, ya que sus exigencias salariales son infinitamente inferiores. Su conexión más sólida con el mercado se efectúa a través de sus artesanías.

La mayor parte de la mano de obra que nutre los sistemas productivos de la provincia es nativa, mestiza o criolla, a excepción del trabajo familiar que realizan los colonos europeos en sus propias chacras. No obstante, las reiteradas crisis en el sector agrícola, la diferenciación social en los grupos extranjeros y la presión demográfica con todas sus concomitancias han generado un porcentaje de "peones gringos", los cuales llegaron incluso a trasponer los límites de la zona agrícola para trabajar en la ganadera, tradicionalmente criolla, donde son despreciados por los peones nativos debido a su escasa adaptación a las actividades de esta zona.

Los grandes complejos industriales, con la cadena de efectos económicos y sociales que están produciendo, llevan este sector a una posición de dominancia sobre el conjunto y están indicando una tendencia futura que podría desalojar de la supremacía económica a los sectores productores de cultivos tradicionales. Esta tendencia está canalizando ya una enorme cantidad de recursos provinciales hacia los emporios celulósicos, que nuclean gran cantidad de obreros tanto en el sector fabril urbano como en el rural forestal.

La silvicultura, que parece avanzar de forma incontenible hasta los lugares más remotos de la geografía provincial, está produciendo un efecto no deseado en cuanto a radicación de población se refiere. Las actividades forestales se realizan con una escasa cantidad de personal y, aun así, se ha observado la disminución de la oferta de mano de obra. A este proceso debe agregarse que en el otro extremo de la secuencia productiva se hallan los complejos industriales, que concentran población obrera industrial y ocupada en el sector servicios. La rápida urbanización producida por la crisis agrícola lleva hacia las nuevas ciudades a muchos migrantes que en otras épocas abandonaban la provincia en dirección a centros urbanos desarrollados del sur del país –en cambio ahora esa posibilidad es muy remota debido a la paralización del aparato productivo nacional en su conjunto, por lo que las grandes urbes industriales no pueden absorber más población de la que albergan.

A los factores citados agreguemos que las grandes obras hidroeléctricas en marcha, como Yacyretá y Uruguaí, desplazaron a muchos pobladores ávidos de trabajo hacia Posadas o Ituzaingó (Corrientes) y el Alto Paraná. También está previsto el ingreso de obreros de otras provincias y de países vecinos. Las consecuencias del impacto sociocultural de Itaipú –la represa más grande del mundo, construida entre Brasil y Paraguay a escasos veinte kilómetros de la frontera con Argentina–

ha generado en torno a la obra ya terminada un conjunto de problemas no previstos que ahora merecen la atención de los expertos.

Salvo algunos resabios ya descritos de un campesinado de subsistencia arrinconado en tierras ajenas, el resto de la sociedad se halla integrado en el sistema capitalista nacional en calidad de capitalismo dependiente y marginal, especializado en actividades determinadas por sus tradiciones y también por las características ecológicas. El centralismo rioplatense ahoga toda posibilidad de desarrollo local que apunte a aprovechar la cercanía de los mercados regionales, pero, a su vez, carece de autonomía frente a las decisiones de las empresas multinacionales y sus órganos financieros.

Este último momento de la historia de Misiones es el producto del largo proceso que hemos tratado de reconstruir y periodizar. Debemos ahora añadir que, desde el punto de vista de la integración sociocultural, la problemática de las clases sociales ha desplazado la de los grupos étnicos a un segundo plano, pero no la ha hecho desaparecer. Los "gringos" que alcanzaron un poder económico significativo han establecido fuertes vínculos sociales con los viejos sectores del poder tradicional y, además, participan de la política local ocupando lugares destacados. La movilidad social vertical fue posible y su concreción es evidente. Pero en las capas medias y populares de la sociedad las diferencias siguen pesando y las redes de relaciones interpersonales poseen fuertes matices étnicos.

La sociedad presenta una doble estratificación: socioeconómica y étnica, pero la segunda de ellas en definitiva se subsume en la primera como tendencia general. Organizaciones como las cooperativas, tradicionalmente ligadas a algunos grupos étnicos, se han ido abriendo paulatinamente y solo quedan algunos rasgos heredados de las etapas anteriores, como la supremacía del grupo alemán. Pero en este caso la tendencia indica un abandono de las pautas exclusivistas. Muchos de los antiguos clubes identificados con alguna nacionalidad en particular son frecuentados por individuos de variados orígenes. En todos estos casos influye más la posición social que la etnicidad de los candidatos que solicitan ingresar.

Solo el aislamiento, producido por razones objetivas propias de la vida rural arcaica de Misiones, perpetúa el encapsulamiento étnico como parte de la marginación general: conservación de las lenguas europeas, matrimonios endogrupales, recelo hacia otros grupos, atraso tecnológico, etc.

Los procesos de integración y asimilación fueron inevitables. En primer lugar, porque el grado de dependencia de la región de los centros de poder obligó a todos los grupos de la sociedad local a adecuarse a los dictados de aquellas políticas que no solo dominaban y regulaban los mercados, sino que además imponían sus sistemas ideológicos a través de diversos mecanismos. Los sectores

extranjeros fueron, por otra parte, demasiados para gravitar frente a la sociedad en su conjunto y estaban muy desconectados entre sí, cuando no eran hostiles, como para coordinar esfuerzos tendentes a preservar sus identidades. Aquellos con pautas propias de un campesinado atrasado y precapitalista debieron abandonarlas para adaptarse a las leyes del mercado. Todos los rasgos culturales provenientes de una larga tradición surgida en un medio ambiente muy diferente también debieron reemplazarse por nuevos patrones más adaptativos: alimentación, vestimentas, etc. Hasta las creencias folklóricas y populares debieron ceder ante los seres míticos locales consustanciales con un espacio determinado.

El último período: desde 1986 (Tratado de Integración con Brasil) hasta la actualidad

Este lapso es el que ha sido desarrollado en el texto presente de manera más detallada y es el escenario de la actual antropodinamia regional. Las reglas del juego han cambiado y la libre circulación de factores productivos y trabajadores ha modificado la misma concepción de la inmigración, que ha sido regulada en función de los tratados vigentes por la ley de inmigración en el 2010. Los efectos concretos de su sanción todavía solo se han mostrado en algunos aspectos, pero es necesario destacar la gran cantidad de artículos destinados a la protección, seguridad, salubridad, educación, trabajo, etcétera, que garantizan los derechos humanos y la convivencia democrática a los inmigrantes.

Sin embargo, lamentablemente, en los últimos tiempos, con la pérdida de empleo de gran parte de la población, han surgido rechazos, estigmatizaciones y prejuicios como en otras partes del mundo

Referencias citadas

Abinzano, Roberto C. 2003. “Regiones de frontera y procesos transfronterizos”. En: *Actas del Encuentro Internacional de Ciudades Fronterizas del Mercosur*. Asunción: Merco-Ciudades, Municipalidad de Asunción.

_____. 2002. “Los estudios antropológicos en los espacios transfronterizos”. En: *Actas de la Reunión de la Asociación de Estudios de Población de Argentina (AEPA)*. Publicado en CD.

_____. 2001. *Mercosur: un modelo de integración crítica y compilación documental*. Tercera edición (actualizada con nuevo prefacio). Editorial de la Universidad Nacional de Misiones, Serie Contemporánea.

_____. 2001. Integración regional en áreas de frontera: Argentina, Brasil y Paraguay. Los movimientos sociales. *Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos*. Varsovia.

_____. 2000. Integración regional fronteriza "desde abajo". Nuevos sujetos colectivos, ¿nuevos poderes? *Estudios Regionales*. 9 (17).

_____. 1996-1998. Estrategias de una red de movimientos sociales argentinos, brasileños y paraguayos en el marco de la integración regional fronteriza. Factores de cohesión y conflicto. UNAM, Sec. de Investigación y Postgrado, Facultad de Historia y Ciencias Sociales. (Documentos, proyecto de investigación, programa de incentivos).

_____. 1992. El protocolo ausente. Medio ambiente e integración. *Propuesta Ecológica* (4).

_____. 1991. Política y etnicidad en el contexto rural de frontera. El nacionalsocialismo en las colonias alemanas de Sudamérica. *Estudios Regionales, Serie Relaciones Interétnicas, Revista del Instituto de Investigación*. (2).

_____. 1988. Interdisciplinariedad y región: una reflexión desde la antropología sobre la realidad de Misiones. Estudios Regionales. Comp. documento del Instituto de Investigación, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM.

Migraciones, trabajo y corporalidad: bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy[1]

Gabriela Karasik[2]

Introducción

En este trabajo examinamos los procesos de convergencia de migrantes bolivianos y jujeños en ciertas inserciones económicas y sociales en el marco de una aproximación más amplia a los procesos de formación de clase y etnicidad en Jujuy, en la frontera norte argentino-boliviana.

---

1 Publicación original: Karasik, Gabriela. 2013. "Migraciones, trabajo y corporalidad. Bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy". Gabriela Karasik (comp.) *Migraciones internacionales. Reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial contemporánea*. pp. 231-237. Buenos Aires: Ediciones CICCUS. Agradecemos a la autora su autorización a republicar este capítulo de su propia compilación.
Siendo ella misma una migrante interna procedente de Buenos Aires, este artículo se inserta en una línea de investigaciones de Karasik sobre las formaciones de clase y la etnicidad en la provincia de Jujuy (Noroeste de la Argentina), a saber, las migraciones de nativos y de extranjeros. Fue escrito para ser discutido en el segundo seminario de IAMIC, una red de investigadores e investigadoras argentinos/as sobre migraciones internacionales, campo de estudio de creciente importancia en la Argentina desde los años noventa. En ese período una serie de acontecimientos y procesos recortaron y expusieron socialmente al colectivo migrante en el país, tanto por la reglamentación de la Ley de Migraciones Nº. 25871, como por conflictos sociales y laborales en los que fueron selectivamente visibilizados. El análisis de la tríada migraciones-trabajo-corporalidad en Jujuy, una provincia de frontera, le permitió a la autora dar cuenta de la insuficiencia o inadecuación para ciertos fines analíticos, del recorte en tanto "extranjeros" de los bolivianos/as, privilegiando una aproximación a las formaciones de clase y etnicidad conformadas sobre convergencias sociales y económicas de extranjeros y nativos en ciertos espacios sociales. Complementar con secciones 2 (A. Lorandi), 3 (H. Andreani), 5 (C. Briones, S. Citro), 7 (L. Bergesio y N. González) y 12 (L. Bugallo y J. Tomasi).

2 Investigadora Adjunta CONICET/ CISOR / Universidad Nacional de Jujuy. Profesora Titular Ordinaria – Facultad de Humanidades y Cs. Sociales, UNJu. Cátedra Sociedades Campesinas

La puesta en foco del trabajo rural y el servicio doméstico como actividades "características de migrantes" de Bolivia y del extremo norte de esta provincia permitirá desestabilizar algunos supuestos sobre las características de aislamiento y diferencia sociocultural radical de la población boliviana en Jujuy y en la Argentina. Este abordaje permitirá aportar elementos para comprender tanto la inserción de los bolivianos en la sociedad jujeña como el grado en que su estigmatización implica clivajes no sólo étnicos, sino también de clase, que incluyen en forma solapada a segmentos de la población jujeña y argentina en general.

La consideración de los procesos de convergencia laboral y social en poblaciones de origen colla, guaraní, bolivianos andinos, y chaqueños y criollos del noroeste argentino en actividades laborales de carácter manual permitirá una aproximación a las categorizaciones estigmatizantes y los mecanismos de etnorracialización y jerarquización de la fuerza de trabajo. Esta requiere la inscripción del análisis de las migraciones, las clasificaciones etnorraciales y las formaciones de corporalidad en la economía política del espacio y las relaciones orgánicas entre regiones empobrecidas y movimientos de población en la región. Frente al engañoso carácter natural de la asociación cuerpo-lugar, se enfatizará el carácter sociohistóricamente construido de la corporalidad, señalando su relación con procesos de reconocimiento-desconocimiento de trayectorias sociogeográficas de incorporación y "linajes" de origen.

Este trabajo se sustenta en investigaciones etnográficas realizadas en Jujuy desde hace muchos años, especial pero no exclusivamente en las tierras altas, las que en los últimos años han estado orientadas a la "revisita" de las migraciones y las formaciones de clase y etnicidad.

Trabajos "de migrantes": trabajo rural y servicio doméstico

Las estructuras fundantes del mercado de trabajo jujeño se delinearon en el contexto del desarrollo y la expansión del capital agroindustrial azucarero regional desde fines del siglo XIX. Este mercado fue alimentado primero por indígenas del Chaco argentino, y desde la segunda década del siglo XX por campesinos indígenas de la Puna, la Quebrada de Humahuaca y los valles intermontanos de Salta. A ellos se sumaron, especialmente después de la Guerra del Chaco, un gran número de trabajadores nativos de las áreas chaqueña y andina de Bolivia, de los valles intermontanos de Jujuy y de diversas áreas rurales de la provincia (Karasik 2005).

Como en otras regiones, ese proceso se apoyó en sus comienzos en la incorporación de mano de obra aborigen ligada a formas de vida en parte mercantiles, delineando mercados de trabajo con rasgos que pueden caracterizarse como "étnicamente tipificados" (cfr. Rau 2012: 37, 55, 70 y ss.). Los pobladores del extremo norte

de Jujuy y de los valles intermontanos de Salta, así como los guaraníes de la región que alimentaron las primeras migraciones hacia las áreas azucareras a comienzos del siglo XX, han continuado convergiendo en ésos y luego en otros espacios económicos y sociales con los migrantes bolivianos y los de otras zonas del interior provincial. La continuidad de las pautas de inserción subordinada de sus lugares de origen en la economía política del espacio –básicamente como proveedores de mano de obra– constituye un factor central en la asociación de ciertas zonas y poblaciones con algunos segmentos del mercado de trabajo.

La consideración de las políticas migratorias y las categorizaciones etnorracializadas que naturalizan y justifican la inserción de los migrantes en las actividades más inestables, mal pagas y con las peores condiciones de trabajo permiten dar cuenta de algunos rasgos del funcionamiento del mercado de trabajo. Pero la comprensión de las condiciones de vida y trabajo en los destinos migratorios y la lógica de esas categorizaciones se enriquece al mantener en foco su conexión integral con los escenarios más amplios de la geografía de las poblaciones en el capitalismo. El análisis de los procesos de etnificación de las migraciones internacionales o intranacionales no puede perder de vista que uno de sus soportes es la relación orgánica –aunque no por eso lineal– entre regiones empobrecidas y movimientos de población, así como entre incorporación de poblaciones y territorios en la expansión del mercado mundial y clasificaciones etnoraciales (Wolf 2001, Meillasoux 1979, Wallerstein 1979, Quijano 2000).

Como en otros países, Adriana Marshall ha observado en el mercado de trabajo argentino la mayor presencia de migrantes en ciertos segmentos del mercado de trabajo. Ha identificado pautas de "diferenciación funcional" entre migrantes y nativos, que orientan a los primeros a "los puestos no o menos calificados, con peores condiciones de trabajo en lo referente a estabilidad del empleo y percepción de beneficios sociales y con las remuneraciones más bajas", en actividades en que la incorporación de mano de obra operativa y no calificada a bajo costo aparece como alternativa a la transformación tecnológica. Además, señala que aun luego de establecidos "la más clara diferenciación funcional entre migrantes y nativos reside precisamente en el grado en que ambos se desempeñan en ocupaciones manuales" (Marshall y Orlansky 1982: 122-124). La temporalidad y la precariedad de ciertas posiciones aparecen asociadas con sectores de población socialmente heterogéneos (campesinos semiproletarios, jornaleros rurales, residentes urbanos subocupados en diferentes actividades), a los que sus condiciones de reproducción tanto imponen como permiten la oscilación entre su condición de "reserva" y de trabajadores activos del mercado de trabajo. En este proceso interviene la mayor "disponibilidad" relacionada con la precariedad de su situación –en especial si son migrantes recientes y/o extranjeros– que puede ser realimentada por la eventual inseguridad jurídica y la operación de mecanismos de discriminación étnica o racial.

Debe considerarse que las "lógicas de depredación y secuestro corporal" que Adrián Scribano (2008) asocia con la alienación del trabajo en el capitalismo se exponen bajo sus formas más extremas en relación a las poblaciones migrantes y más aún si son extranjeras. "Se desea el trabajo extranjero, pero no a las personas en quienes está corporizado" dice Kearney. Este autor indica que: "la tarea efectiva de la política inmigratoria es separar el trabajo de la persona jurídico-legal en la que está corporizado; es decir, descorporizar el trabajo del trabajador migrante" (Kearney 1986: 154). El despojo de su estatuto de ciudadanía o la fragilización de su condición social componen lo que Pedreño Cánovas caracterizó como "régimen específico de vulnerabilidad y explotación de la población inmigrante". Este régimen no sólo opera en las fronteras exteriores del estado nacional, sino hacia el interior del espacio nacional (Pedreño Cánovas 2012).

Junto con la construcción y la industria textil, el trabajo agrícola estacional y el servicio doméstico en la Argentina se encuentran entre aquellas actividades en las que predominan los migrantes internos e internacionales. Igual que la población de Bolivia en la Argentina, una gran parte de la de Jujuy está inserta en la agricultura: un cuarto de la PEA (Población Económicamente Activa) agrícola jujeña está fuera de su provincia. Lo mismo ocurre con el servicio doméstico, ya que es la principal ocupación de las mujeres bolivianas en el país y de las jujeñas fuera de su provincia. En el contexto nacional, la provincia de Jujuy es expulsora neta de población, aunque sin disputar el predominio de provincias como Santiago del Estero o Chaco como proveedoras indiscutidas de mano de obra manual en el país.

Desde muy temprano, el trabajo estacional requerido por la agricultura en la Argentina se apoyó en desplazamientos de población sostenidos en heterogeneidades y desigualdades geográficas y sociales. Las áreas de origen de los migrantes continúan siendo hoy las zonas rurales empobrecidas del Noroeste (con mucho peso del extremo norte de Jujuy), el Noreste, la Patagonia argentina y los países limítrofes, como señaló Reboratti para los setenta, aunque ahora hay más participación de quienes ya abandonaron el campo y residen en poblados y ciudades. Hubo cambios tecno-económicos de gran impacto en el empleo (como en la cosecha de la caña de azúcar o en el algodón), pero siguen siendo importantes los mercados de fuer- za de trabajo transitoria en diferentes provincias: tabaco en Jujuy y Salta, caña en Tucumán, citrus en Salta, Jujuy y Tucumán; vid y hortalizas en Cuyo, desflore del maíz híbrido en diversas provincias, arándano en Entre Ríos y Tucumán, además de algodón en Chaco, olivo en La Rioja y Catamarca. Las estimaciones más conservadoras indican la presencia de unos 350.000 trabajadores golondrina en 2001 y medio millón en la actualidad (Reboratti 1986, Bendini *et al.* 2012). En cuanto al servicio doméstico en la Argentina, el componente migratorio interno e internacional en la actividad continúa duplicando al del resto de las asalariadas. Es una importante inserción de las bolivianas en el país, aunque con

menos peso que entre las mujeres de otros países limítrofes y de Perú (Cerrutti 2009: 47), y como se mencionó, es la principal inserción de las jujeñas fuera de su provincia. Pero dentro de Jujuy, donde no es la principal inserción de las mujeres, la presencia más característica, aunque no exclusiva, es la de quienes provienen de familias "del norte" y de Bolivia.

En ambas actividades, la agricultura y el servicio doméstico, se presentan los mayores niveles de trabajo no registrado o en negro en la Argentina. En el sector agropecuario argentino tienen un peso notorio formas de trabajo superadas en otros sectores, bajo condiciones de extrema explotación, menores remuneraciones y malas condiciones de residencia y de trabajo, lo que es especialmente notorio en el Noroeste, Noreste y Cuyo (Rau 2012: 155, Bendini, Radonich y Steimbreger 2012). Desde comienzos de 2011 trascendieron situaciones de "trabajo esclavo" en emplazamientos de megacorporaciones como Nidera o Monsanto y grandes empresarios como Olmedo, en forma directa o a través de empresas contratistas, que pusieron sobre el tapete la situación de los trabajadores del agro y activaron políticas de blanqueo y control de las condiciones laborales. La situación de las trabajadoras en el servicio doméstico es más precaria que la de los trabajadores agrícolas. Sus particulares condiciones de trabajo, asociadas con el carácter de "servicio" para el consumo directo del comprador de la fuerza de trabajo y el desempeño con frecuencia individual en locaciones domésticas obstaculizan el control gubernamental y sindical de las condiciones de trabajo. Como en otras ciudades latinoamericanas en épocas más tempranas, en Jujuy y Salta las relaciones laborales aparecen afectadas por la abundante disponibilidad de mujeres provenientes del medio rural y las dificultades de acceso a otras ocupaciones (cfr. Jelin 1976), pero también por la tradición de pautas de reclutamiento cuasiservil desde las haciendas de altura y las fincas agrícolas (Corbacho y Adet 2002: 93, Karasik 2010a) a prestar "servicios" en las casas urbanas de los patrones. Probablemente sea por esto que en estas provincias tiene más peso la modalidad "sin retiro" (MTEySS 2005: 176) y predominen salarios más bajos y condiciones de trabajo más opresivas que en el resto del país.

La comprensión de las migraciones se fortalece al dar centralidad a la heterogeneidad histórica y geográfica del capitalismo, comprendiendo que las condiciones asociadas con la emigración no deben ser tratadas como secundarias y externas a la formación de las clases trabajadoras, lo que incluye las actuales condiciones de erosión de las economías campesinas y de la vida social rural. Según Meillassoux, es sobre esa heterogeneidad que se fue conformando el "doble mercado de trabajo", que en su análisis pondría en juego formas de explotación diferenciadas: "la de los trabajadores integrados o estables, que se reproducen íntegramente en el sector capitalista; la de los trabajadores migrantes que sólo se reproducen en él parcialmente" (Meillassoux 1979: 170-174). Este "doble mercado" parece constituirse en la actualidad del mismo modo, aun bajo diferencias menos

tajantes en cuanto a las condiciones de integración. Aunque no es tan frecuente como lo fue décadas atrás la migración de lanzadera con retornos a contextos netamente campesinos, cuando finaliza el trabajo muchos migrantes –tanto de tradición campesina como asalariada– retornan a las localidades rurales de donde han partido porque en ellas es posible sobrevivir, combinando quizás alguna producción agropecuaria de subsistencia con otros medios de vida. El aumento de la residencia urbana de muchos trabajadores agrícolas, ya sea que provengan de localidades argentinas o bolivianas, también da cuenta de otras formas de apartarlos cuando ya no se los necesita, imponiéndoles la necesidad de completar su reproducción con otros ingresos, sean salariales o no salariales. En cualquier caso, el retorno al pago o el desplazamiento hacia otras partes al terminar el trabajo agrícola temporario son también mecanismos de exportación del paro hacia otros espacios. Es claro que en este movimiento los trabajadores desplazados de sus territorios sociales confluyen con otros sectores expropiados que no están afectados por los mismos grados de movilidad espacial.

De linajes y posiciones sociales

> ¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió…!
>
> José Martí, *Nuestra América*, 1891

La provincia fronteriza de Jujuy está lejos de ser hoy uno de los distritos de asentamiento casi excluyente de los bolivianos en Argentina, como lo fue durante mucho tiempo junto con Salta. Pero es significativo señalar que en la primera década del siglo XXI Jujuy, que tiene menos del 2% de la población del país, ocupa el tercer lugar en importancia luego de la provincia y la ciudad de Buenos Aires. La antigüedad, continuidad y peso de las migraciones bolivianas modernas delinean un escenario que contrasta con el de otros distritos argentinos, teniendo un peso no menor las múltiples relaciones y afinidades enraizadas en la común pertenencia a un territorio surandino desde tiempos muy antiguos y la posterior porosidad de las fronteras poscoloniales (Karasik 2010b, 2011a). En el perfil sociodemográfico de la sociedad regional se mantiene la impronta combinada de la continuidad relativa de las poblaciones autóctonas, la baja importancia de la migración de ultramar, el peso mayoritario de los bolivianos entre los extranjeros y los arribos de argentinos de tradición criolla y trabajadora durante gran parte del siglo XX. Para comprender la importancia de la población boliviana en Jujuy puede señalarse que en algunos momentos del siglo XX representó –como en 1914– el

17% de la población (cuando el 22% de la población de Jujuy era extranjera), y alrededor de un tercio (y aún más en algunos departamentos) de la PEA.

La llamada colectividad boliviana en Jujuy es más heterogénea de lo que comúnmente se supone, mucho más en un distrito donde las cohortes se renuevan continuamente y las recientes coexisten con algunas de hace más de cincuenta años. Pero por encima de esas diferencias pueden identificarse pautas de inserción socioeconómica diferenciales. En este sentido, el principal contraste entre bolivianos y argentinos considerados en forma global se da en la notoria sobrerepresentación de los primeros en la rama de agricultura desde principios del siglo XX y en términos generales en trabajos manuales, con mayor peso de las calificaciones operativas y no calificadas. La PEA boliviana aparece más concentrada que la argentina en el comercio, la construcción, la industria manufacturera y el servicio doméstico, estando prácticamente ausentes de ramas con filtros más "nacionales" de reclutamiento, como la administración pública y la enseñanza. Tal como lo indican otras fuentes, los censos confirman que las trayectorias económicamente más "exitosas" de este colectivo extranjero se han manifestado en la agricultura y el comercio, y en menor medida en la construcción y la industria manufacturera. Pero estos contrastes globales se disuelven en parte al comparar este contingente con sectores de la población argentina, como los pobladores oriundos del extremo norte de Jujuy.

De lo que no hay duda es que en esta provincia los "bolivianos" no son un grupo más de extranjeros y que la gran mayoría de su población no se "bajó de los barcos", lo que se supone (erróneamente) como característico de la población argentina. En contraste con otros distritos argentinos donde la presencia boliviana se recorta contra perfiles demográficos y sociales, y patrones socioculturales y hasta fenotípicos contrastantes, en Jujuy los bolivianos configuran una categoría no siempre diferenciable del conjunto más amplio de la población local nativa, en la que los bolivianos andinos y chaqueños, y en especial la población colla y guaraní, constituyen sus principales vertientes.

Pero desde mediados del siglo XX han tenido lugar en Jujuy operaciones de marcación hostil de este colectivo extranjero que se sumaron a las categorizaciones estigmatizantes de la población nativa. Allí comenzaron a cobrar cuerpo formaciones ideológico-culturales en las que se combinaron antagonismos de clase con clivajes étnicos, caracterizados por la inclusión solapada de la población nativa autóctona bajo la etiqueta extranjera. Desde la década del cuarenta cobraron fuerza algunos elementos de hostilidad antiboliviana en la provincia, enmarcados en las transformaciones políticas, económicas y sociales del período, también presentes en el resto del país bajo los planteos de invasión y el temor y rechazo al cabecita negra experimentados por ciertos grupos sociales (cfr. Ratier 1971a, 1971b). En desmedro de la presencia real de la población autóctona, estas

representaciones de clase frente a sectores subalternos en avance se presentaron más como hostilidad antiboliviana que anticolla o antiguaraní. La afirmación de los derechos laborales y la ampliación de ciudadanía de los nativos se ligó con los componentes contradictorios de la nacionalidad, especialmente a través de la legitimación de la regulación de la migración de extranjeros "para evitar la competencia ocupacional con los argentinos" (cfr. Karasik 2005: 107 y ss.). Cuando en los noventa se comenzó a hablar de forma insistente de la "bolivianización" de Jujuy, de la "invasión boliviana" y su papel en la crisis económica, institucional y sociocultural provincial, la "actualización jujeña" del nuevo régimen de visibilización étnica del que hablaba Alejandro Grimson (2006) para el período no hizo más que apoyarse en formaciones muy profundas en la sociedad provincial.

El aporte boliviano ha sido así uno de los componentes centrales en el crecimiento de la población jujeña a través del tiempo y en la gran extensión social de antecedentes bolivianos en gran parte de la población. Es muy común escuchar en Jujuy la afirmación "todos tenemos un abuelo boliviano". Según las circunstancias también podrá decirse –y quizás con más propiedad– que "todos tenemos una abuela o un abuelo que viene del norte" (es decir, de las tierras altas) o del Ramal (los departamentos subtropicales del oriente). Estas afirmaciones no tienen un significado unívoco, si consideramos que términos como colla, chaguanco, indio y sobre todo boliviano pueden usarse como insultos en Jujuy, aun entre los sectores subalternos. La referencia a los orígenes socioterritoriales de la población incluye la desvalorización social de estos linajes, y su reconocimiento es menos conflictivo a nivel colectivo que en relación con la propia trayectoria social individual y familiar. En este contexto se comprenden las prácticas de reacomodamiento o estigmatización de ciertas trayectorias cuya exposición se considera como un obstáculo a la movilidad social lograda o pretendida. La pregnancia contemporánea de los linajes de origen se expresa de un modo privilegiado en la configuración sintética de la apariencia, en la que los rasgos fenotípicos son un componente más junto con la indumentaria y la praxis corporal y gestual. Así, expresiones como "tener la madre de pollera escondida en la cocina" o "sacarse la ushuta y calzarse el zapato" hablan de clase y etnicidad cuando refieren emblemáticamente al ocultamiento del origen boliviano o colla (Karasik 2010a).

Trayectorias arquetípicas y procesos de reconocimiento y formación de clase

Las formaciones de clase y etnicidad en Jujuy reconocen así la lógica sociohistórica de los procesos de incorporación, la separación de los sitios de producción y reproducción de los pobladores (que en el caso de los migrantes extranjeros ponen en funcionamiento mecanismos de orden político y jurídico específicos) y la sistematización de los trayectos socio-laborales, como formas complejas en las

que se pone en juego la asociación entre cuerpo y lugar. El grado en que algunos cuerpos se presentan como mera naturaleza y en particular en estos casos como mero soporte de la fuerza de trabajo hace más evidente el carácter sociohistórico de las prácticas, formas y representaciones corporales.

La compleja estructuración del espacio sociogeográfico es uno de los soportes de la asociación cuerpo-lugar, que puede racializar las poblaciones, los movimientos migratorios y la formación de clases sociales. Las inserciones diferenciales según origen de la mano de obra muestran un momento de un largo proceso que liga, en una estructura social y geográficamente heterogénea, lugares de arraigo, poblaciones y caminos de mano de obra. Los desplazamientos sociales y geográficos de individuos y grupos localizados a través del tiempo permiten una aproximación a ese proceso, cuyo conocimiento incluye pero no se agota en la experiencia del migrante individual (cfr. Gaudemar 1981).

El término "trayectoria" ha sido bastante utilizado para la identificación y análisis de procesos vitales y sociales, con una dimensión temporal y en algunos casos también espacial, como es el caso en las migraciones, aunque demasiado frecuentemente se ha priorizado más a los individuos que a los procesos y grupos sociales. La riqueza de la noción de trayectorias colectivas reside en que permite identificar los trayectos geográficos y los cambios de condición social concretos, permitiendo reconocer también fenómenos de convergencia social y cultural de poblaciones específicas.

Así, identificamos trayectorias "arquetípicas" de amplios sectores del campesinado y jornaleros de las tierras altas de Jujuy en relación al trabajo en los ingenios azucareros del valle del Río San Francisco hasta avanzada la década del cuarenta, a las que se sumaron muchos campesinos de Potosí y Tarija e indígenas del área chaqueña después de la Guerra del Chaco y hasta entrada la década del sesenta; en ese período, la gran minería de la Puna y el norte de la Quebrada representó para ambos conjuntos una alternativa de menor peso global, pero central para algunas localidades. Estas trayectorias expresaron durante décadas la forma predominante que asumió el proceso de descampenización del extremo norte jujeño y una de las principales en los departamentos bolivianos mencionados. Aunque con cambios en la década del cuarenta, hasta alrededor de 1960 los recorridos colectivos de la población jujeña en estas fases de la descomposición campesina y la proletarización aparecen más acotados y sistematizados. Una parte de los migrantes bolivianos también se dirigió hacia esas actividades y localizaciones, sumándose globalmente al movimiento de los migrantes internos de Jujuy, que acompañaron en parte en sus desplazamientos extraprovinciales, tal como relevamos en nuestras investigaciones.

Las nuevas condiciones de la industrialización y ampliación de espacios salariales y económicos en la provincia y el país a través del tiempo intensificaron la emigración desde ciertas regiones y ampliaron los destinos e inserciones, sin que haya desaparecido el carácter colectivo de algunos trayectos geográficos y sociales. Hacia los ingenios del Ramal sí, pero cada vez más también hacia las plantaciones de tabaco de El Carmen en Jujuy o Güemes en Salta o la vid y la horticultura en Mendoza, hacia las fábricas y talleres del polo de Altos Hornos Zapla en Palpalá, hacia la gran minería en la Puna y el norte de la Quebrada de Humahuaca o de Santa Cruz, hacia San Salvador, a otras provincias o a Buenos Aires, para trabajar en la agricultura, la construcción, la industria o actividades de servicios (Karasik y Benencia 2000).

Con obvias diferencias hasta ingresar en la Argentina, hasta la década del ochenta podían observarse notables convergencias de las corrientes mayoritarias de migrantes bolivianos con una parte de los nativos. En adelante se ampliaron las diferencias globales con los nativos y las convergencias se complejizaron, dentro y fuera de Jujuy. En el caso de la agricultura, por ejemplo, la PEA jujeña sigue concurriendo al trabajo agrícola tal como la boliviana, aunque desde entonces se han ampliado las trayectorias divergentes. Un cuarto de la PEA agropecuaria nacida en esta provincia fue censada fuera de ella en 2001, sobre todo en Mendoza, Salta y en menor medida Buenos Aires. Fuera de Jujuy y la vecina Salta, Mendoza se fue convirtiendo desde mediados del siglo XX en un ámbito importante de asentamiento tanto para jujeños como para bolivianos, donde se observan procesos de convergencia laboral, residencial y social. Éste es uno de los distritos en los que bolivianos y jujeños están más concentrados en la agricultura: el 58% de la PEA boliviana y el 49% de la jujeña, en este caso con una pauta de concentración que se acerca mucho más a los primeros que al resto de los argentinos. En otros destinos pueden identificarse pautas divergentes de inserción en la agricultura entre ambos grupos, con el desarrollo de trayectorias de capitalización como las estudiadas inicialmente por Roberto Benencia para los cinturones hortícolas de diversas regiones argentinas, y que desde mediados de la década del noventa se verifican en algunas zonas hortícolas de Jujuy.

Las mujeres bolivianas en el país trabajan especialmente en el servicio doméstico, el comercio, la industria y la agricultura en ese orden; con la excepción del servicio doméstico, tienen en esas ramas mucha más representación proporcional que las argentinas y las extranjeras de cualquier origen. Dentro de la provincia de Jujuy, las tres principales actividades de las mujeres bolivianas son el pequeño comercio, el servicio doméstico y la agricultura, con más concentración que en el resto del país en el comercio y sobre todo la agricultura. El trabajo doméstico remunerado en hogares particulares es la principal actividad de las jujeñas fuera de su provincia y una importante, pero no prevaleciente, dentro de ella. Pero el reclutamiento para esta actividad es segmentado y continúa siendo alimentado predominantemente

por bolivianas y norteñas de las tierras altas o jóvenes descendientes de familias de ese origen. El proceso se distancia así de las tendencias en muchas ciudades latinoamericanas al predominio de jóvenes migrantes recientes y a la disminución de su peso entre las migrantes más antiguas y las residentes (Jelin 1976: 8).

Numerosos estudios han identificado pautas características de movilidad e inserción de población del interior provincial en el trabajo estacional en la agricultura y el servicio doméstico, así como en el pequeño comercio y la construcción (Reboratti 1986, Karasik 2010a, Bergesio 2009). Aunque los circuitos laborales se han complejizado junto con la crisis del campo y los cambios en la estructura económica provincial, aún es notable la reproducción transgeneracional de posiciones sociolaborales, especialmente en la inserción en la agricultura y el servicio doméstico, que refuerza su apariencia de mercados de trabajo étnicamente tipificados.

Muchos relatos de migrantes jujeños y bolivianos resultan no sólo estructural sino históricamente semejantes: cuándo y cómo salieron del pueblo por primera vez, qué trabajo hacían, dónde y bajo qué condiciones se realizaba, qué otros grupos trabajaban allí, cómo vivían, con quiénes trabajaban y convivían. Para determinados grupos, en ciertas localizaciones geográficas y períodos históricos, se observan "caminos de mano de obra" que delinean trayectorias colectivas, cambios y desplazamientos que son tanto sociales como geográficos. En este contexto se puede identificar lo que Bourdieu llamaría "trayectorias modales". El autor desarrolló esta noción para señalar las regularidades en el desplazamiento de individuos de diferentes grupos sociales en el espacio social, desde ciertas posiciones hacia otras, a través de un haz de trayectorias más o menos equiparables hacia posiciones sociales más o menos equivalentes. Aunque en otros aspectos nos distanciamos de su abordaje, recuperamos sus reflexiones sobre el efecto de trayectoria como el que permitiría el reconocimiento de orígenes sociales o geográficos comunes y de los "sutiles indicios" que exponen el efecto de condiciones de existencia anteriores, así como la identificación, dentro y fuera del grupo, de los "advenedizos".

El carácter colectivo de las trayectorias no sólo implica convergencias en trayectos y situaciones laborales y sociales de poblaciones con tradiciones específicas, sino formas de unificación de la experiencia de poblaciones puestas en movimiento por condiciones de descampesinización y/o pauperización. En otras investigaciones hemos explorado el papel de estas experiencias unificadoras en los procesos de formación de clase y etnicidad, en una perspectiva de aproximación a la clase como relación y como proceso (cfr. Thompson [1978] 1984, [1978] 1983, Woods 1983). Pero en la antropología y otras ciencias sociales se ha vuelto demasiado frecuente desestimar las consideraciones sobre relaciones y situaciones de clase en los procesos étnicos por ser sospechadas de "reduccionismo economicista". Sin

embargo, esa sospecha, en realidad, oscurece la comprensión de la estigmatización de poblaciones, que en cambio se enriquece al considerar su estructuración sobre procesos sociohistóricos de incorporación diferencial al Estado y al mercado, que están tramados sobre campos sociales articulados por la clase (Wolf 2001). Grimson observó, en efecto, el grado en que las corrientes principales de la antropología han desplazado la noción de clase de las investigaciones "tanto en sentido estructural como cultural e identificatorio" (Grimson 2009: 241). Para Claudia Fonseca (2005) esta tendencia de gran parte de la antropología a negar la clase como dimensión estructurante de la vida social expresa un tipo de paranoia que sólo ve a las condiciones objetivas de vida como trasfondo de la vida real de las personas y grupos.

Pensar en formaciones de clase no supone necesariamente un conglomerado social, ni "una identidad", tampoco una conciencia de clase madura; permite examinar situaciones comunes de clase y experiencias unificadoras en torno a las determinaciones objetivas y al campo articulado por ella. La restitución de las dimensiones estructurantes de la vida social y su abordaje multidimensional e histórico permiten comprender las sedimentaciones de experiencias y sentidos en relación con desarraigo y el trabajo en las que se ligan ciertas condiciones (rural, campesina, indígena, desposeída, extranjera) con nociones de ancestralidad que se han ido poniendo en juego en diferentes momentos. El carácter colectivo de las trayectorias de inserción e incluso de movilidad social según origen, explica el potencial metonímico en Jujuy de términos como zafrero, minero, vendedora callejera o empleada doméstica, o también de transportista o mayorista de verdura, que evocan el extremo norte colla y el occidente boliviano (Karasik 2011a). Trayectorias y experiencias constituyen una de las bases de los procesos de reconocimiento de clase, que ligan origen, camino y posición social junto con nociones de nacionalidad, cultura y derechos.

Cuerpos (de) trabajadores

Dadas las pautas históricas de poblamiento, mestizaje y formas de vida de los lugares de origen característicos, la constitución de trayectorias colectivas geográficamente acotadas en Jujuy ha venido poniendo en juego la convergencia laboral y social de pobladores con ciertos perfiles somáticos no-blancos (de origen colla, guaraní, de la zona andina y chaqueña de Bolivia, y criollos). Esas corporeidades están atravesadas por lo que Cecilia Salazar caracterizó como "los formatos sobrepuestos del colonialismo y el capitalismo" y ancladas en los procesos de formación de clase y etnicidad. En sus investigaciones sobre el tema en ciudades de Bolivia, Salazar menciona la "persistente calidad manual de la mayoría de los cuerpos emigrantes en la urbe, es decir su absorción en actividades de la construcción, artesanal o comercial en las que el manipuleo es la fuente

de la energía laboral" (Salazar de la Torre 2009: 102, 110). La absorción de los migrantes y trabajadores de ciertas ancestralidades no-blancas en actividades como la agricultura, la construcción, el pequeño comercio o el servicio doméstico reproduce tanto la segmentación laboral como su naturalización, y así una forma exacerbada de la alienación capitalista del trabajo (cfr. Kearney 1986, Pedreño Cánovas 2012).

Es innecesario extenderse sobre la evidente ligazón entre migraciones y desigualdades regionales y nacionales o sobre el carácter político que pueden asumir las representaciones y discursos sobre la población. Entre otras cosas, el término "cabecita negra" hablaba de la presencia fuera de lugar del "mestizo" y de "todas las sangres negadas" en el corazón mismo de la Buenos Aires de las clases medias y altas europeizadas. Ratier observaba el sesgo racial del mote clasista y antiperonista, que unificaba migrantes internos y población provinciana. Como sintetizó Rosana Guber, la expresión "cabecita negra" se popularizó "por arraigar en una confrontación típicamente argentina que retraduce en clase y raza lo que nacionalistas de variado signo calificaban de 'colonialismo interno', a través de la oposición entre la blanca ciudad-puerto y las morenas provincias" (Guber 2002: 365). La persistencia de este "sesgo racial" que se impone sobre los pobres de linaje no europeo ha llevado a algunos autores a hablar de "racialización de las relaciones de clase" en la Argentina junto con la simultánea negación de la segregación (Margulis 1998). Sin embargo, antes que hablar de "raza" –por la carga histórica y conceptual que porta la noción– parece más apropiado articular la corporalidad en términos de formaciones más complejas de clase y etnicidad. Cuando en Jujuy alguien usa el color de la piel para sugerir mejores o peores posiciones sociales –como cuando alguien manifiesta orgullo por ejemplo por tener una hija "más blancona"– se apoya en el borramiento de "la memoria del hecho social que dio lugar a esta etnificación de las diferencias sociales y los enclasamientos" (García Linera [2004] 2009: 285).

Aunque en Jujuy sea más común tener un abuelo boliviano, puneño o guaraní que uno español o italiano, las corporalidades hegemónicas en la provincia son las que sugieren antepasados europeos, y sobre todo las que no muestran huellas de antepasados no-blancos, como lo manifiesta ese gran ritual público de desvalorización de la estética andina que es la Fiesta Nacional de los Estudiantes en Jujuy, con sus reinas siempre blanconas y de ojos azules (cfr. Belli y Slavutsky 1994, Ficoseco 2007). En las corporalidades no hegemónicas se encuentran trazas del origen colla, guaraní, andino o chaqueño boliviano, criollo de diversas provincias y de todos los mestizajes que han constituido a las mayorías campesinas y trabajadoras de la región. De hecho, éstas son las más características de las clases subalternas y las dominantes de la población de Jujuy, pero siendo dominantes no son las legítimas.

En una sociedad atravesada históricamente por rasgos de colonialidad como la jujeña, la corporalidad es también un lugar de expresión y registro de la diferencia, de inscripción, exposición u ocultamiento de diferencias socio-étnicas, historias familiares e identidades sociales. Tiene una larga historia la institución de relatos e imágenes hegemónicas que atribuyen fealdad, primitivismo y falta de gracia a la corporalidad de los pobres de tradición no-europea en Jujuy. Pero la institución e incorporación de corporalidades legítimas (e ilegítimas) no se agota en las representaciones, los discursos o las imágenes, sino –como diría Bourdieu– "en los involucramientos concretos de los que el cuerpo es el objeto y el sujeto" (Martínez 2007: 224), que se enmarcan en formaciones sociohistóricas de corporalidad. Éstas remiten a las sedimentaciones de las experiencias de incorporación al trabajo y al Estado, de disciplinamiento del movimiento, la apariencia y el habla en el trabajo y la vida cotidiana, de la mirada dominante en las que se ponen en juego las huellas de las trayectorias y las marcas y prácticas corporales (Karasik 2010a).

El desempeño del trabajo doméstico remunerado en locaciones también domésticas y el entramado de género y etnicidad que atraviesa la relación de trabajo (Courtis Pacecca 2010, Goldsmith 2007) ha implicado dispositivos específicos de disciplinamiento, en particular sobre el cuerpo de las mujeres subalternas. En el primer caso, cabe señalar la frecuencia de la incorporación de mujeres muy jóvenes o niñas al trabajo doméstico "cama adentro", en la que los componentes serviles se han articulado sobre la extrema pobreza de las familias de origen y/o las relaciones de dependencia y dominio que las ligaban con las "patronas", los "doctores", el "administrador de la finca" en sus casas urbanas en las capitales de Jujuy y Salta. Muchos relatos de mujeres norteñas y bolivianas cuentan cómo su incorporación al trabajo doméstico tuvo lugar cuando siendo niñas o jóvenes fueron entregadas a "una maestra", la "esposa del dueño de la finca", a "unos doctores" para que "las vista" y "las haga estudiar" en la ciudad. Los testimonios mencionan con bastante frecuencia los altos niveles de explotación laboral y muchas veces relaciones de violencia física y simbólica, y en ocasiones, también abuso sexual. Trabajo duro y cuerpo objetualizado, junto con el control de la circulación dentro y fuera de la casa, normas de "higiene" y arreglo personal forman parte de un linaje de prácticas sobre la corporalidad de las mujeres subalternas en las relaciones de "servicio" que se constituyen en un engranaje de los dispositivos de desigualdad étnica y social (Rivera Cusicanqui 2008: 7). Su relativa "normalidad" en estas tierras hasta tiempos recientes habla por sí misma. Sin que hayan desaparecido, en la actualidad son prácticas residuales y resistidas por estas trabajadoras en Jujuy, pero forman parte de las memorias colectivas de las mujeres collas y bolivianas, especialmente por la reproducción transgeneracional de estas posiciones (cfr. Karasik 2011b).

Federico Fernández exploró en esta línea la noción nativa de "cuerpos duros" aplicada al cuerpo de los norteños. Esta noción marca los cuerpos de los

campesinos y los migrantes como cuerpos formados por y para el trabajo corporal, con notoria soportabilidad para el trabajo duro. Para Fernández esta "formación sociohistórica de corporalidad" se arraiga en los procesos de trabajo y el consecuente disciplinamiento corporal, en su caso de hombres de Valle Grande, a lo largo de una vida laboral en los ingenios del norte (Fernández 2011: 270 y ss.).

Por eso los migrantes de Valle Grande, dice Fernández, saben que "venir del norte" puede ayudarlos a conseguir ciertos trabajos que suponen gran exposición corporal, leída por los reclutadores de peones a través de los indicios del lugar de origen, los rasgos fenotípicos y los movimientos corporales (Fernández 2011: 282). Debido a esto, y porque son menos exigentes con las condiciones de trabajo, en la fruticultura del Alto Valle del Río Negro los trabajadores "del norte" (como llaman allí a los del noroeste argentino) prácticamente han reemplazado a los chilenos (Trpin 2008). Son éstas las razones por las que todavía se ven en diarios y carteles en Jujuy avisos que piden "chica del norte" para trabajos domésticos y no resulta escandaloso. O, allí y en todas partes de la Argentina, se afirma abiertamente la prefierencia por los trabajadores bolivianos porque son "más duros y más trabajadores".

En la estructuración de clase y etnicidad regional la estética hegemónica se estructura en torno a la mayor legitimidad de la blancura y en ese marco en Jujuy todos saben qué tipo de chica puede ser Reina de los Estudiantes y quiénes se consideran "lindas" o "feas". Pero eso no significa que sean esos los únicos patrones que definen las reglas de la atracción erótica y la elección de pareja, especialmente entre los sectores subalternos. Es posible pensar –parafraseando a Garriga Zucal (2005)– en corporalidades alternativas, que sin ser hegemónicas tienen dominancia en determinados contextos y sectores sociales. De hecho, en los bailes populares –lugares de encuentro social y erótico por excelencia– la danza y el encuentro corporal puede ser uno de los vehículos de afirmación de estas corporalidades no hegemónicas, y que podrían resultar prácticas contraexpropiatorias. Son esas corporalidades las que se afirman entre los campesinos de Jujuy, los trabajadores agrícolas e industriales, las vendedoras callejeras, los trabajadores de la construcción, los desocupados, y en general, los miembros de las organizaciones sociales en los territorios, las rutas y las calles de Jujuy.

Reflexiones finales

Abordar las posiciones en el mercado de trabajo en términos de trayectorias diferenciales según origen cobra sentido a la luz de nuestro conocimiento de los procesos históricos de formación de las clases trabajadoras en Jujuy y de la

continuidad de ciertos territorios como proveedores de trabajadores. También permite considerar la confluencia de los contingentes mayoritarios de la inmigración boliviana con amplios sectores de población nativa, que inscribe objetivamente a los bolivianos y sus descendientes entre los sectores subalternos de Jujuy no sólo por las posiciones en el campo de relaciones actuales, sino por la transformación de su condición en el marco de ciertas trayectorias.

Tal como fueron analizados, los desplazamientos colectivos desde ciertas localizaciones geográficas y sociales permiten considerar procesos de convergencia de poblaciones en determinadas trayectorias, así como formas de enclasamiento social características de la región que etnifican las diferencias de clase y consagran las diferencias culturales como pautas de diferenciación fundamentales. Esas trayectorias deben considerarse como parte integrante de los procesos de formación de las clases subalternas en Jujuy y constituyen una de las fuentes de reconocimiento colectivo, en tanto las relaciones y posiciones sociales actuales resultan puntos de llegada de trayectorias que comenzaron muchas veces en el marco de relaciones con el mundo campesino o minero, y en general, con el campo y con formas de vida social y cultural específicas, sea en la Argentina o en Bolivia.

La segmentación laboral y el conjunto de desplazamientos ligados a la pobreza en Jujuy se asocian con marcas ancladas en la corporeidad que articulan orígenes sociogeográficos y formas culturales, trayectorias y posiciones de clase. Segato hablaría de "signo racial" en relación a algunas de esas marcas, no en el sentido de raza usual, sino como indicio o "trazo de una historia en el sujeto, que le marca una posición y señala en él la herencia de una desposesión […], la huella de su subordinación histórica" (Segato 2007: 23, 2010: 26).

La puesta en foco del trabajo rural y el servicio doméstico como actividades "características de migrantes" de Bolivia y del extremo norte permite una aproximación procesual a la relación entre migraciones, trabajo y corporalidad en los procesos de formación de clase y etnicidad en Jujuy. La reinscripción de las migraciones bolivianas en estos procesos permite también poner en cuestión las epistemologías de la extranjerización (Karasik 2011a) de las visiones dominantes locales y de algunos estudios académicos. La marcación unidimensional de los bolivianos como extranjeros distorsiona su presencia efectiva en la sociedad, al tiempo que extranjeriza a una población diferente a la metropolitana argentina, en este caso, la jujeña.

Referencias citadas

Anderson, B. y J. Zinsser. [1988] 1991. *Historia de las mujeres. Una historia propia*, vol. 2, Barcelona: Crítica.

Argentina, INDEC. 2011. Censo Nacional de Población y Vivienda 2010, 2 tomos, resultados definitivos, Serie B, nº 2 en http://www.indec.gov.ar

_____. 2001. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. En: http://www.indec.gov.ar

Belli, E. y R. Slavutsky. 1994. "Flores, reinas y carrozas. Reflexiones sobre la identidad en San Salvador de Jujuy", en Karasik, G. (compil.), *Cultura e identidad en el noroeste argentino*. Buenos Aires: CEAL.

Bendini, M., M. Radonich y N. Steimbreger. 2012. "Historia de la vulnerabilidad social de los 'golondrinas' en la cuenca frutícola del Río Negro". En: M. Bendini *et al.* (coords.), *Trabajo rural y travesías migratorias*. pp. 69-95. Neuquén: Editorial Educo, Universidad Nacional del Comahue.

Bendini, M. *et al*. (coords.). 2012. *Trabajo rural y travesías migratorias*. Neuquén: Educo, Universidad Nacional del Comahue.

Bergesio, L. 2009. *"Ganarse la vida". Trabajadores cuenta propia del sector familiar en la estructura económica de San Salvador de Jujuy*, Fundandes-UNJu, San Salvador de Jujuy.

Bourdieu, P. [1979] 1988. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Cerrutti, M. 2009. *Diagnóstico de las poblaciones de inmigrantes en la Argentina*. Serie de Documentos de la Dirección Nacional de Población, Ministe rio del Interior/OIM, Buenos Aires.

Corbacho, M. y R. Adet. 2002. *La historia contada por sus protagonistas. Salta, primeras décadas del siglo XX*. Salta: Maktur.

Courtis, C. y M. Pacecca. 2010. Género y trayectoria migratoria: mujeres migrantes y trabajo doméstico en el Área Metropolitana de Buenos Aires. *Papeles de población*. 16 (63).

Díaz, E. (coord.). 2010. *Informe: Situación del trabajo en casas particulares. Hacia el reconocimiento de los derechos laborales*. Buenos Aires: CEMyT.

Fernández, F. 2011. "Entramados. El fútbol y las identidades sociales en los valles orientales de Jujuy", Tesis de Doctorado inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Ficoseco, V. 2007. "La construcción de la imagen de la mujer en la prensa gráfica de Jujuy durante Fiesta Nacional de los Estudiantes", Tesis de Licenciatura inédita, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

Fonseca, C. 2005. La Clase y su recusación etnográfica. *Etnografías Contemporáneas*. 1 (1).

García Linera, A. [2004] 2009. "Autonomía indígena y estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática

y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias". En: A. García Linera (Antología), *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Garriga Zucal, J. 2005. Lomo de macho. Cuerpo, masculinidad y violencia de un grupo de simpatizantes del fútbol. *Cuadernos de Antropología Social*. (22).

Gaudemar, J. 1981. *La movilización general*. Madrid: La Piqueta.

Goldsmith, M. 2007. Disputando fronteras: la movilización de las trabajadoras del hogar en América Latina. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* (14).

Grimson, A. 2006. "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina". En: A. Grimson y E. Jelin, *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.

Guber, R. 2002. "El 'cabecita negra' o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina". En: S. Visacovsky y R. Guber (compils.), *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*, Buenos Aires: Antropofagia.

Karasik, G. 2011a. "Sobre-etnización y epistemologías de la extranjerización. Reflexiones a partir del caso de Jujuy como contexto de migraciones bolivianas (tempranas) en la Argentina". En: Pizarro, C. (ed.), *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate*. Buenos Aires: Red IAMIC-ANPCyT/CICCUS.

_____. 2011b. "Trabajo estacional y servicio doméstico. Migraciones, trabajo y cuerpo en Jujuy", ponencia presentada en las X Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, San Salvador de Jujuy.

_____. 2010a. "Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy". En: G. Gordillo, y S. Hirsch (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: FLACSO-La Crujía.

_____. 2010b. "Marcas bolivianas y jujeñas en la cultura. Reflexiones sobre la presencia boliviana en Jujuy". En: *Actas de la XXIV Reunión Anual de Etnografía,* La Paz: MUSEF.

_____. 2005. "Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación de la conciencia colectiva en Jujuy, 1970-2003", Tesis de Doctorado inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Karasik, G. y R. Benencia. 2000. Apuntes sobre la migración fronteriza: Trabajadores bolivianos en Jujuy. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* (40-41).

Kearney, M. 1986. From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development. *Annual Review of Anthropology*. (15).

Margulis, M. 1998. "La racialización de las relaciones de clase". En: M. Margulis *et al., La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Buenos Aires: Biblos.

Marshall, A. y D. Orlansky. 1982. La inmigración de fuerza de trabajo de países limítrofes en la Argentina. Heterogeneidad de tipos, composición y localización regional. *Migración y Desarrollo* (6).

Meillassoux, C. [1975] 1984. *Mujeres, graneros y capitales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social. 2005. *Situación laboral del servicio doméstico en la Argentin*a. Buenos Aires: Subsecretaría de Programación Técnica y Estudios Laborales.

Pedreño Cánovas, A. 2012. "Convergencias globales: apuntes para una sociología del trabajo de la nueva condición jornalera en las agriculturas intensivas". En: Bendini, M., M. Radonich, N. Steimbreger y P. Tsakoumagkos (coords.), *Trabajo rural y travesías migratorias*. Neuquén: Educo, Universidad Nacional del Comahue.

Quijano, A. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. 6 (2).

Rau, V. 2012. *Cosechando yerba mate. Estructuras sociales de un mercado laboral agrario en Misiones*. Buenos Aires: CICCUS.

Reboratti, C. 1986. "Migración y trabajo estacional en la Argentina". En: Reboratti, C. (compil.), *Se fue a volver... Seminario sobre migraciones temporales en América Latina*. México: PISPAL-CIUDAD-CENEP- El Colegio de México.

Rivera Cusicanqui, S. 2008. "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy". Mimeo, Carrera de Sociología, UMSA, La Paz.

Sala, G. 2001. "Inserción laboral precaria de los migrantes limítrofes en Jujuy". En: *V Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*. Buenos Aires.

_____. 2000. Mano de obra boliviana en el tabaco y la caña en Jujuy. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. CELMA. 15 (45).

Salazar de la Torre, C. 2009. Ciudadanización y diferenciación social. Indígenas en Bolivia a través de las metáforas corporales de los andinos. *Cultura y representaciones sociales*. 3 (6).

Scribano, A. 2008. Fantasmas y fantasías sociales. Notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. 2 (2).

Segato, R. 2010. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. 2 (3): 11-45.

_____. 2007. "Raza es signo". En: R. Segato, *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Thompson, E. P. [1978]1984. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.

_____. [1978] 1984. "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?", En: E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.

Trpin, V. 2008. La jerarquización actual del mercado de trabajo frutícola: chilenos y 'norteños' en el Alto Valle de Río Negro. *Trabajo y sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*. 11 (10).

Velázquez, G. A. y S. Gómez Lende. 2004. Dinámica migratoria: coyuntura y estructura en la Argentina de fines del XX. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. (9).

Wallerstein, I. 1979. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI.

Wolf, E. 2001. "Incorporation and Identity in the Making of the Modern World". En E. Wolf, *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Woods, E. M. [1982] 1983. El concepto de clase en E. P. Thompson. *Cuadernos políticos*. (36).

Nacidos, criados, llegados: relaciones de clase y geometrías socioespaciales en la migración neorrural de la Argentina contemporánea[1]

Julieta Quirós[2]

Como antropóloga e investigadora, llevo algunos años experimentando un ejercicio heterodoxo de la profesión: practico una antropología "at home" que no es, sin embargo, lo que mis colegas usualmente llaman una antropología del "nosotros" o una antropología de "alteridad mínima" (Peirano 1998). Como muchos antropólogos que trabajan en su propia sociedad, tengo un exceso de proximidad para con mi campo etnográfico, pero en mi caso esa cercanía no es estrictamente social o cultural, sino más bien espacial: las contingencias que suceden en los alrededores de mi espacio doméstico –como la tensa situación de mi vecino palmeándome a la puerta para advertirme que "acomode" a mis perros porque "otra vez" anduvieron en la sierra toreando a sus

1 Publicación original: Quirós, Julieta. 2019. Nacidos, criados, llegados: relaciones de clase y geometrías socioespaciales en la migración neorrural de la Argentina contemporánea. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 28 (2): 271-287. Agradecemos a *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* su autorización a republicar este artículo.

Este texto busca ejercitar la articulación entre investigación e intervención antropológicas. Se trata de un trabajo elaborado desde una apuesta epistemológica y política: los antropólogos podemos y tenemos que movilizar enérgicamente la capacidad y potencialidad de nuestro conocimiento para participar en la polis, para identificar y leer los problemas de la vida social, como así también para producir herramientas de intervención en esos problemas. Con ese espíritu, este texto busca exponer al análisis e incluir en agenda una serie de relaciones y efectos de desigualdad invisibilizados en un proceso social y político particular, la migración contemporánea de clases medias urbanas a los interiores de la Argentina, proceso del cual la misma autora participa en su doble condición de etnógrafa y actora. Quirós inicia, así, una de las problematizaciones más novedosas de la antropología social argentina, después de haber transitado, de manera creativa e innovadora el campo de los llamados "movimientos sociales", el "movimiento piquetero" y la política de los sectores populares en torno a los años 2000 (Cruzando la Sarmiento, 2006, y El por qué de los que van, 2011, 2do premio en la categoría "Ensayo Antropológico" del Ministerio de Cultura de la Nación Argentina, 2014). Complementar con secciones 7 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi), 8 (S. Visacovsky), 11 (A. Gravano) y 12 (G. Noel).

2 Investigadora Adjunta del CONICET en el Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR).

terneros– pueden convertirse, virtualmente, en parte de "mi campo". Situaciones como esta forman parte de mi cotidianeidad ordinaria, y sin embargo son extrañas a mi biografía y a mi historia social.

Como la mayoría de mis colegas antropólogos viajo bastante, pero esos viajes no suelen ser "a campo" sino al mundo que me es propio y familiar, "la academia", un universo multi-situado cuyo principal epicentro es (en mi caso) la ciudad capital de la provincia de Córdoba, Argentina. A esa ciudad, de la que me separan unos 150 km, viajo periódicamente a dar clases, reunirme con alumnos, tesistas e investigadores, hacer trámites y compras. Cada vez que vuelvo a casa vuelvo "al campo" –y potencialmente "a campo"–: un conjunto de pequeñas localidades rurales situadas al pie de las Sierras Grandes, uno de los tres principales cordones montañosos que componen una amplia región conocida como Sierras de Córdoba. Esas localidades se emplazan en uno de los valles de monte chaqueño que, por la geografía accidentada, logró resguardarse –y en algunas áreas reponerse– de las talas masivas de algarrobo y quebracho que en los siglos XIX y XX abastecieron el sistema ferroviario argentino y sus sueños de progreso. La supervivencia parcial de este paisaje autóctono –que hoy representa una fracción del exiguo 4% de bosque nativo que queda en toda la provincia de Córdoba– le valió a esta zona, desde los años cuarenta del siglo XX en adelante, el destino de refugio y "lugar turístico" –y seis décadas más tarde, el estatus de área bajo preservación en el marco de la sanción de la ley Nro. 9814 de Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos de la Provincia.

No es casual que mi primera visita a esta región haya sido en calidad de turista: como buenos ejemplares de la pequeño burguesía porteña, en los años ochenta mis padres alternaban la intensidad del veraneo en la emblemática costa atlántica bonaerense con el sosiego de las sierras cordobesas. Mis hermanos y yo fuimos aprendiendo a apreciar los signos de ese entorno tan agreste como domesticado: viejas hosterías con pirca de piedra, patios atravesados por acequias y canales de riego, mate con yuyos, caminatas arroyo arriba y los alegóricos paseos en burro. La última vez que fuimos yo tenía 10 años. Volví 20 años después, en 2008, también desde Buenos Aires, pero ya no en tren, sino en auto; ya no con mis padres y hermanos sino con mi marido; ya no como turista sino con intenciones más serias: comprar un terreno a donde "irnos a vivir".

Relato este trayecto personal precisamente porque no lo es: mi itinerario puede leerse como botón de muestra de un conjunto de procesos migratorios y movimientos socio-espaciales de la Argentina contemporánea sobre los que propongo reflexionar en estas páginas. En Mollar Viejo –pseudónimo que doy, cuando escribo, a la localidad serrana de 3000 habitantes en la que nos radicamos con mi marido y mi hijo hace cosa de seis años–, no somos los únicos forasteros. Pertenecemos a una clase de personas a la que los nacidos y criados de la región

nos llaman los de afuera, a veces los venidos o llegados, otras simplemente los porteños; en ámbitos de intimidad social se nos reserva un mote jocoso: los de afuera somos, básicamente, jipis. Y –como bien observa el poblador nativo, no sin cierta preocupación–, somos cada vez más.

En las serranías de Córdoba –como así también en otros interiores de la Argentina–, los llamados jipis damos nombre y vida a un peculiar movimiento migratorio que, en la última década, ha ganado peso específico y visibilidad socio-espacial. Se trata de gente que deja la gran ciudad, su lugar de origen, para radicarse en los interiores rurales: un movimiento que bien podría encuadrarse en lo que las ciencias sociales europeas y norteamericanas denominaron "migración de amenidad" (Moss 2006), o tal vez más exactamente en lo que en la década del ochenta geógrafos y sociólogos rurales propusieron llamar "neo-ruralismo" (Chevalier 1981, Nogué 1988).

La migración neo-rural invierte el itinerario campo-ciudad de la migración típicamente "moderna" no solo en lo que refiere a su trayecto geográfico sino también, como señala Nogué (1988: 146), a la valoración que (re)asigna a cada uno de esos espacios. Podríamos decirlo así: el neo-rural no busca progreso –se saturó de sus secuelas o de buscarlo sin éxito–, sino más bien regreso –regresar a las formas "de antes", a los modos en que sus abuelos o bisabuelos supieron vivir–; el neo-rural no migra buscando mejores oportunidades económicas, ni arrastrado por ofertas o demandas del tejido productivo, sino que lo hace buscando un tipo de "calidad de vida" que la ciudad no ofrece o dejó de ofrecerle: una vida más simple, más tranquila y con más naturaleza. Estamos hablando, en suma, de gente que depone el mentado derecho a la ciudad para reivindicar, en cambio, un derecho al campo (que no tuvo).

En Europa y Norteamérica, las raíces y primeras expresiones de este desplazamiento se encuentran en los movimientos libertarios y contraculturales de la década del sesenta y setenta: jóvenes de clase media urbana que, en el seno del movimiento hippie, hicieron del "retorno al campo" la condición y posibilidad para concretar una vida en "comunidad" (cfr. Nogué 1988: 150 y ss). En Latinoamérica, de hecho, las primeras experiencias neo-rurales fueron protagonizadas por la juventud hippie durante los años setenta y parte de los ochenta también, bajo diversas iniciativas de convivencia comunitaria. La migración neo-rural a la que estamos refiriendo en estas páginas data de un período más reciente y es, en buena medida, heredera de esas experiencias fundacionales –de allí que hoy las comunidades receptoras llamen jipis a sus nuevos vecinos venidos de la urbe. Sin embargo, esa genealogía guarda sus propias rupturas: en primer lugar, el neo-ruralismo contemporáneo muestra una composición socio-cultural y etaria notablemente más diversificada y heterogénea –como también cuantitativamente más amplia– que la de su predecesor hippie; en segundo lugar, si bien los ideales comunitarios

forman parte del horizonte de prácticas y valores de la población neo-rural actual, su modalidad típica de radicación no es la "comunidad" sino la unidad doméstica de núcleo familiar (burgués, agregaría críticamente el hippie). De aquí que sea particularmente útil mantener el neologismo jipi: además de hacer lugar a la pronunciación vernácula del término, nos recuerda que estamos hablando de una población tan emparentada como generacional y socialmente distinta a la de su homónimo hippie.

Hasta donde nuestros relevamientos indican, aun no contamos en la región latinoamericana con datos cuantitativos que nos permitan estimar la magnitud del fenómeno reo-rural actual. Sin embargo, en lo que al caso argentino refiere, nuestros estudios en Córdoba y un conjunto reciente de investigaciones de caso me han llevado a proponer que, a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI (y marcadamente durante la segunda década), "irse a vivir al interior" ha pasado a integrar el horizonte de proyectos y posibilidades de vida de las clases medias urbanas y suburbanas argentinas, instituyéndose en una modalidad sui generis de migración interna (Quirós 2014).

Los estudios rurales latinoamericanos (Ratier 2002, 2003, Giuliani 1990, Pérez 2001) analizan al neo-ruralismo reciente como parte de los procesos de configuración de "nuevas ruralidades" y nuevas relaciones urbano-rural en la región. Recuperando estos señalamientos, en estas páginas propongo una clave analítica específica: articulando la perspectiva relacional de la antropología política con un conjunto de aportes de la geografía crítica contemporánea, propondré que el neo-ruralismo merece ser interrogado, también, como proceso de (re)inscripción espacial de relaciones de clase históricamente configuradas. Para ser más precisos: valiéndome de las preguntas y debates recientes en torno al problema de la justicia espacial, argumentaré, a modo de hipótesis, que el movimiento neo-rural no solo comporta transformaciones en la "ruralidad" (o en sus porosidades e imbricaciones con la "urbanidad"), sino que también aloja y re-dispone en cada espacio social local –y sigo aquí a D. Harvey (2007)– una trama de relaciones de desigualdad históricamente territorializada en centros y periferias, o lo que D. Massey (1999) llamaría una "geometría de poder".

Estas páginas cartografían algunos contornos de esa geometría desde un estudio etnográficamente situado. En ese camino argumentan a favor de la necesidad, tanto epistemológica como política, de diseñar una agenda de investigación capaz de interrogar la migración neo-rural contemporánea en clave geo-política o de justicia espacial. Movilizamos aquí la noción de justicia espacial como "herramienta de indagación" (Salamanca *et al.* 2016) a través de la cual identificar y problematizar los modos en que el movimiento neo-rural, en tanto proceso de producción social del espacio, puede habilitar y des-habilitar, albergar y combatir, la (re)conformación de diversas formas y relaciones de desigualdad, o lo que E.

Soja (2010, véase también 2016) caracteriza como "geografías injustas", es decir, geografías que expresan, reproducen y/o propician condiciones de inequidad en la distribución de recursos socialmente valorados, como también en las oportunidades de usufructuarlos.

Los que vienen: una aproximación de clase(s)

Posicionar la migración neo-rural en un espacio social de diferencias y asimetrías constituye el primer movimiento analítico de la reflexión geo-política que propongo en estas páginas. Vale decir que caracterizar la composición del neo-ruralismo contemporáneo como de "clase media" (para el caso brasilero, véase Giuliani 1990), implica asignar a dicho movimiento una unidad que, para la estructura social argentina, es necesariamente porosa y heterogénea: de allí que sea prácticamente obligatorio hablar de clases medias en plural (Visacovsky 2010).

Si acercamos la lupa al caso del neo-ruralismo cordobés y nos preguntamos quiénes son, socialmente hablando, los que llegan, deberíamos responder entonces que a las localidades serranas de Córdoba llegan tanto profesionales, licenciados y artistas como comerciantes, trabajadores manuales y artesanos; deberíamos decir, además, que llegan los de corte más conservador (el migrante que puede precisar el episodio de violencia urbana o inseguridad que lo habría decidido a irse; o el que suele sintetizar los beneficios de su nuevo lugar de residencia en experiencias como "poder dejar el auto con la llave puesta" o "andar sin miedo"), y llegan también los de corte más progresista, en sus versiones izquierdista, anarquista, ecologista y/o new age (el migrante que pondera la opción por una vida libre de conservantes, consumo y consumismo). Están los que dan continuidad a sus ocupaciones de origen y los que, en cambio, las abandonan incursionando de lleno en faenas rurales –por lo general orgánicas o agroecológicas–; están también quienes descubren o profundizan nuevas vocaciones vinculadas a terapias y paradigmas espirituales alternativos: yoga, budismo, metafísica, medicinas ancestrales y chamánicas ; están los emprendedores capitalizados que se aventuran en una pequeña o mediana inversión productiva (huerta, frutales, ganado, aves de corral), gastronómica (un restaurante), o turística (una casita o complejo de cabañas para alquiler en temporada); están los artesanos que siguen un circuito semanal de ferias de la zona; y mayormente están los que hacen un poco de todo esto, componiendo una multifacética pluri-actividad que –siguiendo las categorías de la sociología rural contemporánea– podemos caracterizar de rurbana.

Aquello que mirado de cerca se presenta como un crisol de diversidad, desde una perspectiva más estructural constituye, no obstante, una población evidentemente homogénea en lo que respecta a sus orígenes, estilos de vida, y fundamentalmente a sus capitales económicos y culturales. El migrante neo-rural expresa esta

extracción común en prácticas cotidianas de identificación, agrupamiento y pertenencia a un nosotros. El nacido y criado, como suele auto-denominarse el poblador autóctono, también percibe con claridad la homogeneidad de sus nuevos vecinos. Doña Framinia, nacida y criada hace 60 años en la localidad de Mollar Viejo, lo sintetiza en una frase incontestable: "Los que vienen", dice, "son gente estudiada y platuda". Yo suelo completar esta sabia observación sociológica con una imagen embarazosa para nuestra narrativa social: la migración neo-rural pertenece a una malla permeable y escurridiza de clases medias –medias altas y chetas, medias medias, medias plebeyas y laburantes; medias metropolitanas, suburbanas, y provincianas–, pero es decisivamente blanca. En el paisaje cordobés cualquier reunión jipi puede distinguirse a lo lejos: ropas llamativamente coloridas, y mucho niño rubio junto.

La operación de posicionar la migración neo-rural en estos términos tiene una dosis de provocación: ocurre que la clase (social) no constituye una variable que sintonice del todo bien con el auto-relato del neo-ruralismo en tanto proyecto biográfico. Un relato que, a pesar de tener por principal protagonista al ego (personal, matrimonial y/o familiar), abreva en ideales y aspiraciones de comunidad, es decir, de constituir una sociedad de pequeña escala y virtualmente de iguales. Por esta y otras razones, las posiciones de clase constituyen, más bien, lo que los bourdesianos llamarían una de las dimensiones socialmente "no-reconocidas" del movimiento neo-rural. Mientras tanto, es esta misma dimensión aquello que la sociedad receptora no tiene inconveniente en reconocer y desnudar: si la honestidad de la sentencia de Doña Framinia –"gente estudiada y platuda"– puede resultar violenta a los oídos del neo-rural es porque transforma, en una suerte de acto de spoiling, un mero encuentro de alteridad en una relación de subalternidad. Con su diagnóstico Framinia no solo señala la propiedad de –y la asociación entre– capitales escolares y económicos, sino que también expone una historia social de desigual distribución espacial de esos capitales, es decir, una geometría de poder entre la ciudad (los que vienen) y el interior (los de acá).

La dinámica cotidiana de las percepciones, interacciones y vínculos entre nacidos y criados y venidos o llegados nos ofrece un interesante laboratorio para interrogar los modos en que estas condiciones socio-históricas se inscriben y producen efectos –"efectos de lugar", diríamos con Bourdieu (2010)– en la (re)configuración del espacio social local. Veamos.

Autoctonía y forastería: relaciones de posesión y desposesión espacialmente inscriptas

Comienzo por una hipótesis operativa o constatación parcial: las relaciones de alteridad entre nativos y llegados transcurren en una armonía manifiesta, lo que

quiere decir también, en una tensión subterránea o latente. Uno de los síntomas en que esa tensión se deja divisar atañe a la asignación y negociación de lo que, recientemente, un interesante trabajo del antropólogo Gabriel Noel (2014) me invitó a entender en términos de relaciones de autoctonía y foraneidad.

Un rasgo característico en la interacción ordinaria entre la población neo-rural consiste en una sutil pero insistente voluntad –acaso celeridad– del llegado por "hacerse" y "ser" de su nuevo lugar. La comunicación verbal es un buen campo para graficar esta característica: por lo general el neo-rural no se muestra interesado en hablar de su historia personal ni muestra curiosidad por saber de la de los demás; es proclive, en cambio, a establecer conversaciones en tiempo presente: las técnicas de bio-construcción con las que está levantando la casa, las formas de optimizar el rendimiento de la huerta, los modos de preparación de las hierbas medicinales del monte. Una atmósfera temporal que, a través de su repetición, parece afirmar(se): yo soy el de ahora, yo soy el de acá.

Recientemente mis registros de campo me reencontraron con una situación social que nos permite apreciar mejor el punto: se trata de una reunión vecinal que fuera convocada por las autoridades de un municipio a raíz de una problemática ambiental en la localidad; de las aproximadamente 40 personas que asistieron en esa oportunidad, 3 eran nativas del pueblo, mientras el resto estaba compuesto por migrantes radicados en esa y otras localidades colindantes. Quien coordinaba la reunión invitó a los asistentes a presentarse: el primer vecino en iniciar la rueda consignó nombre, apellido y lugar de procedencia ("Soy B.B., de Mollar Viejo", dijo); los que le siguieron adoptaron esta misma forma de presentación ("Soy C.C., de Los Surcos", "Mi nombre es D.D., soy de Manantial"); a su turno, un vecino se presentó de otro modo: "Mi nombre es E.E., soy de Buenos Aires y vivo en Los Surcos hace 2 años"; ninguno de los vecinos que le siguió adoptó esta modalidad de presentación.

La fórmula que dominó la escena –"soy de" (acá), en lugar de "vivo en" (este lugar)– comporta una operación de elipsis que hace ruido a los oídos del poblador nacido y criado; para él, esa manera de presentar las cosas está (leve pero crucialmente) desajustada, y probablemente sea esta la razón por la cual cultiva una sutil inclinación a poner en evidencia la foraneidad de sus nuevos vecinos –por ejemplo, a través de pequeños gestos o comentarios jocosos que desnudan la impericia o falta de saberes prácticos del venido en relación al entorno y la vida de campo. Frente a la premura de arraigo del llegado, el nativo parecería decir: Tranquilo, te falta mucho para ser de acá.

Dicho de otro modo: mientras unos son impulsados por cierto afán de igualación (vivimos acá, ergo, somos lo mismo), los otros parecen insistir en la diferenciación. Volveré más adelante sobre la base e implicancias políticas de

esta operación; por el momento me interesa señalar que en su aspiración de igualación, el llegado moviliza dos repertorios universalizantes. Uno refiere al lenguaje de la ciudadanía: "Terminemos con esa separación de la gente de acá y la gente de afuera: qué importa de dónde venimos, acá somos todos vecinos, somos todos iguales", proclamaba con vehemencia un porteño en ocasión de una reunión vecinal; el otro repertorio refiere al peculiar modo de radicación del llegado, la propiedad. En su gran mayoría, la migración neo-rural es movida por un proyecto de establecimiento permanente que se materializa en el acto de compra de tierra. Por lo general el llegado viene con dinero para comprar y su primer período de estancia coindice con ese fundacional momento de la vida que es "construirse la casa". El préstamo y/o inquilinato es una condición minoritaria en la migración neo-rural: quien alquila suele estar o bien buscando terreno para comprar o bien edificando la casa a la que pronto irá a vivir. La radicación como propietario configura una relación particular con el lugar y su población: una relación que es de compromiso afectivo, de proyección y también de apropiación. El pasaje de visitante o inquilino a propietario implica (no solo objetiva sino también intersubjetivamente) la constitución de derechos. En tanto propietario el nuevo vecino establece relaciones con el Estado local en materia de impuestos, providencia de servicios públicos, y asuntos de la vida en común (uso del entorno y sus recursos, obra pública, ruidos molestos); quienes efectúan ante las instituciones públicas el cambio formal de domicilio adquieren, además, el derecho a votar en su nuevo lugar de residencia ("Mucho jipi en el padrón [electoral] esta vuelta", observaba en unas elecciones, con cierta preocupación, un concejal de municipio).

Nos interesa señalar que esta modalidad de radicación tiene efectos cruciales sobre la estructura y posibilidades de ocupación del territorio. Podríamos decirlo así: junto a las técnicas de bio-construcción y los nuevos paradigmas espirituales, los neo-rurales llevamos al campo cosas que no están en nuestros planes; el aumento de producción de residuos, la intensificación del consumo de recursos energéticos o la implantación de semáforos en los cruces de ruta son algunas de las más evidentes. Pero hay otras menos visibles –y más determinantes– sobre las que pretendemos llamar la atención aquí: desde la óptica de la justicia espacial, decimos que el neo-ruralismo apareja también, sin proponérselo, un proceso creciente de (re)valorización de la tierra que comporta, para buena parte de la población autóctona, efectos de desplazamiento y desposesión, o lo que E. Soja llamaría una re-distribución inequitativa de las condiciones y oportunidades de acceso a recursos socialmente significativos, empezando por el espacio mismo. El proceso es complejo y controversial. Veamos.

Las distintas áreas de las Sierras de Córdoba han atravesado, en los últimos 20 años, una notable intensificación de la actividad turística. Municipios históricamente turísticos han ampliado sus fronteras y localidades que estaban fuera del mapa

turístico hoy forman parte de él. Las consecuencias de este proceso son diversas e impactan diferencialmente en cada área serrana; no obstante, en términos globales podemos decir que, junto a los impactos en la composición del mercado de trabajo local (ampliación del sector de la construcción y servicios en relación a la pluriactividad agraria tradicional), probablemente la principal y más profunda consecuencia de la turistificación sea la ampliación y consolidación del mercado de tierras, con el consecuente incremento en la rentabilidad de la especulación inmobiliaria y financiera sobre el suelo. Tierras que hace tan solo una década "no valían nada", como dicen los pobladores locales, hoy se han convertido en un bien inmediatamente capitalizable.

Si bien no contamos todavía con un análisis cuantitativo global sobre la composición y transformación de la estructura fundiaria actual, los relevamientos preliminares que venimos desarrollando nos permiten conjeturar que el lugar relativo que cabe al neo-ruralismo en la expansión del mercado de tierras es evidentemente marginal en relación al impacto de la inversión inmobiliaria. Sobre todo si tenemos en cuenta que, a diferencia de ésta última, la escala neo-rural es por definición pequeña: el migrante compra superficie para uso doméstico-familiar, y cuando lo hace para emprendimientos turísticos o productivos adquiere unidades de minifundio –desde un lote periurbano hasta 1 a 5 hectáreas en área rural–.

Sin embargo, podemos decir que el neo-ruralismo viene jugando un rol crucial en tanto fuerza dinamizadora de dicho mercado, básicamente porque ha comportado la multiplicación y molecularización de interacciones de oferta, demanda, negociación y compra-venta de (fracciones de) tierra. Además de transformar una valorización meramente nominal de la tierra en una valorización "de hecho", este proceso ha tenido el efecto crucial de instituir, en el horizonte de posibilidades de la población nativa, la disposición a vender. Inclusive porque la escala de demanda del neo-rural resulta más atractiva y factible para el poblador nativo –que es en su mayoría propietario familiar de tipo minifundista–: mientras el inversor inmobiliario busca comprar grandes extensiones de tierra a precios bajos, el neo-rural demanda extensiones que permiten al poblador ir parcelando o loteando fracciones de campo en la medida de sus necesidades. Los signos de este proceso de venta "por goteo" o "al por menor" se materializan en el paisaje: junto a la aparición de carteles y locales de "inmobiliaria", cualquier visitante que recorra los caminos tierra adentro de las localidades serranas podrá encontrar letreros caseros de "vendo terreno", "vendo lote", "dueño directo".

Los efectos de este proceso son contradictorios. Por un lado, la venta de fracciones de tierra pasó a constituir uno de los medios a través de los cuales las familias nativas pueden acceder a comprar bienes de consumo durable o a concretar obras de infraestructura que implican mejoras en su calidad de vida inmediata: Don López vendió 2 hectáreas del campo familiar y se compró la camioneta 0km;

Marisa Aguirre pone en venta dos lotes para poder terminar, de una vez, la pieza de la nena mayor. Por otro lado, el costo de estas mejorías es un proceso objetivo de descapitalización y desposesión, cuyos efectos se ven en el mediano plazo: una vez que una familia se deshace de una tierra difícilmente podrá adquirir una extensión similar, y son pocas las veces en que una operación se reinvierte en un bien de capital equivalente. Asimismo, la venta de tierra impacta directamente en las posibilidades de ocupación del suelo para las nuevas generaciones: imposibilitados de comprar tierra a los precios del mercado, los jóvenes emancipados dependen de arreglos, intercambios o cesiones familiares que, si hasta entonces formaban parte de la costumbre tradicional, ahora se ven obstaculizados por el propio proceso de valorización de la tierra; hace una década un tío podía regalar media hectárea al sobrino que acaba de casarse; ahora sabe que ese gesto está sujeto a la vigilancia, aprobación y eventual reclamo de equivalencias por parte del resto de los miembros de la familia –incluso de aquellos que no viven en el lugar pero se saben con derechos sobre (una fracción de) el mismo.

Muchos vecinos son conscientes de los potenciales efectos de desposesión implicados en la venta de tierra y atraviesan las "oportunidades" con angustia y contradicción. Mi vecino Dardo, de 73 años, vive de su jubilación mínima; vuelta y media se ve en la situación de pedir ayuda económica a sus sobrinos porque no llega a fin de mes. Félix, primo hermano de Dardo y cercano en edad, está en una situación similar. La casa de la sierra en la que ambos se criaron y de la que son herederos está deshabitada hace una década. Han recibido ofertas, pero no han querido venderla. Ahora están repensando el asunto: "Estamos viviendo mal", me explica Dardo, como si necesitara justificarse. Sabe que deshacerse de la propiedad es una pérdida irrecuperable; los sobrinos –hijos de Félix y de otros hermanos– no quieren que vendan. "Con Félix los entendemos", reflexiona Dardo, "pero nuestro futuro es hoy, de acá a 10 años no estamos más".

El proceso de mercantilización de la tierra comporta, además, efectos de desplazamiento e inequidad en el acceso y uso de recursos socialmente significativos. En primer lugar, la disminución de la extensión de tierra disponible (tanto por ventas efectivas como por el aumento de la vigilancia de los herederos efectivos) implica que las cesiones o subdivisiones familiares se realizan sobre superficies ahora menores, lo cual redunda en un hacinamiento relativo de las unidades domésticas y estrecha sus posibilidades de autosuficiencia económica: menor extensión de tierra implica menos espacio para la cría de aves de corral y pastura del ganado (vaca, chancho, oveja, cabra), para plantación de alimento para los animales (un cuadro de maíz o de alfalfa), o para producción de hortaliza y cosecha de leña. Todos recursos que, en el marco de una estructura de agricultura familiar pluriactiva, complementan los ingresos de los pobladores y amortizan las inestabilidades del mercado de trabajo local.

En segundo lugar, las transformaciones que estamos señalando abonan o profundizan condiciones de desigualdad en las posibilidades de regularización y consolidación de la tenencia de la tierra. En las regiones serranas –y en la mayor parte del interior cordobés– la estructura de tenencia de la tierra se ha organizado históricamente sobre la base de títulos imperfectos de posesión. Los compradores urbanos –sobre todo inversores, pero nuevos vecinos también– han dinamizado los procesos de mensura, juicios de usucapión e inscripción catastral, en pos de consolidar dichos títulos en escrituras. Cada uno de estos procesos implica altos costos profesionales y burocráticos, como también la irrupción progresiva de un código docto, el de los papeles, cuya gramática suele violentar y/o atentar contra los criterios de justicia y justeza de arreglos, transacciones y cesiones de tierra históricamente efectuados de palabra entre los pobladores nativos. Son los forasteros quienes cuentan con los capitales económicos y culturales necesarios para lidiar exitosamente con dicho código, lo cual abona condiciones de un potencial o progresivo desplazamiento de la población autóctona.

Por último, la mercantilización de la tierra tiene efectos restrictivos sobre el acceso-a y usufructo-de ciertos espacios y bienes comunes de alto valor económico y social. Desde chico mi vecino Armando cortaba leña para el invierno en el montecito de atrás de su casa, que ahora se convirtió en propiedad privada (parte de mi propiedad). Armando supo rápidamente que ya no podría cortar leña de ese lugar, al menos no sin antes avisarme o "pedirme permiso", y de hecho así lo hacía. Sin embargo, cuando tenía que venir a mi casa por algún asunto, Armando no lo hacía por la calle pública que llevaba a mi tranquera, sino que cortaba camino atravesando ese tupido corredor de monte que, alambrado mediante, separaba el fondo de su propiedad de uno de los laterales de la mía. Como resultado, las apariciones de Armando me tomaban siempre por sorpresa. Por su temperamento, inicialmente tomé este gesto como un acto de prepotencia; su menosprecio a mis alusiones de incomodidad abonaron esa interpretación. Me llevó un tiempo relacionar ese comportamiento con otras experiencias, y en particular con la violencia provocada por mi alambrado: para Armando, cortar camino por el fondo era, en efecto, una manera de entrar a mi casa sin "pedir permiso"; un modo de mantener el itinerario que siempre había hecho hacia ese monte en el que antes cosechaba leña, y de afirmar, por intermedio de ese trayecto, que algo de eso aun así le pertenecía. Lo que yo leía como provocación era (en todo caso, o también) un conflicto socio-espacial y un acto de resistencia –e impugnación– a un acto de desposesión.

Lo autóctono natural y lo autóctono humano: la ecología política del monte nativo

Los procesos de posesión y desposesión señalados se articulan con otras modalidades de ocupación, apropiación y negociación del espacio local: modalidades que tienen que ver no tanto con los límites de la propiedad de cada quien, sino más bien con los usos y derechos sobre aquello que se considera no debería ser propiedad de nadie, en la medida que es o debería ser patrimonio de todos. Me refiero al monte serrano en tanto Naturaleza a ser preservada.

En las serranías de Córdoba, los jipis somos socialmente reconocidos como "ecologistas"; muchas de nuestras actitudes probablemente hacen justicia a la figura de "guardianes del paraíso" que Gabriel Noel (2011) propuso para caracterizar la fisonomía del migrante a las costas bonaerenses. Los neo miramos con disimulada suspicacia los loteos y nuevos movimientos de compra-venta; como quien no quiere la cosa vamos husmeando qué es lo que los nuevos venidos "vienen a hacer"; nos inquieta el porteño, rosarino o cordobés que viene con ideas de emprendimiento comercial y monitoreamos si va a desmontar y cuánto, si va a usar agua y cómo; movilizamos para ello mecanismos de control moleculares (el comentario, la acusación, el rumor) y molares (la apelación al municipio, la asamblea pública, la denuncia ambiental).

El nacido y criado aprecia positivamente el cuidado que su nuevo vecino tiene para con el entorno, pero no siempre comprende sus criterios: "Un complejo de siete cabañas con pileta: ¿cuál es el problema?", se pregunta. Ocurre que para la población nativa el valor históricamente en falta no ha sido la naturaleza sino el trabajo: su problema no ha sido la violencia urbana sino la violencia económica; y es por ello que, exceptuando casos groseros de "depredación", aquello que "da trabajo" es por definición bienvenido. Las voces hegemónicas del desarrollo aprovechan estas diferencias de experiencia histórica para incomunicarlas en (o) posiciones excluyentes y estereotipadas, y así dicen, o preservación (ambiental) o crecimiento (económico).

En el año 2016, el poder ejecutivo de la provincia de Córdoba, liderado desde hace dos décadas por el peronismo, (re)impulsó junto a sectores de la industria agro-ganadera un proyecto de reforma de la ley provincial de Ordenamiento Territorial de los Bosques Nativos vigente desde el año 2010. En nombre del "desarrollo productivo" de la región norte y noroeste de la provincia –ampliar la frontera ganadera y hacer de Córdoba "una gran fábrica de terneros", en palabras del entonces gobernador–, dicho proyecto implicaba un embate directo sobre la preservación de la exigua porción de bosque autóctono provincial hoy protegido (4% de la superficie total original): al re-categorizar las áreas como potencialmente "productivas", habilitaba la posibilidad de tornarlas objeto de desmonte legal.

Apenas anunciada, la iniciativa de reforma fue fuertemente resistida por una enérgica movilización social de amplios sectores del ambientalismo y del arco progresista de toda la provincia. Bajo la consigna de "Todos somos el monte y el monte no se toca", multitudinarias acciones de protesta se sucedieron en Córdoba capital, ciudades del interior y redes sociales a lo largo de 2016 y 2017, robusteciendo, como señala A. Koberwein (2018), el alcance público que la problemática del "monte nativo" había logrado seis años antes, en ocasión de la promulgación original de la ley.

Al ser parte fundamental del área boscosa actualmente protegida, las regiones serranas han tenido y tienen un lugar sumamente significativo en dichos procesos de resistencia y movilización. En lo que respecta a la participación de sus pobladores, es pertinente notar un clivaje de composición: en la mayor parte de las localidades serranas son los neo-rurales los actores visiblemente involucrados en el activismo ambiental; la población nacida y criada parece poco interpelada, y no es que la preservación del hábitat no sea asunto de su interés. ¿Qué ocurre entonces? La respuesta a esta pregunta es múltiple y compleja, empezando por el hecho de que, cuando nativos y llegados hablan de "monte", se refieren a cosas muy distintas, pues es distinta la relación vivida que cada uno de ellos he tenido y tiene con ese "lugar". Si bien escapa a los límites de este artículo abordar esa complejidad, a los fines que nos ocupan cabe referir a una de sus dimensiones: mi hipótesis es que el lugar minoritario que la población nativa ocupa en el activismo por la defensa del monte autóctono es expresión y correlato del lugar menor –en el sentido deleuziano del término– que las versiones dominantes del discurso ambientalista dan a esa población en tanto parte de ese entorno. Dicho de otro modo: en su versión hegemónica, el régimen discursivo del ambientalismo tiende a representar un monte que, en el límite, es naturaleza sin cultura (Carman 2011), en la medida que no incluye la perspectiva de la población nativa, y su modo de vida cotidiano y concreto –un modo de vida sui generis que no encaja enteramente en el imaginario de lo puramente "autóctono" o "campesino", y que más bien se caracteriza por hibridar creativamente, a la manera del bricoleur, actividades rurales y urbanas, labores de agricultura familiar con trabajo asalariado o changas en albañilería, trabajo agrario socialmente reconocido como "productivo" (siembra y ganadería) con trabajo agrario socialmente descalificado como "extractivo" (venta de leña o prestación de servicios de desmonte).

Así las cosas, ante la consigna "Todos somos el monte y el monte no se toca" el poblador nativo tiende a no sentirse parte de ese "todos", y a privilegiar la última de las dos proposiciones ("el monte no se toca"), la cual interpreta a la luz del bullicio de prescripciones y críticas que cotidiana y molecularmente llegan a sus oídos de boca de sus vecinos neo-rurales. Sin proponérselo, ese bullicio lanza una mirada enjuiciadora sobre el nacido y criado, al recalificar como prácticas predatorias actividades históricamente constitutivas de su

cotidiano, su historia y su identidad. El resultado es, por tanto, un esquema paradójico: el foráneo se instituye en la voz principal de la preservación de lo autóctono (natural), y el autóctono (humano) se siente forastero en una causa que, virtualmente, lo incluiría.

Llegado este punto, es importante introducir dos señalamientos. Por un lado, recordar que estas versiones ingenuas del discurso ambientalista son abonadas y popularizadas –lo que quiere decir, co-producidas– por los propios actores del desarrollismo económico, en pos de desacreditar la causa ambiental en sí. Por otro lado, señalar que lejos de ser la única gramática ambientalista, esta es, en todo caso, aquella que se ha tornado dominante por sobre otras voces que pugnan por hacerse oír. Organizaciones no gubernamentales como el Movimiento Campesino de Córdoba, y actores nucleados en agencias públicas que cotidianamente trabajan con las poblaciones de los territorios (dependencias forestales del Instituto Nacional de Tecnología Agraria, Sub-Secretaría de Agricultura Familiar), son algunos de los principales exponentes de un ambientalismo que busca incluir y preservar la (pluri)actividad de las poblaciones autóctonas.

Podemos pensar que estas voces todavía no conquistaron las localidades serranas a razón de su condición subalterna. Sin embargo, hay un elemento más que considero pertinente problematizar aquí, y que atañe menos al ambientalismo y más al neo-ruralismo. Me refiero a la peculiar manera en que la población neo-rural se (pre)dispone a conectar con su nuevo lugar de residencia. Inicié estas páginas hablando de la ansiedad que manifiesta el llegado hacerse de su nuevo lugar; entre otras cosas, esta premura se expresa en una búsqueda de relación intensa con el entorno natural, sus especies (las plantas autóctonas, los frutos del monte, las hierbas medicinales) y sus prácticas (siembra y cosecha, recolección, elaboración de alimentos y remedios naturales). Esto ocurre, en buena medida, porque el proyecto neo-rural es movido-por y auto-narrado-como una búsqueda de (re)conexión de las personas con la Naturaleza. Así, la hiper-valoración que el llegado cultiva sobre el monte nativo guarda una jerarquía no-dicha y no-reconocida entre lo autóctono natural y lo autóctono humano: el oído neo-rural tiene mayor pre-disposición a sintonizar con la frecuencia de los ambientalismos ingenuos porque él mismo es más sensible a los sonidos de la naturaleza que a los de la cultura. Desde luego, esto no quiere decir lo autóctono social o cultural no sea valorado por el llegado; ciertamente lo es, pero muchas veces desde una mirada selectiva que ennoblece ciertas prácticas y saberes (aquellos considerados ancestrales, aquellos que supone en vías de extinción y que, por tanto, debería rescatar), mientras ignora o rechaza otros.

Mis señalamientos apuntan, por tanto, a que advirtamos los efectos invisibles –e invisiblemente perjudiciales– implicados en la operación social de escindir y jerarquizar Naturaleza de Cultura –como también de escindir y jerarquizar

ciertas manifestaciones "culturales" de otras. Desde una perspectiva antropológica y política, propongo que para tornarse social y espacialmente más justo –esto es, más inclusivo y efectivo– el activismo por la preservación del monte nativo cordobés necesita simetrizar lo nativo natural y lo nativo humano, de manera de favorecer la participación e inclusión de las comunidades locales, y tornar así mayoritaria –y molecularmente esparcida– una voz hoy minoritaria.

Al ser protagonistas fundamentales de ese activismo y al (con)vivir territorialmente en esas comunidades, la población neo-rural tiene, en este sentido, la extraordinaria oportunidad –y la responsabilidad, en términos de Massey ([2006] 2012)– de propiciar ese desplazamiento, que debe ser tan discursivo como sensitivo.

Neoaluvión zoológico: migración, clase y desigualdad espacial en la historia social argentina

La migración neo-rural crece y la población nacida y criada se ve asaltada, por momentos, por una inevitable sensación de "invasión", con "sus cosas buenas y sus cosas malas", como me dijo un serrano una vez. Hace poco tiempo referí a esta percepción apelando a un paralelismo provocador: la migración neo-rural, dije, constituye nuestro "neoaluvión zoológico". Con esta expresión propuse reutilizar, a modo de neologismo, un viejo arpegio de la historia política argentina, el de "aluvión zoológico", que fuera popularizado en los años 40 del siglo XX por las elites metropolitanas para referir a las bases del movimiento peronista, es decir, a las masas de trabajadores (racialmente estigmatizados como "cabecitas negras") que, en el marco del primer proceso de industrialización del país, habían migrado desde el interior rural hacia las grandes urbes del país, fundamentalmente ciudad de Buenos Aires y sus suburbios. En su pronunciamiento original –y agradezco a Alejandro Grimson esta aclaración historiográfica– la expresión "aluvión zoológico" no refirió en rigor a los "cabecitas negras" sino a sus representantes –estrictamente fue la fórmula con la que un legislador descalificó en 1947 a sus opositores peronistas–; sin embargo, la misma rápidamente se popularizó, pasando a formar parte del léxico político argentino moderno y siendo movilizada no solo por las elites urbanas (para describir lo que vivían como la invasión de su ciudad), sino también por los propios peronistas (para poner en evidencia el sustrato racial en que, históricamente, se había fundado la reacción antiperonista).

Si propongo que la migración neo-rural puede condensarse en la figura de un neo-aluvión zoológico es porque esta metáfora resulta útil para interrogar las transformaciones de una relación tripartita contenida en el aluvión que podemos llamar "originario": me refiero a la imbricación entre procesos migratorios, relaciones de clase y desigualdades espaciales en la historia social argentina contemporánea. A estos tres elementos deberíamos agregar las relaciones de "raza": dimensión

tabuada, como señala Grimson (2016), en la (auto)representación argentina como sociedad de (meras) clases.

Neo-aluvión zoológico es, entonces, una invitación a elaborar una agenda de investigación interesada en explorar las continuidades y rupturas de esa imbricación en perspectiva histórica y en clave de justicia espacial. Me aventuro a concluir estas páginas esbozando algunos puntos de encuentro y desencuentro, continuidad y ruptura, que aluvión y neo-aluvión invitan a explorar, proyectando a través de ellos posibles y futuras direcciones de trabajo para esa agenda.

La primera y más evidente reside en el hecho de que el aluvión originario –esto es, la migración del interior a la ciudad inaugurada en la Argentina de los treinta y cuarenta pero desplegada a lo largo de todo el siglo XX y la actualidad– ha sido siempre una experiencia de mayorías plebeyas: una clase obrera nativa, "provinciana", "rudimentaria" y "sin educación", a los ojos de la cultura hegemónica representada por las elites metropolitanas. Mientras tanto, el nuevo aluvión condensa una experiencia de minorías socialmente calificadas y culturalmente capitalizadas. Aun así, podemos decir que el neo-aluvión es también exótico para la sociedad que lo recibe: posee estilos de vida extraños, ceremonias y valores que pueden resultar incomprensibles e incluso de mal gusto (el jipi aprecia el ladrillo de barro por sobre el ladrillo cocido; se viste croto a pesar de que podría renovar todo su ropero; descuida su aseo personal, no es afín al baño ni al perfume; no lava el auto). De aquí que este aluvión sea también, y a su manera, zoológico para la comunidad receptora.

En segundo lugar, la expresión aluvión zoológico guarda la idea de que está libre lo que debería estar encerrado. A los ojos de las elites urbanas, el cabecita negra tenía que quedarse donde estaba y de donde era –y esta visión tiene tanta actualidad como la continuidad del aluvión–: el campo como lugar idealizado de una "pobreza digna" (¿para qué, entonces, venir(se) a la ciudad?). El neo-rural es también un sujeto que, a los ojos de la sociedad receptora, debería permanecer "encerrado" en las condiciones urbanas de su clase y del progreso que supo conseguir. En este sentido, el movimiento neo-aluvional abriga un movimiento de rebelión, como también lo abrigaba aquel aluvión de masas de los años 40: mientras el provinciano invadía en nombre de lo que el tejido económico-productivo necesitaba entonces –obreros– pero la alta cultura rechazaba, el citadino invade huyendo de (y resistiendo a) lo que la economía necesita de él –productores y consumidores. El aluvión fue revolucionario porque dijo, el progreso es para todos; el neo-aluvión revoluciona porque dice: mi progreso es exactamente inverso al tuyo.

Ahora bien –y en tercer lugar–, el aluvión no pasa por la puerta de tu casa y sigue camino. Se instala y ocupa; y esa ocupación es necesariamente un acto

económico, político y social de (toma de) posesión. El aluvión originario fue la clase obrera argentina apropiándose de la parte de la economía y la ciudadanía que la legislación social y laboral del primer peronismo supo desplegar como derechos. La gente de campo –devenida clase operaria– tomando posesión de la parte de plusvalor que sus sindicados pasan a negociar en paritarias y de la parte de la ciudad que empieza a usufructuar desde la villa y los barrios obreros: el derecho al consumo fue también el derecho al centro. Actos de usurpación y desposesión desde el punto de vista de las elites; actos de distribución y justicia socio-espacial desde la perspectiva de las clases subalternas. ¿Qué hay, entonces, del nuevo aluvión? También ocupa, y en ese acto se apropia de la parte de naturaleza que no tuvo. Esa ocupación no está secundada por un Estado benefactor, sino por las condiciones tácitas de un mercado que convierte a unos en potenciales compradores y a otros en potenciales vendedores. Podemos decir que ese campo transaccional de virtual igualdad tiene, por un lado, efectos inmediatos de distribución: a través de la compra de tierras y de la demanda de mano de obra en el sector de servicios la radicación neo-rural amplía, en la sociedad receptora, aquello que Maristella Svampa (2001) llamó "ciudadanía del consumo". Por otro lado, abona lo que en estas páginas he caracterizado como un proceso mediato de desposesión: la venta de tierra por parte de la población autóctona raramente es reconvertida productivamente y comporta, en su palpable mayoría, un proceso objetivo de descapitalización, con potenciales efectos de arrinconamiento, desplazamiento e inequidad en las condiciones y posibilidades de acceso a recursos socialmente significativos (espacios comunes para pastura y cosecha de leña, terrenos con cursos de agua, titulación de la tenencia de la tierra, entre otros). Esta observación deja planteado un camino de investigación orientado a mapear estos efectos mediatos no solo de la ocupación territorial vía capital económico, sino también de la ocupación del espacio social vía capitales de otras especies: la desigual distribución de capitales escolares y culturales, por ejemplo, prefigura posibilidades diferenciales de acceso a roles de influencia social, puestos de trabajo, cargos dirigenciales y cargos en la función pública.

Si hay algo que no podemos negarle al neo-rural es lo que uno llamaría sus "buenas intenciones": el neo llega a cuidar la naturaleza, quiere y vela por una vida tranquila, cultiva el buen trato con el prójimo (en las localidades serranas el jipi suele ser positivamente reconocido como gente "pacífica"); asimismo, también podemos decir que la mirada re-valorizadora que el neo-rural tiene sobre la "vida de campo" tiene efectos de reconocimiento para la población autóctona, en la medida que ennoblece prácticas y saberes históricamente subalternizados por una cultura hegemónica urbanocéntrica. Bien: junto con todo esto, el neo-rural habilita y trae consigo, también, los efectos de desigualdad producidos por una geografía social que es también y necesariamente, como señala Massey (1999, ver también Harvey 2007), una geometría de poder(es) y capital(es) diferenciales. Los flujos del capital que igualan al neo en derechos –tenés derecho a comprar, tenés

derecho a ser de acá–, son también los que desigualan a los que estaban respecto de las condiciones y posibilidades de acceso al territorio –ahora mercantilizado– y a sus recursos –ahora devenidos, entre otras cosas, Naturaleza a preservar.

Recuperando a David Harvey (2012), podemos decir que, al igual que la "ciudad", el "campo" no es solamente un lugar, sino también un proyecto político. Un razonamiento análogo cabe a la pregunta por la justicia espacial: como señalan Salamanca, Astudillo y Fedele (2016), dicha noción no solo constituye una herramienta analítica, sino también un proyecto de intervención y transformación social. Me gustaría concluir este recorrido proponiendo, entonces, que el neo-ruralismo como movimiento se verá beneficiado y engrandecido si aproxima el problema de la justicia espacial a su horizonte de prácticas, debates e imaginaciones. Un proyecto neo-rural socialmente más justo –lo que quiere decir también, más ajustado a la propia naturaleza de sus intenciones de vida y de polis–, merece abrigar un re-conocimiento –y una responsabilidad, por tanto– sobre las geometrías que produce y los efectos de lugar de los que participa: aquellos que trae, aquellos que crea, aquellos que puede mitigar y combatir.

Los desencuentros entre nativos y llegados que he presentado en estas páginas ofrecen un campo promisorio para guiar esa tarea política. ¿En qué sentido? Dije al inicio que, en la ansiedad por "ser" de su nuevo lugar, el llegado puede presentarse (y comportarse también) de un modo que el nacido y criado percibe desajustado. Desajustado no solo significa desacertado: también significa injusto. Si he prestado especial atención a la incomodidad que el poblador nativo experimenta frente al derecho de mismidad ("soy de acá") que su nuevo vecino ansía arrogarse, es porque ella aloja un sentimiento de injusticia que, a modo de signo, nos indica un conflicto estructural –y, por tanto, un camino de indagación–: el fenómeno neo-rural trae consigo, y (re)inscribe espacialmente, el problema de la justicia social. La reivindicación de mismidad por parte del llegado constituye un acto de violencia simbólica en la medida que niega (la violencia de) las asimetrías y los procesos de (des)igualación y (des)posesión que su movimiento socio-espacial "de la ciudad al campo" abriga y arrastra. La insistencia del nacido y criado en conservar la distinción que el llegado ansía borrar –no somos lo mismo, le dice el primero al segundo: yo soy de acá y vos no–, parece constituir una forma de resistencia política que los neo deberíamos empezar a considerar seriamente. Considerar seriamente implica disponernos a interrogar cuál es el mensaje que esa resistencia está expresando: ¿no nos estará diciendo, acaso, que un proyecto neo-rural más justo necesita de un lenguaje de la diferencia antes que de un lenguaje de la igualdad? ¿no será, acaso, que un proyecto neo-rural más justo necesita ser capaz de escuchar a la autoctonía como lengua legítimamente creadora de ciudadanía?

Dicho de otro modo: el movimiento neo-rural bien podría abrevar y propiciar políticas de la diferencia orientadas a mitigar y/o subsanar la profundización de desigualdades silenciosamente (re)producidas por principios virtuales de igualdad –como aquellos clamados por las leyes del mercado y la ciudadanía. La reivindicación de la autoctonía como condición creadora de derechos (de posesión, de permanencia, de usufructo) puede constituir un proyecto político a imaginar, ensayar y desplegar en las arenas públicas y en políticas gubernamentales concretas, como aquellas orientadas a reglamentar ordenamientos territoriales por ejemplo; tal vez sea este, también, un camino para producir una amplia y generosa defensa del monte nativo como patrimonio naturalcultural.

Podrán objetar algunos: Pero ¿qué hay entonces del derecho a migrar? ¿Acaso las geometrías de poder establecidas deben condenar a esas clases medias citadinas a permanecer encerradas en la opresión de su "urbanidad"? ¿Acaso no tendrían derecho esas clases a reivindicar su derecho a la naturaleza, tomando legítimamente posesión de una parte de ella? Lejos de cuestionar su validez como hecho socio-político, reconocer y explorar los desafíos y encrucijadas del neo-aluvión constituye, al contrario, una apuesta por hacer justicia a su legítima búsqueda por (re)inventar formas de vida en común. El espacio importa, nos dice Doreen Massey (2012, 197 y ss), entre otras cosas porque es el espacio el que nos plantea la existencia de los otros y, por tanto, el desafío social y político más fundamental: ¿cómo vamos a vivir juntos? Aquí he propuesto un camino para transitar esa pregunta: escuchar con más atención a esos otros y sus mensajes, y hacernos la idea de que, en la diferencia que el nacido y criado defiende, hay un profundo saber del que los neo tenemos, todavía, mucho que aprender y mucho que recuperar.

Referencias citadas

Bourdieu, Pierre. [1993] 2010. "Efectos de lugar". En: *La miseria del mundo*. México: FCE.

Bret, Bernard. 2016. "Introducción". En: Bernard Bret *et al*. (comps.), *Justicia e injusticas espaciales*. Rosario: UNR Editora.

Cantilo, Miguel. 2000. *Chau loco. Los hippies en la Argentina de los setenta*. Buenos Aires: Galerna.

Carman, María. 2011. *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires: FCE

Carignano, C. *et al*. 2014. "Geomorfología de Córdoba", Relatorio del XIX Congreso Geológico Argentino, Córdoba.

Carozzi, Maria Julia. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y en la interacción*. Buenos Aires: Educa.

Chevallier, Michel. 1981. Les phénomenes néo-ruraux. *L'Espace Géographique*. (1): 33-49.

Cloke, Paul. 1985. Counterurbanization: a Rural Perspective. *Geography*. 70 (1): 13-29.

Gervais-Lambony, Philippe y Frédéric Dufaux. 2016. "Espacio y justicia: apertura y aperturas". En: Bernard Bret *et al*. (comps.), *Justicia e injusticas espaciales*. Rosario: UNR Editora.

Girola, M. Florencia. 2007. El surgimiento de la megaurbanización Nordelta en la Región Metropolitana de Buenos Aires: consideraciones en torno a las nociones de ciudad-fragmento y comunidad purificada. *Estudios demográficos y urbanos*. 2 (65): 363-397.

Miuliani, G. Mario. 1990. Neo-ruralismo: o novo estilo dos velhos modelos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 14 (5): 59-67.

González, M. Susana. 2003. Una aproximación al paisaje vivencial de neorrurales y otros migrantes en una comarca cordillerana. El caso de El Bolsón en la Patagonia Andina. *Revista Geográfica* (133): 5-25.

Grimson, Alejandro. 2016. "Racialidad, etnicidad y clase en los orígenes del peronismo, Argentina 1945", *Desigualdades.net Working Paper Series* 93, Berlin.

Harvey, David. 2012. *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Buenos Aires: Akal.

_____. 2007. *Espacios del capital: hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.

Koberwein, Adrián. 2018. Ciencia, derecho, política y cultura en el conflicto por el bosque nativo en la provincia de Córdoba, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*. 11 (1): 217-228.

Kolers, Avery. 2016. "Plenitud". En: Bernard Bret *et al*. (comps.), *Justicia e injusticas espaciales*. Rosario: UNR Editora.

Lacarrieu, Mónica y Guy Thuillier. 2001. Las urbanizaciones privadas en Buenos Aires y su significación. *Perfiles Latinoamericanos*. (19): 83-113.

Massey, Doreen. [2006] 2012. "Espacio, tiempo y responsabilidad política en una era de desigualdad global". En: Doreen Massey. *Un sentido global de lugar*. Barcelona: Icaria-Espacios Críticos.

_____. 1999. *Power-geometries and the politics of spacetime*. Heildelberg: Department of Geography, University of Heildelberg.

Muñoz, Evelin y M. Victoria Rapetti. 2011. "No somos una súper asamblea, somos una asamblea de un pueblo dividido". Comunicación y política en las prácticas de ¡San Marcos Despierta! Tesis de Licenciatura en Comunicación, Universidad Nacional de Córdoba.

Noel, Gabriel. 2014. "La autoctonía como garantía moral de la política. Retóricas de la legitimidad en una ciudad intermedia de la provincia de Buenos Aires", *Papeles de Trabajo* 8 (13): 54-76.

_____. 2011. Guardianes del paraíso. Génesis y genealogía de una identidad colectiva en Mar de las Pampas, Provincia de Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología* (4): 211-226.

Nogué i Font, Joan. 1988. El fenómeno neorrural. *Agricultura y Sociedad* (47): 145-175.

Moss, Lawrence (ed). 2006. *The Amenity Migrants: Seeking and Sustaining Mountains and Their Cultures*. Wallingford: CABI.

Murdoch, J. y Marsden, T. 1994. *Reconstituting rurality: class, community and power in the developement process*. London: UCL.

Otero, A. *et al*. 2006. "Amenity Migration Impacts on the Patagonian Mountain Community of San Martin de los Andes, Argentina". En: Lawrence Moss (ed.), *The Amenity Migrants: Seeking and Sustaining Mountains and Their Cultures*. Wallingford: CABI.

Peirano, Mariza. 1998. When Anthropology is at home. *Annual Review of Anthropology* (27): 105-129.

Pérez, Edelmira. 2001. "Hacia una nueva visión de lo rural". En: Norma Giarraca (ed.), *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: Clacso.

Quirós, Julieta. 2014. Neoaluvión zoológico. Avatares políticos de una migración de clase. *Cuadernos de Antropología Social*. (39): 9-38.

Ramos, Ana M. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Ratier, Hugo. 2002. Rural, ruralidad, nueva ruralidad y contraurbanización. Un estado de la cuestión. *Revista de Ciências Humanas* (31): 9-29.

_____. 2003. Estrategias regresivas en La Pampa globalizada y las fronteras entre lo rural y lo urbano. *Runa* (24): 233-255.

Salamanca Villamizar, Carlos; Francisco Astudillo Pizarro y Javier Fedele. 2016. "Trayectorias de las (in)justicias espaciales en América Latina. Un estudio introductorio", En: Bernard Bret *et al*. (comps.), *Justicia e injusticas espaciales*. Rosario: UNR Editora.

Soja, Edward. 2016. "La ciudad y la justicia espacial". En: Bernard Bret *et al*. (comps.), *Justicia e injusticas espaciales*. Rosario: UNR Editora.

_____. 2010. *En busca de la justicia espacial*. Valencia: Tirant Humanidades.

Svampa, Maristella. 2001. *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.

Trimano, Luciana. 2014. "De la ciudad al campo. Tensiones entre culturas emergentes y preexistentes. El caso de Las Calles, Traslasierra, Córdoba". Tesis Doctoral de la Escuela de Ciencias de la Información, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.

Viotti, Nicolás. 2010. El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes del CECyP*. (18): 39-68.

Visacovsky, Sergio. 2010. "Hasta la próxima crisis". Historia cíclica, virtudes genealógicas y la identidad de clase media entre los afectados por la debacle financiera en la Argentina (2001-2002). CIDE, 68.

7. ¿QUIÉNES PRODUCEN EN LA ARGENTINA ... NO SÓLO EN LA PAMPA HÚMEDA?

7. ¿QUIÉNES PRODUCEN EN LA ARGENTINA ... NO SÓLO EN LA PAMPA HÚMEDA?

Presentación

El "granero del mundo" atravesó distintas etapas, instancias y modalidades, y la Argentina fue agropecuaria, mano-de-obra-extensiva, exportadora de *commodities* de la franja templada del hemisferio sur, y Patria Sojera. Sin embargo, no toda ella cupo en tal definición. La organización productiva fue combinando recursos sociales y naturales, con sus localizaciones jurisdiccionales y los sentidos de oportunidad en los desparejos ciclos económicos. La presente sección revisa las distintas caracterizaciones de trabajadores, socios, patrones y dueños, productores rurales y urbanos, agropecuarios e industriales, en la sociedad contemporánea argentina. Estas definiciones no sólo atañen al lugar de peones, jornaleros, obreros y propietarios en las relaciones de producción, sino también a sus posiciones como agentes políticos y culturales, y a las actividades consideradas intersticiales o marginales en el sistema capitalista. Los artículos de esta sección pueden complementarse especialmente con la sección 3 y también con las secciones 2, 4, 5, 6, 10, 11 y 12.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Productores – Agricultores – Cooperativas – Trueque – Ciclos productivos – Desarrollo rural – Azúcar – Ingenios – El Familiar – Algodón – Pampa Húmeda – Puna – Formosa – Santiago del Estero – Chaco – Reciclado urbano – Cartoneros

Otras lecturas recomendadas

Abduca, Ricardo. (2011). "'Acariciando lo áspero'. El itinerario cartonero como construcción de un territorio". En: Suárez, Francisco y Pablo Schamber (comps.) *Recicloscopio II. Miradas sobre recuperadores, políticas públicas y subjetividades en América Latina.* pp. 138-222. Buenos Aires, CICCUS-UNLanús-UNGS.

Assusa, Gonzalo. 2017. *Jóvenes trabajadores. Disputas sobre sentidos, apropiaciones simbólicas y distinciones sociales en el mundo laboral.* Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.

Barri, Juan. 2011. *La cuestión campesina en Chaco: consideraciones sobre el desarrollo del capitalismo en el agro chaqueño y su impacto sobre la población campesina (1920-2010)*. Córdoba: Ferreyra Editor.

Bartolomé, Leopoldo y Gabriela Schiavoni (comps.). 2008. *Desarrollo y estudios rurales en Misiones*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

Buliubasich, Catalina y Héctor Rodríguez. 2002. La noción de trabajo en la construcción de la identidad: indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño. *Cuadernos de antropología social* (16).

Feito, María Carolina. 2005. *Antropología y desarrollo. Contribuciones del abordaje etnográfico a las políticas sociales rurales. El caso de la producción hortícola bonaerense*. Buenos Aires: Editorial La Colmena.

Gutiérrez, Alicia B. 2007. *Pobre' como siempre...Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Córdoba: Ferreyra Editor.

Matta, Juan Pablo. 2012. *Dar la lástima como problema antropológico. Un análisis sociocultural de la dualidad limosna/lástima como variación del intercambio*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

Neiburg, Federico. 1988. *Fábrica y Villa Obrera: historia social y antropología de los obreros del cemento*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (2 volúmenes).

Schiavoni, Lidia. 1993. *Pesadas cargas, frágiles pasos: transaccines comerciales en un mercado de frontera*. Posadas: Editorial Universitaria UNaM.

Seró, Liliana. 2000. *Cuerpos del tabaco: la percepción del cuerpo entre las cigarreras*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.

Tedesco, Graciela. 2012. *Aquí es toda gente trabajadora. Experiencias cotidianas y memorias sobre el pasado reciente en un barrio de la ciudad de Córdoba*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

Vargas, Patricia. 2006. *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar[1]

Alejandro Isla

Introducción

En este trabajo quiero destacar que el canibalismo está en la base de la interpretación popular de la 'riqueza de los patrones del azúcar' y constituye un elemento central de la cultura política del NOA.[2] Allí se denuncian

1 Publicación original: Isla, Alejandro 2000. Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños* (19): 135-156. Agradecemos a *Estudios Atacameños* la autorización para republicar este artículo.
Este artículo es el resultado de un extenso trabajo de campo realizado en los Valles Calchaquíes durante la década del noventa. El autor analiza los mitos asociados al canibalismo que circulan en el Noroeste argentino, particularmente el del "Perro Familiar". En ese análisis muestra cómo el mito es resignificado según la condición social de quien lo interpreta, y cómo en esas interpretaciones se ponen en juego las tensiones sociales y políticas de la región. A la vez que revela una realidad particular, el texto refleja una de las preocupaciones a las que Alejandro Isla (1944-2019) volvió una y otra vez en su extensa y variada trayectoria de investigador. Su carrera como etnógrafo se inició haciendo trabajo de campo entre los Aimara. Siguió luego con algunas investigaciones sobre la economía campesina en el Chaco y posteriormente en Bolivia. Su tesis doctoral se concentró en los Valles Calchaquíes, examinando la forma en que el poder del Estado se constituía en sus pobladores. Finalmente, su curiosidad lo llevó a recorrer cuestiones de antropología urbana, intentando comprender los grados incrementales de violencia que emergieron en los barrios vulnerables de los grandes conglomerados de la Argentina desde la década del noventa. Si los objetos abordados fueron variados, en todos ellos Isla manifestó una preocupación persistente por los fundamentos culturales del poder y la dominación. Este artículo muestra, a la vez, la sutileza con que una etnografía detallada y profunda puede captar esos fundamentos, y lo importante que éstos resultan para comprender los procesos sociales y políticos latinoamericanos. En esto, "Canibalismo y sacrificio" no sólo remite a una realidad local, sino que sugiere las formas en que puede estructurarse el poder más allá de ella. Agradecemos a Daniel Míguez su colaboración en la elaboración de este perfil. Complementar con secciones 2 (R. Boixados y J. Farberman), 3 (H. Vessuri), 4 (H. Andreani), 5 (C. Medrano y F. Tola), 8 (C. Buliubasich), 12 (A. Siffredi, L. Bugallo y J.Tomasi).

2 NOA: Noroeste argentino, compuesto de las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero y La Rioja.

'desapariciones' de personas como hechos corrientes del funcionamiento de ingenios y plantaciones, que a su vez, anuncian diferentes tipos de desapariciones. Esta relación entre 'anunciar' y 'denunciar' marca uno de los ejes de tensión en el amplio grupo de versiones que constituyen *El Familiar*. Se vincula con la conciencia social histórica y mítica que tienen los pobladores, con su idea de sacrificio; y a las lucha s sociales, pero también simbólicas, por el sentido del mito: unos pensando en el inexorable sacrificio de vidas humanas, que se debe hacer para que la maquinaria se mueva, dé trabajo, produzca; y otros denunciando la fetichización implícita en el mensaje. Por lo tanto, tratando de demostrar su carácter de superchería, ya que para los pobladores era la patronal quien lo inventó, y sus secuaces quienes ejecutaban las 'desapariciones'.

El conjunto de versiones sobre *El Familiar*, esparcidas profusamente por las provincias del NOA, compone un mito muy complejo que lleva a diferentes territorios. La implantación del terror, el disciplinamiento obrero, la explicación del origen de la riqueza, las relaciones de género, son algunos de los sentidos del relato que iré tratando. Por otra parte, si bien la mayoría de las versiones del mito está vinculada a la industria azucarera, el mito del *Perro*[3] *Familiar* es usado en el discurso ordinario como metáfora de relaciones sociales caracterizadas por fuertes asimetrías de poder y autoridad signadas por la arbitrariedad. De allí que vaya más allá de los confines de las relaciones sociales en la plantación y en el ingenio.

En la mayoría de las versiones se anuncia un pacto demoníaco que, para alimentarlo provoca 'desapariciones' de trabajadores. A veces, éstos eran encontrados descuartizados. Sus restos macabros eran atribuidos a un festín diabólico. En la imaginación popular, el hambre del diablo es desmesurada, como el hambre de riqueza de las patronales. Existe una infinidad de relatos de 'desaparición' de obreros al caer en los trapiches o en las grandes ollas de azúcar hirvientes. Eran accidentes de trabajo frecuentes en cada zafra, cada año. Estos accidentes son generalmente atribuidos al *Familiar*: "El Familiar se lo llevó", reconocen resignados. El mito está así operando en el presente del narrador como un tropo, interpretando y ficcionalizando hechos cotidianos, y al mismo tiempo, recabando los ecos de episodios pasados.

3 El diablo puede aparecer de muchas formas animales o humanas, pero la de perro es la más frecuente en versiones recogidas como en fuentes secundarias. En las tradiciones andinas los 'perros negros' puede ser animales peligrosos y guardianes del 'país de los muertos' (Zuidema 1980: 35 y 47). También en la conquista y durante la colonia se usaron perros sanguinarios en toda América (Sánchez Ferlosio 1991: 46-48).

El tema del pacto demoníaco cruza todas las versiones.[4] Haber hecho un pacto

4 El director de cine Octavio Getino –miembro y fundador del grupo de Cine Liberación, junto a Solanas– fue quien compuso la versión más barroca del mito con su film El Familiar, realizado en 1972 y estrenado en 1974. Varios artículos periodísticos con algún reportaje al director cinematográfico anunciaron el lanzamiento de El Familiar en Buenos Aires. En 1973 un comentario en un periódico de esa ciudad, anticipaba el estreno local. Decía que el film mencionaba la 'desaparición misteriosa de peones'… instrumentado primero como terror irracional por los patrones… era un perro negro… (El autor) dice que se inspiró en una versión de Tobías Rosenberg: Zupay, el Diablo, había hecho hace muchos años un pacto de sangre con el Dueño de las Tierras. Este vería aumentar sus ganancias, pero debía proporcionar a cambio, la carne y el alma de sus peones a un personaje nacido de ese pacto, el Familiar siempre encamado en formas distintas. Un día el Familiar envía a su Emisario y a tres de sus Ángeles Custodios, a una tierra habitada por los Oscuros 'hijos del Sol' para ofrecer su protección. La familia de los Oscuros se vio dividida por diversas actitudes: Atahualpa. 'la Serpiente' negocia con el Emisario; Tupac, 'el Pájaro', lo enfrenta desde las montañas; Pampa, 'el Árbol' se replegó hacia el desierto. El Familiar devora a la mujer de Pampa y éste, aconsejado por la Madre de los Oscuros, la Pachamama, decide salir a la búsqueda del culpable de su desgracia, para destruirlo. En la búsqueda deberá reunir a su Sombra y al 'Pájaro' y a la 'Serpiente', sus hermanos…" (*La Opinión* 19/8/1 973). Trata de ser una alegoría política de los violentos años setenta. El 'Sol' por momentos representa elípticamente a Perón, que debe retornar para que renazca el alba. Los Oscuros representan al pueblo, a los peronistas en resistencia; pero también son un ícono de 'cabecitas negras'. Están los patrones, los administradores de riqueza, capataces, militares, los servicios de inteligencia, los políticos representados como aduladores y mentirosos. Uno de ellos es un 'blanqueado'; o sea un Oscuro, que ha traicionado. Aparece la guerrilla rural y urbana, el puerto y la inmigración europea ('los primeros albañiles' y Oscuros por contaminación). También hay una crítica a la idea del 'progreso', ligada al capitalismo. O sea Getino construye una versión donde el mito sirve de denuncia, de explicación, y de herramienta de liberación. Su película está imbuida por el voluntarismo y las esperanzas de su época. En otro artículo periodístico, "Mito y política en un film de Getino", un reportaje al cineasta concluía con sus palabras: "¿Es el Patrón? ¿Es el Gobierno? ¿Un partido político en el Poder? Con toda probabilidad el Familiar es también el Patrón, el Poder, la Autoridad, el Opresor. Pero no solamente eso. Es la imagen misma de la injusticia, el yugo que sienten hace siglos los pueblos de América Latina sobre sus espaldas; es el desequilibrio social, la marginación, el extranjero que impone nuevas formas de vida y destruye criaturas preexistentes (de L'Observatore Romano cuando la película se exhibió en 1973 en Italia, en un Festival de Jóvenes Realizadores Latinoamericanos y reproducido en *La Nación* 16/7/1974). Mario Roca en el semanario *Primera Plana* reproduce un relato de un viejo que trabajó en Ingenio Santa Ana de Hileret y al que se le apareció el Familiar "[…] como un sapo enorme […] Así, la dominación capitalista y la antropofagia de un sistema de explotación se ven representados por la fantasía popular que se apoya en la creencia del mítico fauno para explicar la injusticia" (Roca 1972: 50). La nota continuaba con un reportaje del cineasta del que rescato esta interpretación: "[…] El Familiar se construye por el protagonista, su imagen real es para unos de un modo y para otros de otro; pero a través de estas parcialidades se va encontrando el verdadero enemigo, que a veces aún está adentro de nosotros mismos, como una red de un sistema diabólico" (Roca 1972: 51). Otro diario de Buenos Aires (14/7/1974) en un artículo anónimo, "Historia de un pacto con el diablo", sostenía. "[…] la prueba está que cuando se hizo público el proyecto de filmarla en Tucumán no faltó un diario de la zona, perteneciente a los grupos de poder, de que hablara de que queríamos reflotar malintencionadamente lo que ellos

con el demonio es primero que nada 'cuestión de hombres' y, segundo, de 'hombres con mucho poder', 'con mucha autoridad'. De allí que en algunas facetas las imágenes que transitan por las versiones, como sus atributos, despiertan fascinación y seducen con su violencia a posibles víctimas y victimarios. Sus ecos rebalsan lo específico de las relaciones de producción en la industria azucarera, alcanzando a figuras políticas y eclesiales, a organismos estatales o paraestatales como la Triple A[5] o a generales que condujeron la lucha contra la guerrilla en los años setenta, como Vilas[6] y Bussi. Incluso esta asociación fue explícitamente hecha por un órgano propagandístico de la guerrilla: "con Vilas –decían– ha vuelto el Perro Familiar".[7]

El mito entonces no es una estructura fija e inamovible de determinadas relaciones sociales, sino que se contextualiza en los diferentes períodos históricos, como en las diferentes relaciones sociales y tradiciones culturales que confluyen en la región, adornándolo con sus imágenes, símbolos y acontecimientos particulares. Hay un largo período por ejemplo, donde las versiones coinciden en que el Diablo no come carne humana; conforma su apetito sólo con animales. Este período coincide con grandes logros obreros en Tucumán sobre la patronal y el reconocimiento estatal de sus conquistas. Coincide así con el primer 'peronismo' que arranca en 1945/1946, donde por primera vez en la historia argentina, se acepta un sindicato en el azúcar. Existiendo por lo menos cincuenta años de luchas sociales que precedieron tal conquista, acompañadas siempre de represiones feroces.

Pero debo matizar la idea de que el terror nace con la plantación. Se encuentran otras raíces en Tucumán, y estas se pierden en los tiempos de la Colonia: las represiones a los levantamientos Calchaquíes en el siglo XVII, la evangelización; la imposición violenta o paulatina del poder colonial constituyen las principales. Por otro lado, el Diablo desembarca en el Nuevo Mundo con los españoles en

---

llamaban 'una leyenda negra'. Leyenda que pierde vigor con la llegada del peronismo y la organización sindical a partir de 1945", según palabras de Getino. Agustín Mahieu comentaba en *La Opinión*: "El Familiar es uno de los films más extraños, fascinantes y críticos sobre la realidad y la raíz mítica de las culturas populares". Concluía que: "Getino agrega una fundamentación histórico-política y etnográfica más profunda y provocativa" (Mahieu 1975: 18).

5 Alianza Anticomunista Argentina (AAA), organización célebre por sus asesinatos y secuestros. Formada en octubre de 1974, fue dirigida por José López Rega, secretario privado de Perón y luego ministro de Bienestar Social, durante su presidencia y luego en la de Isabel Martínez de Perón.

6 "Vilas visto como el Familiar, dicho por los campesinos tucumanos" (Andersen 1993: 164).

7 Estrella Roja, órgano del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP), movimiento de izquierda partidario de la guerrilla y la lucha armada formado a mediados de los sesenta en Argentina. Su máximo líder fue Mario Roberto Santucho, muerto por fuerzas de seguridad en Buenos Aires en julio de 1976, cuando se aprontaba a partir al exilio (Seoane 1992).

el siglo XVI, y ya entonces colonizaba el imaginario popular, mucho antes del surgimiento de las plantaciones, a mediados del siglo XIX. Sin embargo los mitos y rituales de la colonia que narran disputas, inversión de papeles y jerarquías, y reconciliaciones simbólicas entre vencedores y vencidos, que en muchos lugares de América Latina quedan como evidencia (Wachtel 1976) en el Noroeste argentino se disuelven en las versiones míticas del 'Perro Familiar'.

Los antropólogos han trabajado con fruición sobre mitos y rituales, recogiéndolos especialmente entre los 'pueblos primitivos'. En este caso estoy hablando de un relato mítico en una sociedad compleja, en la que la industrialización y la urbanización se desarrollaron raudamente desde fines del XIX, lo cual no quiere decir que la modernidad haya logrado una instalación homogénea y completa. Como se ha demostrado largamente –incluso para la región (Rutledge 1987)– determinadas relaciones sociales precapitalistas, son refuncionalizadas por el capitalismo periférico, operando perfectamente imbricadas y aceitadas. Lo mismo ocurre con muchos elementos de la cultura; algunos quedan perdidos en los tiempos, pero otros resplandecen y se actualizan, en la coyuntura histórica, en la conciencia de los actores. De allí que algunas interpretaciones del mito del 'Perro Familiar' se hayan hecho desde una idea moral de la riqueza y pobreza, que proviene de un catolicismo popular y colonial, que impregna el sentido común de los sectores populares que habitan la amplia región del Noroeste argentino.

Los por lo menos 450 años de Colonia han dejado una impronta profunda en la antigua Provincia de Tucumán. No sólo en lo simbólico e imaginario, sino también en algunas formas de relaciones sociales. Relaciones sociales de fuerte asimetría, como el 'peonaje por deuda', 'hijos de crianza', 'criaditos' o 'propios' llegan al presente en algunas zonas de la provincia (Isla 1996). El mito expresa esas improntas.

Mito e Historia: los sentidos del Pacto

Contrariamente a lo que muchos suponen, con su método estructuralista, Lévi-Strauss reconocía (coherente con la lingüística estructural) que:

> Los símbolos nunca ofrecen una significación intrínseca. Su sentido sólo puede ser de 'posición', y por consiguiente, nunca nos es accesible en los mitos mismos, sino con referencia al contexto etnográfico, es decir a lo que podemos conocer de su género de vida, de las técnicas, de los ritos y de la organización social de las sociedades cuyos mitos queremos analizar (Lévi-Strauss *et al.* 1967: 127).

Esta importante premisa nos lleva a varias consideraciones. En primer lugar, a la necesidad de buscar en otros campos las precisiones sobre el sentido de uno o más símbolos. El eminente etnólogo a veces denominó a esto la réplica en otras estructuras, que no fueran las míticas; llegando en algunos textos a hablar de homologías, isomorfismo, etc. En segundo lugar, a reconocer la existencia de un nivel oculto o no-consciente para la sociedad en cuestión, el nivel de la estructura, que una vez develado, explicaría el sentido del mito. Esa estructura, como sabemos, tenía más de sincronía, que de diacronía; por lo que ese sentido tendía –en su interpretación– a ser impermeable a la temporalidad, y, por lo tanto, estable.

En su polémica con el grupo de hermeneutas de Ricoeur, Lévi-Strauss sostuvo que:

> Las profundas certidumbres (desde el punto de vista nativo sobre las esperanzas o el 'mensaje' que un mito determinado realiza) se encuentran en todos los que interiorizan sus propios mitos, pero no pueden ser percibidas y deben ser dejadas de lado por quienes las estudian desde afuera (Lévi-Strauss *et al.* 1967: 163).

Este precepto metodológico, enfáticamente enunciado, nos sitúa en una posición incómoda con relación al análisis de estos materiales, pues debemos dejar de lado el o los sentidos explícitos que los emisores –que yo llamaría actores– dan a estos materiales discursivos. Con esto quiero resaltar que, además de los sentidos ocultos, que como autores debemos revelar, existen sentidos explícitos para los actores, que indispensablemente deben ser tomados en cuenta para la interpretación del relato.

Además estas interpretaciones, siempre heterogéneas, como el corpus mismo, son indispensables para entender la historicidad del relato, su vinculación con otros campos, como con la subjetividad del informante. O sea se corporizan, encamándose en la subjetividad del narrador en la situación de narración. Lévi-Strauss fue muy explícito en el tema, dijo:

> Puesto que… estamos prisioneros de la subjetividad, no podemos a la vez, tratar de comprender las cosas desde afuera y desde adentro; no podemos comprenderlas desde adentro más que cuando hemos nacido adentro, cuando estamos efectivamente adentro (Lévi-Strauss *et al.* 1967: 166).

En mi enfoque partiré de una premisa radicalmente opuesta, a saber: no podemos comprender los sentidos de un mito (especialmente, qué quiere decir para su sociedad) si no lo analizamos desde adentro y desde afuera. O sea, también desde el significado para los propios nativos. Desde ese significado me propongo analizar los objetivos, los mensajes explícitos del mito, más que su código.

Lévi-Strauss agregaba, preguntándose "¿en qué consisten los mitos de una sociedad?" Respondiendo:

> Ellos forman el discurso de esta sociedad y un discurso para el cual no hay emisor personal; por consiguiente un discurso que se recoge como un lingüista que se va a estudiar una lengua mal conocida y de la cual trata de hacer la gramática sin preocuparse de saber quién ha dicho lo que ha sido dicho (Lévi-Strauss *et al*. 1967: 170).

Bien, a mí me preocupa quién ha dicho el mito, cómo lo ha dicho, y en qué circunstancias lo ha dicho, puesto que en la situación de narración, en la posición del narrador y en su interpretación descubriré énfasis particulares, asociaciones, y entonces formas de historicidad que están en la versión particular, como también la afectividad y los sentimientos, expresados por el narrador. Estos sentimientos permiten entender muchos sentidos del mito, y en nuestro caso, veremos que el conjunto de relatos que constituyen El Familiar tiene un sentido de provocar terror, de actualizar en la memoria dicho terror y de fetichizar relaciones sociales particulares.

Por fin, quisiera esbozar un último comentario crítico al método de Lévi-Strauss, con todo el respeto que me merece su abundante y calificada obra. El reconoce buscar materiales míticos que puedan ser interpretados según su modelo esbozado, dejando para otra oportunidad aquellos que presentan contradicciones, falacias etc. con relación al modelo privilegiado. En este sentido, considero que las versiones más contradictorias y adversas a la explicación deben ser incorporadas en el corpus, pues, en definitiva, es en la heterogeneidad de versiones e interpretaciones donde deben encontrarse los sentidos que, especialmente en el caso de las sociedades complejas, son variados y prolíficos. El mensaje mítico está muy relacionado a la agencia del emisor, por lo que me interesa ubicarlo en el contexto histórico-social del mismo, que resalta en cada versión. Si se quita el mensaje, si éste no es descifrado y analizado, se quita justamente la historicidad del mito. Así estoy más cerca de Hill (1988) cuando sostiene que las sociedades indígenas luchan por darle un sentido a la historia, además de aprehenderla. Pero los mitos no sólo tienen un contenido histórico (en nuestro caso: la celebración del Pacto, como origen del Ingenio, la Plantación y por tanto la Riqueza) o un mensaje profético sobre el porvenir (que, en nuestro caso augura, nuevas desapariciones), sino también tiene una relación sobre el presente (en nuestro caso el efecto de disciplinamiento por medio del terror).

El estructuralismo pensaba al mito como ficciones y la historia como hechos. En realidad ambos son textos y modos de conciencia social, constituyendo marcos interpretativos. Por ello, mito e historia no pueden separarse o distinguirse

fenoménicamente, sino analíticamente como modos de conciencia social de formas complementarias de interpretar los procesos sociales.

A diferencia de lo que se hace habitualmente en los procedimientos expositivos con los relatos míticos, leyendas o cuentos, presentaré a lo largo de estas páginas dos versiones,[8] en el contexto del curso de entrevista. En general, la presentación de este tipo de relatos es transcrita en las obras finales como un relato terminado con principio y fin. Por lo que es una reconstrucción expost, hecha por el autor. Sin embargo, a lo largo del trabajo de campo, el relato es recogido en una conversación, donde aparecen digresiones, énfasis, sinécdoques, reiteraciones e interpretaciones del mismo actor. En otra parte (Isla y Taylor 1995) hemos presentado la versión separada del texto de la entrevista, por lo que muchos aspectos destacados en el relato son producto del autor y, en menor medida, del entrevistado.

Como dice Bourdieu en una entrevista así expuesta podremos "comprender no sólo la lectura del análisis de la conversación de cada discurso en términos de estructura especifica de interacción como una transacción, sino también en términos de la estructura invisible que la organiza" (1993: 916).

También Bourdieu afirma la existencia de problemas en la transcripción de la entrevista; o sea en la escritura, pues además de los posibles cambios de sentido, por una coma, o un punto, el autor puede estar por ejemplo "afirmando un consenso moral en la reafirmación de valores comunes" (Bourdieu 1993: 923). También agregaría el peligro opuesto de exotización; o sea, reafirmar determinados valores recortados del contexto y extrapolados artificialmente de los propios del autor. La vigilancia sobre el punto de vista del actor debe ser extrema, coincidiendo con Bourdieu en la propuesta de "democratización de la postura hermenéutica" al presentar la materia prima del análisis. Pero además uno debe tener una actitud 'democrática' con el corpus para vigilar los puntos de vista; o sea, incluir puntos de vista diferentes, distantes de aquellos que se fundamentan como centrales en la elección de las versiones.

La producción social de terror en el ingenio

En el paisaje político de los amplios territorios azucareros y entre los sectores populares deambulan monstruos míticos, que actúan sobre las prácticas culturales cotidianas tanto en períodos democráticos como durante las dictaduras. Estos seres representan relaciones sociales y simbólicas en la producción, entre el

8 Las comparo en el artículo con otras de fuentes secundarias.

trabajador y su empleo, el lucro y la industria, el obrero y su patrón; al hombre con sus gremios y sindicatos, bajo gobiernos y otras instituciones estatales.

De esos engendros demoníacos algunas versiones seleccionan y juntan a dos de ellos: al Familiar[9] y al Lobisón,[10] y al hacerlo, resaltan la aparente paradoja de un pueblo contestatario y participativo, a la vez que pasivo y autoritario. Pero además, denuncian la importancia de estas creencias en el imaginario obrero, y las maneras de resistir o mitigar sus efectos hablando del terror.

Así me narró la 'superstición' del Perro Familiar Juan Ignacio Tapia, dirigente sindical en Tafí Viejo, con una larga trayectoria política como activista y militante obrero:

> Tapia: La gente grande de aquí, en especial los anarquistas, ellos tenían una publicación que se llamaba la *Revista Blanca*. En esa revista ellos denunciaban la existencia del Perro El Familiar; que había sido creado por Alfredo Guzmán, que había sido senador como 60 años.
>
> Isla: ¿Senador de Tucumán?
>
> Tapia: Sí. Era un filántropo. Era dueño de varios ingenios. Por Clodomiro Hileret, que era otro dueño de ingenio,[11] y otro Martín Vero, otro dueño del ingenio. Ellos, por ejemplo, en todos los fondos que tenían ellos de caña, en noche de plenilunio, salía un perro a recorrer la estancia y siempre había una víctima; desaparecía un hombre o lo mataba a un hombre. Resulta que había hombres muy valientes que se deciden a descubrir eso, y lo esperan al perro en noche de plenilunio, al Perro El Familiar; y lo enfrentan. Y al hombre ese se sabe que pelea, pero al otro día el hombre no aparece, ni aparece el perro. Y ese misterio se ahonda, porque entra a tener miedo la gente. Ha desaparecido el hombre tal, y el perro no aparece. En esa zona donde ellos han peleado está lleno de sangre del perro y del hombre.
>
> Isla: Y no aparecía ninguno de los dos.
>
> Tapia: Pero resulta que después de eso, había un hombre más valiente y hacen: se ponen con dos… hacen la guardia; y ven cómo los tipos que

9 La acepción número 15 de 'familiar' en el Diccionario de la Academia (Real Academia 1992) dice: "Demonio que se supone que tiene trato con una persona, y a la que acompaña y sirve". Sobre la misma palabra otro diccionario dice que entre los siglos XVII al XIX se podía entender como el "demonio que se supone tener trato con una persona y acompañarla y servirla" (Alonso 1982).

10 La presencia del Lobisón en las leyendas parecería de menor importancia que la del Familiar.

11 Del ingenio Santa Ana.

lo enfrentan al perro desaparecen. Por lo visto son testigos de que no desaparecen porque el perro los come, sino porque el perro era cuidado por una banda de delincuentes, que andaban para atrás del perro, que eran pagados por los patrones para meter miedo a la gente. Si alguien le hacía al perro algo, el grupo ese lo levantaba a ese que lo enfrentaba y lo levantaba al perro muerto; le pegaban balazos con escopeta, o a otro lo han apuñalado. Pero después no han aparecido ninguno de los dos.[12]

Bueno pero después los anarquistas cuentan de que no era tan así; de que no había ningún misterio, ni era el diablo, sino que era una cosa creada por los hombres estos: seres humanos, Alfredo Guzmán, Clodomiro Hileret y el otro Martín Vero.

Isla: ¿No te acordás dueños de qué ingenios eran?

Tapia: Alfredo Guzmán era dueño del Ingenio Concepción, actualmente son los Paz herederos de él y Clodomiro Hileret...

Isla: Ah ¿Los Paz son herederos?

Tapia: Claro, herederos del Dr. Guzmán, y los de la Granja Modelo Viaña también porque ellos no han tenido hijos, iban quedando en la Sala Cuna de Tucumán, pero para tapar las cosas de las hijas de la sociedad, la sociedad. Como entonces no había anticonceptivos, nada, lo metían en la Sala Cuna a los chiquitos, los dejaban ahí. La piba salía como que había estado en Norteamérica, o Buenos Aires y seguía siendo señorita. Y después este Alfredo Guzmán los recogía y los cuidaba como si fueran hijos de él; los reconocía o les daba el apellido así, cosa que sea el heredero de él, porque no tenía hijo.

Isla: Ah ¿Por eso decís que era un filántropo?

Tapia: Sí, y era un tipo que ayudaba la institución esa; a la gente del campo estaba por explotar; y bueno lo mismo hacía Patrón Costa en Salta; y otro tipo que tenía el obraje grande en Salta también hacía lo mismo. Bueno, la cosa es que en el año 1900, 1890, se hace pesao el crimen en Tucumán porque había masacre de gente; no víctima del Perro El Familiar; sino porque les decían que lo mataran al Perro El Familiar. Porque instigaban a la gente a que él tenía varios hijos, el séptimo hijo varón era el Diablo, era el Lobisón, decían. De noche de plenilunio venía y se transforma en diablo. Y ese comía gente; hace desaparecer. Pero no era así; sino lo que cuentan los anarquistas. La cosa es que Saénz Peña, siendo diputado de la Nación y su padre Presidente, Luís Saénz Peña; el hijo se llamaba Roque; éste juna el asunto y presenta un proyecto a la Cámara de Diputados, y nadie le da pelota. Pero cuando es Presidente él

12 O sea, ninguno de los dos valientes que lo enfrentaron.

hace la ley Saénz Peña del Voto Universal y secreto, y al mismo tiempo hace la ley de 'padrinazgo presidencial' porque él veía que en Tucumán era muy grande la creencia de que el diablo existía, y que el séptimo hijo varón es el hijo diablo; y hace la ley para que el séptimo hijo varón sea bautizado, en un bautiza público y que el padrino de ese chico sea el Presidente de la Nación, sea representado o por presencia de él.[13] Y él, por eso, cuando él es Presidente, todos los años viene a Tucumán hasta que se mue re; está cuatro años y muere...

Isla: ¿Era tucumano Saénz Peña?

Tapia: No, era de Buenos Aires; pero… el vicepresidente de Saénz Peña era Victorino de La Plaza que era de Salta. A los dos años ya entra Yrigoyen porque él es el que levanta la proscripción del Radicalismo incluso. Y el Dr. Luis Roque Saénz Peña, él viene a Tucumán cuatro veces cuando es Presidente y era un hombre partidario de todas las causas populares. Cuando es la guerra en el Pacífico, de Chile contra Bolivia y Perú, él va voluntario en el ejército peruano, pierde la guerra y después viene para acá. Después lo condecora el gobierno peruano, porque él defiende; tenía el grado de capitán en el ejército. Roque Saénz Peña va y hace partido presidencial porque cuando había un caso de esos que desaparecía un hombre, los patrones y los capataces de los ingenios instigaban a la gente de que había que meterle fuego al viejo tal o cual, porque tenía siete hijos, el séptimo hijo ese era Lobisón.[14]

Isla: Y ahí aparecía el Perro Familiar.

Tapia: ¡No, no, no!

Isla: ¿Eran dos cosas distintas?

Tapia: No, era lo mismo; nada más que como aparecía el Perro Familiar, ellos dicen que el que se transformaba en Perro Familiar era el séptimo hijo varón. Pero el que por ahí tenía siete hijos, por más cobarde que seas vos, vos sos valiente porque tenés siete hijos para tirarle la bronca a cualquiera; te van a defender; el que no tiene ningún hijo varón no tiene como darle al dueño porque está solo, entendés. O sea que la

13 En realidad el "padrinazgo presidencial" como institución jurídica fue creado recién en 1973 por un decreto presidencial (Nª 848). En los fundamentos se señala que la primera vez que se aplicó fue en el año 1907, siendo presidente de la Nación José Figueroa Alcorta, "Que desde entonces, invariablemente, todos los primeros magistrados otorgaron el padrinazgo, a pedido de parte, hasta convertirse este acto en costumbre tradicional" (Anales De Legislación Argentina 1974: 251).

14 La conversión del hombre en lobo las noches de plenilunio, o licantropismo, tiene raíces históricas muy profundas en los países europeos centrales, Oates (1989) para el sur de Alemania y Francia y mediterráneos. También se pueden dar transformaciones humanas en 'tigre' o 'runa uturunco' por ejemplo, la versión de Cejas (1995).

mayoría de los hombres que tenían siete hijos no se dejaban avasallar sus derechos en el ingenio, que les paguen lo que se les baje la gana. Ellos armaban lío; ellos nomás iban del patrón y qué se le pague tanto; pedían o exigían al patrón, estaban los hijos con ellos, con puñal en la mano.

No, el asunto del Perro Familiar es así: dice que como éstos andan en todo el mundo, va a ver que nosotros los trabajadores no los conocimos a los dirigentes, ni de Bolivia, ni del Paraguay; pero ellos sí, los patrones se conocen los de Rusia, de Norteamérica, del Japón de todos lados; ellos tenían acuerdo con los zares de Rusia, la familia de Romanov de Rusia; ellos traen perros grandes, galgo ruso, negro, o si no los teñían de negro; los largaban de noche con una larga cadena; como eran perros muy grandes, los otros perritos aullaban. En las noches de plenilunio, los perros siempre le aúllan a la luna, y más cuando ven a un animal enorme como éstos, ¡semejante! que parecía un toro, los perros un griterío bárbaro; los perritos iban a enfrentar y éstos los mataban; o los matones que iban por detrás lo mataban a los perros y después decían que los perros habían muerto. La cosa es que era así… y bueno la cosa era así. Por eso él rompe con esa creencia, pero hay gente que cree lo mismo de que el diablo no era el séptimo hijo varón sino que esa era una versión tendenciosa para que lo liquide a esa familia numerosa de varios hijos varones, para que no haya escollos en los caminos de los patrones. Que sigan cometiendo las inequidades que ellos quieren. O sea que esa es la leyenda del Perro Familiar. Saénz Peña va y muere en 1912, creo que muere por ahí. Ha quedado la ley de ahí. Y cuando Isabel es Presidente ella la amplía la ley, ya no únicamente siete hijos varones, ya ahí siete hijos sea varón o mujer ahí está el Presidente. Lo apadrina; porque ella es la primer Presidente constitucional. Ella es así ella bautiza varias mujeres que son la séptima hija mujer. Ella la amplía la ley.[15] Incluso la Isabel ella la amplía la ley, porque ella hace de eso dice 'Está bien', dice. 'Le damos la cristiandad, pero qué hace con tener una medalla de oro', dice, 'provista por el Presidente, si no tiene trabajo'. 'Darle preferentemente trabajo y a la madre premiarle con una pensión vitalicia, con el sueldo mínimo, vital, móvil'. Ella a todas las mujeres que tienen siete hijos, le corresponde una pensión vitalicia.

Isla: Volviendo a lo del Perro Familiar, ¿eso se siguió manteniendo prácticamente hasta ahora?

Tapia: Claro, eso se cree todavía hasta este momento; por eso habrá vivos que todavía lo usan, 'parece que yo lo he visto', te dicen.

Isla: Ah, ¿te dicen?

15 Hay versiones en Jujuy donde la séptima hija mujer es lobisona o en otras provincias es bruja. Comunicación personal de Elena Bossi.

Tapia: Sí te dicen, claro.

Isla: Pero, ¿gente del campo o de la ciudad?

Tapia: No, del campo. Dicen 'Yo lo he visto, tal…' El viejo Zenón: ¿te acordás? él decía que él lo había visto.

Isla: ¿En qué circunstancias?

Tapia: Él decía que ahí en Famaillá, en las quintas. Dice que él lo había visto al Perro Familiar; estaban en una huelga y lo ha visto y han disparado todos los otros. Y bueno quizá el miedo lo hace ver a otro. Yo no veo; cuando tienen miedo ya lo ven todos. Entonces Bárcenas, también él decía que lo había visto. Él era loco, pobrecito. Es ese el asunto.

Isla: Habría que ver si no hay algunos relatos de gente de ahora, ¿no? de gente actual. Que lo haya visto ahora. Capaz que el Punta conoce a alguien.

Tapia: Claro, ahí en esa zona es donde aparecía. Tiene que haber viejos que pueden...

Isla: Pero no solamente viejos, gente joven porque parecía que dentro de la familia había… pesaba tanto el Perro, que los mismos padres le decían al hijo cuando se portaba mal: 'Te va a agarrar el perro'.

Tapia: ¡Sí!

Isla: ¿Vos no ves alguna asociación entre el Perro Familiar que hacía desaparecer gente y los militares en el setenta?

Tapia: Y bueno, casualmente, los perros,[16] yo le he leído ése la Estrella Roja[17] ellos decían 'la Triple A es el Perro Familiar de los setenta. Los perros decían así que los encapuchados eran los perros familiares de los setenta. Como ya la gente, la mayoría no le creía al Perro, directamente lo reemplaza por los encapuchados. Que antes también era nada más que la pantalla, era como que el perro que mataba, ahora son los hombres que se hacen cargo (Entrevista de diciembre de 1993).

En la compleja versión de Tapia a lo largo de la entrevista –una metaversión que permitirá abrir varios y sucesivos contextos– resalta en primer lugar la experiencia social de quien la cuenta. En este caso, es la interpretación de un militante obrero; se trata permanentemente de denunciar el sentido ficticio que tenía el mito, escondiendo las verdaderas masacres encargadas por la patronal para disciplinar a los obreros. Su interpretación está relacionada al control de la lucha de clases

16 Forma popular de llamar a los miembros del PRT.

17 Órgano de prensa del PRT-ERP.

en primer lugar; sembrar el terror para disuadir al activismo, a la militancia y en especial a las bases obreras, en sus intentos de reclamos salariales, mejoras laborales o la posibilidad de sindicalización. Toda protesta o incluso reclamo obrero se respondió casi siempre con violentas represiones que pretendían un carácter pedagógico, y esto no fue ficción. Las primeras agrupaciones anarquistas trataban de disuadir las creencias en el Diablo, entregando su prensa –producida con medios precarios– mano en mano en la fábrica, como en los surcos de la plantación. Ellos eran obreros también y de noche cuando podían, en reuniones en las colonias intentaban 'desenmascarar' al Perro; detrás estaba la patronal, o los capataces, o matones contratados, cuando la agitación social se hacía densa. Pero tuvieron escaso éxito con su prédica a principios del siglo XX.

En la interpretación de Tapia, el mito es una 'superstición' inventada por la patronal, pero reconoce la fuerza (la eficacia simbólica) que tenía este relato entre las 'gentes'. Incluso marca su génesis, generando una nueva versión: gracias a sus relaciones internacionales,[18] los grandes patrones de los ingenios tucumanos, logran traer a fines del siglo XIX, principios del XX, 'galgos rusos' cedidos por 'los zares', que, para su uso como Familiar, podían ser 'teñidos de negro'. El negro es un color importante, que se repite en la mayoría de las versiones. Tapia denuncia el carácter patronal del mito, pero a fuerza de inventar otro. Así, las versiones se complementan, se refuerzan, se enriquecen a veces contradiciéndose.

Los ingenios constituyeron una experiencia dramática y ambigua, siempre relacionada al terror, pero también al conchabo y al dinero, para los trabajadores permanentes o transitorios. De acuerdo a sus diferentes tradiciones culturales representaban y transmitían esa experiencia de muerte. Por ejemplo, los toba del Pilcomayo asociaban la muerte por las enfermedades y las pestes en la zona caliente de la selva de la cuenca del río San Francisco, Jujuy, a los *payaq* (demonios), quienes bajaban de los cerros de Calilegua, en los bordes de las tierras del Ingenio Ledesma, y asolaban sus campamentos cuando iban a la zafra. Además describen grupos de comedores de carne humana, los kiyagaipí, quienes a veces trabajaban en los ingenios y conchababan indios a quienes pagaban con restos humanos (Gordillo 1997). También entre las múltiples asociaciones simbólicas del Familiar entre los toba está 'la Gendarmería' y la 'Policía', fuerzas que tienen presencia permanente en los Ingenios, como en las grandes minas de la región (Gordillo 1997).

18 Valentié menciona un relato que indica que el mito fue traído de Francia por Clodomiro Hileret, "inspirándose en el sabueso de los Baskerville y utilizándola en provecho personal" (1973: 36).

El diablo en otros parajes

Los cañaverales del Noroeste argentino no son el único lugar del mundo donde semejantes seres amedrentan y estimulan la imaginación obrera. Los trabajadores de latifundios ganaderos del sur de Nicaragua y del norte de Costa Rica, como aquellos empleados en la industria azucarera del Cauca (Colombia) hablan de pactos con el diablo para incrementar la riqueza. Semejanzas entre los pactos colombianos de un lado y las creencias de los mineros bolivianos, han sido destacadas por el antropólogo Michael Taussig (1980), basándose en su trabajo y en el de June Nash (1979):

> En dos distantes vastas áreas rurales de Sud América, cuando campesinos cultivadores se transforman en trabajadores asalariados sin tierra, invocan al demonio como parte constitutiva del proceso de mantener o incrementar la producción… El Demonio y el mal condimentan la metafísica del modo de producción capitalista en estas dos regiones.
>
> Entre los desplazados campesinos afrolatinoamericanos, quienes son empleados como trabajadores asalariados por la rápida expansión de las plantaciones de caña de azúcar… en el… Valle de Cauca en Colombia, son sólo algunos quienes… entran en los pactos secretos con el demonio para lograr incrementar su producción y de esa forma su salario. Cada pacto es mencionado como teniendo funestas consecuencias para el capital y para la vida humana… la tierra se volverá estéril, y los animales no procrearán y morirán. Así mismo, la… caña de azúcar se tornará infecunda… también es mencionado… que el individuo que hace el pacto… morirá prematuramente y con sufrimientos…
>
> Similarmente, los indios desplazados como campesinos quienes trabajan como asalariados en las minas de estaño [de Bolivia]… han creado grupos que profesan rituales al demonio… lo mismo que en las plantaciones colombianas de azúcar; el demonio es el mayor sostén de la producción o del incremento de la misma: pero esta producción es considerada a la larga destructiva de la vida…; la militancia política y la conciencia radicalizada de izquierda son muy altas en ambas áreas de estas industrias (Taussig 1980: 13-14 y 144).

Impactan tanto las semejanzas como las diferencias de los lazos entre el diablo y la riqueza generada por la industria en países distantes. Entre los trabajadores azucareros con los que habló Taussig, el peligro de los pactos con el diablo se daba solamente entre los obreros, mientras que los dueños quedan inmunes (Taussig 1980: 110). En la industria azucarera argentina, como en las explotaciones ganaderas de Nicaragua y Costa Rica (Edelman 1994: 62), generalmente los

pactos no son celebrados por los trabajadores, sino por los propietarios de las empresas, cuyas fortunas pueden gozar de incrementos estrepitosos o esfumarse vertiginosamente, de la misma manera que sufren los peones colombianos del azúcar.

Sin embargo Whiteford (1981: 55 y Nota 7, 162) encontró que las familias de trabajadores migrantes bolivianos en Ledesma –el ingenio más grande de la Argentina– hacían pactos con el Diablo de manera idéntica a lo que encontraba Taussig en Colombia. O sea, para incrementar su productividad en el corte y pelado de caña, negociaban su alma o la de sus hijos (que por ello algunos morían) con el Diablo. Son los riesgos que se corren para alcanzar la riqueza o por ambicionada. Pero también esos mismos trabajadores estacionales, atribuían la riqueza de las patronales a los mismos pactos.

La obra muy conocida y muy criticada de Taussig (Platt 1983, Dillon y Abercombrie 1988) propone una transformación de las imágenes de Dios y el Bien que tendrían los campesinos al integrarse al proletariado de la industria azucarera colombiana en expansión: dichas creencias mutan en el Diablo y el Mal. Esto es producto de su nuevo trabajo asalariado, cuyas relaciones son percibidas como extrañas y peligrosas, enajenantes y enajenadas. Este trabajo de Taussig, no obstante haber sido fuertemente cuestionado desde las más variadas perspectivas teóricas y disciplinarias, ha tenido sin embargo la virtud de instalar el tema de los pactos demoníacos dentro de un debate teórico fecundo, superando el estilo de las narrativas folklóricas, desprendidas de su contexto de relaciones sociales, económicas y políticas.

Es pertinente, no obstante, destacar algunas críticas. En las culturas andinas se han señalado la ambigüedad de sus dioses. Así el Diablo, o El Tío, o Supay es un personaje ligado al 'mundo de abajo' (urkupacha), a lo tenebroso, pero también a la picardía, a la reproducción y fertilidad (por ejemplo, en los carnavales). En el contexto campesino de las zonas circundantes[19] a las cálidas azucareras, el diablo despierta las mismas ambigüedades. Y aparece en otros relatos, de manera diferente; por ejemplo es bien conocida y extendida en la misma región la tradición de la Casa del Diablo o Salamanca:[20] donde por las noches se escuchan los llamados tentadores e hipnóticos de hermosas mujeres que invitan a desprevenidos, seducidos o codiciosos a compartir los tesoros y los placeres, terminando frente al mismo Diablo quien los obliga al pacto, robándoles el alma.

---

19 En las punas jujeñas, salteñas y catamarqueñas, en los valles de las altas montañas, en las pampas de la provincia de Santiago del Estero y La Rioja.

20 Las salamancas eran "verdaderas academias, donde se doctoran brujas y brujos. Allí (el Diablo) asistido por dragones y serpientes… dicta su cátedra para reñir a Dios…" (Coluccio 1963: 358).

En las provincias del NOA son popularmente conocidos los lugares físicos donde hay Salamancas, y por eso no conviene dormir en las inmediaciones.

La presencia del Demonio en estas zonas de tradición campesina va más lejos en el tiempo como para caracterizarse sólo por ser el 'condimento metafísico del capitalismo'. En realidad, en la mirada del catolicismo popular el Diablo es 'una metafísica de la riqueza' y esto es mucho más antiguo que el propio capitalismo; al Nuevo Mundo arribó no sólo la versión oficial bíblica de Lucifer, sino las que existían en los sectores populares de las culturas mediterráneas.

También Edelman (1994: 61) ha señalado que Taussig ha simplificado discursos y prácticas al atribuir homogeneidad al conjunto de campesinos que se proletarizaron en el Cauca. Siempre debería haber contradicciones, ambigüedades, fuertes contrastes entre las versiones cuando se toman varias; pero además Edelman señala la importancia de tomar aquellos relatos de personas que se refieren a estas creencias como 'supersticiones'. O sea voces, que como la de Tapia, desfechitizándolo, pretenden revelar los significados sociales por detrás del relato y lo contextualizan en la historia. En este caso el relato pierde fuerza mítica, pero cobra fuerza histórica.

Así las versiones argentinas resaltan, en las conversaciones y sentimientos cotidianos de los trabajadores en los ingenios, un peligro frecuente: la fuerte explotación y represión de la fuerza de trabajo. Las anuales 'desapariciones' de vidas humanas eran atribuidas al 'pago' o al compromiso del patrón con el diablo. Igualmente truculentas son algunas versiones de pactos en Centroamérica, donde el patrón ganadero transforma obreros en animales, que luego serán carneados para su venta (Edelman 1994: 62). La figura del Familiar evoca la explotación y represión de la fuerza trabajadora, así como el poder inefable de fuerzas ligadas a la familia del dueño de la industria.

Sacrificio y canibalismo

En este punto, el mito del Familiar es una representación de la lucha de clases, pero también una teoría folk del capitalismo: la riqueza se produce y acumula únicamente mediante la extracción de sangre humana. La 'desaparición' fue un método frecuente, pero numerosos testimonios de trabajadores, con sus cuerpos consumidos en las zafras de las plantaciones del norte (Salta y Jujuy) relatan su experiencia laboral en forma dramática: 'he dejado mi cuerpo en el Ingenio'. Los 'cuerpos consumidos', la 'sangre chupada' son expresiones que suelen escucharse entre los peladores de caña e indican las penosas jornadas en los surcos de la plantación.

Algunos autores coinciden con matices en esta interpretación del mito. Por ejemplo, Moise y Daino (1996) hablan de una 'antropofagia ritual': el ingenio y sus dueños deben comer vidas humanas para que la producción funcione, fundamentado ello en una interpretación freudiana de las relaciones sociales de clase. El relato sería una 'fantasía' obrera[21] compartida, a partir del poder y la imposición patronal. Siguiendo una línea interpretativa similar, se postula que el mito tenía 'funciones catárticas' para los trabajadores en la medida que podía "expresar simbólicamente el canibalismo del patrón" (Montevechio s.f: 108). Pero, en realidad, siempre este conjunto de narraciones transita por el ambiguo terreno entre ficción y denuncia. De esa tensión permanente resulta su fuerza. El Ingenio, para funcionar, debía devorar algunas vidas humanas por año.

Por otra parte, están amenazados no sólo peones individuales, sino la solidaridad obrera total, porque el Familiar ataca preferentemente a los obreros díscolos, según la mayoría de las versiones. Los obreros que reclaman son los preferidos del Familiar y entonces desalienta de forma simbólica –y a veces real– la constitución de agrupaciones obreras, sembrando la incertidumbre entre los trabajadores estables y los temporarios, más proclives a ceder a los efectos de terror del relato.

Pero la voracidad del Diablo no se amortiguaba con los díscolos. Otras versiones recogidas en el campo y en las fuentes secundarias, mencionan que las víctimas son los 'parias'; 'esa gente que no tenía familia', con ellos se alimentaba el Familiar, y 'por eso se movía el trapiche'. Una ex-zafrera de varios ingenios de Jujuy y Salta, me contaba:

> R: ¡Ah, sí! la gente boliviana es muy trabajadora, porque se ha criado sufriendo; trabajando uno sabe lo que, lo que es el trabajo. Yo por lo menos me he criado en la zafra; yo he trabajado mucho en la zafra con mi papá. Yo cargaba, cargaba, macheteaba, a la par de un hombre yo sabía trabajar, así que de eso…
>
> P: ¿En Ledesma?
>
> R: En Ledesma, en San Martín, en La Mendieta, he trabajado en zafra.
>
> P: Le voy hacer una pregunta, ya que usted ha trabajado en la zafra, aquí en Ledesma, porque algunos me han dicho que sí, y otros que no, ¿había Perro Familiar?
>
> R: ¡Ah! el que… sí, el Familiar sí: sí, con eso trabajaba él pue… el capo de ahí.
>
> P: ¿Qué? ¿Le tiraba el perro? [Risas nerviosas].

21 Aunque reconocen la existencia de hechos reales en la génesis del mito.

R: No, no, ese el Familiar, ese humm… ¿qué está diciendo? ese que se comía la gente, ¿o qué?

P: Sí.

R: Bueno con eso era… ocupaba años antes con esa gente que no tenía familia, ¿ve? No tenía hombre, o mujer o madre, nada de eso entonces, eso era la comida segura del Familiar; que se perdía de la noche a la mañana, quedaba la ropa no más.

P: ¿Nadie le reclamaba?

R: Y claro, porque si no tenía familia, quién va a reclamar. La ropa no más aparecía a la orilla de los cañaverales, o ahí en la orilla´l monte.

P: ¿Y usted lo vio alguna vez?

R: No, no´i visto.

P: Pero hay gente que dice que lo ha visto, ¿no?

R: Sí, sí, mi papá sabía contar: ahí la ropa del fula no de tal y yai echaban ahí, y ya no estaba esa persona y sabían también. Todo trajina; salía en guacho, en perro, en cura, todo y así.

P: ¡Ah! ¿Y en cura también salía?

R: Sí, en gallo...

P: O sea, ¿entonces era el demonio?

R: Sí, sí, sí; trabajaba el ingenio con eso. Si no se comía gente no trabajaba; se paraba el trapiche; no molía; dice: se tenía que comer siempre.

P: ¡Qué bárbaro! año a año, zafra a zafra, comía.

R: Sí, año a año tenía que comerse una persona, tres o cuatro personas; como ahí en San Martín[22] había un montón de lotes, muchos a nombres de cristianos los lotes[23]… si muchos se querían ir y cada lote faltaban dos o tres personas.

P: ¿Y estaban las cruces así?

R: Claro, las cruces y la ropa: ya la ropa lo echaban de menos para los semanales;[24] ya no sabían estar esas personas.

P: ¿Y ni los huesos dejaba, todo, se lo comía entero?

---

22 San Martín del Tabacal, ingenio y plantación mayor de la provincia de Salta de la familia Patrón Costa.

23 En los 'lotes' vivían los temporarios durante la zafra. Los lotes llevaban los nombres de los desaparecidos o muertos atribuidos al Perro Familiar.

24 Semanales' día del pago de todos los jornales u otras formas de pago en la semana.

R: Todo hacía desaparecer; y eso sí es cierto, ¡¡eso es cierto!![25]

En esta versión la mujer destaca explícitamente la necesidad caníbal del ingenio: y la relación cotidiana con la amenaza de muerte y desaparición, mediante el nombre que le asignaban a los lotes: el de los desaparecidos de los años anteriores. Pero, además, la versión destaca que el tema de tener o no tener 'familia' es fundamental en términos de las relaciones sociales en la perspectiva de los migrantes y trabajadores temporarios. En los lugares campesinos o rurales de origen de los temporarios, tener familia, haber constituido una, es símbolo de estatus de madurez de la persona en términos sociales y políticos, dado que el individuo demuestra su responsabilidad social. También es la familia –o parte de ella– la que llega a la zafra y protege y controla afectivamente a sus miembros. La familia numerosa 'da coraje', insinúa la versión de Tapia. Por último la 'familia' ha sido convenientemente señalada como 'el documento de los pobres'.[26]

Desde otra óptica teórica, que intenta explícitamente sintetizar el estructuralismo levistraussiano con algunas corrientes hermenéuticas se sostiene que la idea de 'sacrificio' es fundamental, pero que debe buscarse en las primeras versiones donde las víctimas humanas eran 'inocentes'. Y agrega la autora:

Por eso nos parece un intento de justificación y moralización tardíos, el de las versiones en las cuales el Familiar devora a los obreros ladrones o perezosos. El castigo individual, e inclusive justifica do de una falta individual, priva al mito de su dimensión social. Se trataría de un debilitamiento de su sentido originario; según el cual se trata de una comunidad en conflicto, que siente la amenaza de ser devorada por un sistema de producción que contradice sus creencias tradicionales... Interpretado así el mito se nos aparece como la denuncia de una clase campesina desposeída y oprimida ante un sistema que considera injusto[27] (Valentié 1973a: 30- 31).

Por el contrario el mito gana así una dimensión social permanente, al señalar y amenazar a los activistas y díscolos como víctimas o futuras víctimas. Entonces, no eran sólo los temporarios semicampesinos, sin familia, los devorados por el Familiar, sino también –aunque menos frecuente– los obreros del ingenio, de tradición proletaria e iniciadores de agrupaciones y sindicatos. Por otra parte no se pierde la 'dimensión social' con las versiones que denuncian castigos a 'obreros

25 Mi énfasis. Entrevista realizada en San Salvador de Jujuy (12/ 15/1993). A la fecha, la mujer tenía 56 años y se desempeñaba como vendedora ambulante de comidas.

26 Por la antropóloga Beatriz Heredia en su comentario del artículo de Isla y Taylor (1995).

27 Mi énfasis. No hay una versión original, o un sentido originario en ningún mito; esto lo pone el autor desde su interpretación. Parto de la base que es imposible y estéril responder a la pregunta por la versión original. Por otra parte, al atribuir al mito el carácter de 'denuncia de una clase campesina desposeída' la autora anticipaba la polémica interpretación de Taussig.

ladrones y perezosos' como en la poesía de Piatelli que más adelante transcribo.[28] Estas prácticas sabemos, son formas espontáneas, fragmentarias de resistencia frente a la patronal, o frente al poder.

Disciplinamiento y memoria

El Familiar está inscrito en la memoria obrera bajo el terror, produciendo un efecto de disciplinamiento; éste no sólo afectó las prácticas explícitamente políticas (como los diferentes tipos de protesta obrera colectiva), sino también las cotidianas en relación al trabajo y al ocio los 'transnochadores'… después del alcohol y el juego.

Un aullido agudo y largo
Rompe la noche por miedo
Las casas trancan sus puertas
Y se murmuran los rezos
Los rezagados se apuran
El Familiar anda suelto
Se dice que el Familiar
Es el demonio hecho perro
Y que tiene sociedad
con el dueño del Ingenio
Por eso anda persiguiendo
a los borrachos y el juego.
Ninguno vio al Familiar
Porque el que lo vio está muerto
Pero dicen de su boca
Que va despidiendo fuego
Por eso sus muertos tienen quemaduras en el pecho
Algunos no aparecían
Ni los rastros de sus cuerpos
Los ponían en el engranaje
Que iba moviendo el Ingenio
Porque así, según decían
Aumentaba el rendimiento

28 Poeta popular tucumano que murió hacia 1965/1970. El poema inédito me fue cedido gentilmente por el historiador y amigo Ramón Leoni Pinto.

Van pasando muchos años
Años que forman los tiempos
y se seguirá contando
Como real o como cuento
la historia del Familiar
que quedará como un sueño
Y aquellos trasnochadores
Después del alcohol y el juego
Creerán sentir por las noches
tambaleando en los senderos
Un aullido agudo y largo
Como un eco del Infierno.
Juan Eduardo Piatelli (sin publicar)

Contrariamente a la interpretación de Valentié (1973), diría que la desaparición simbólica de obreros reclamadores e indisciplinados, representa a menudo desapariciones reales, y entre ambas –simbólicas y reales– refuerzan la dimensión social y dramática del mito: su efecto de terror. Tapia sin exponer una teoría sistemática denuncia las necesidades represivas de la patronal del ingenio.

Pero, además de obreros protestones, activistas, militantes, y parias, otras versiones insisten en categorías diferentes, como los 'novatos':

> El del Familiar[29]… era muy sonau hace muchos años, cuando recién hi caído por aquí. Resulta que los patrones del Ingenio para hacerse más ricos, habían teníu un contrato con el Familiar, que es el diablo, de darle cada año un pión pa que lo coma. Y dicen que lo cumplían y taban cada día más ricos. Todos los años dice que desaparecía un pión y nunca se sabía ánde se había ido ni qué si había hecho. Ahí, en la fábrica, dice que los gringos[30] tenían un cuarto oculto con herramientas ande vivía el Familiar. Entonces mandaban a ese cuarto a un pión para que saque herramientas. Y siempre tenía que ser uno nuevo, que recién haiga veníu a estos trabajos. Dicen que el hombre dentraba y no salía más. ¿Quí había síu? Que el familiar se lo comía (Vidal de Battini 1980: 803-804).

29 Del Ingenio 'La Esperanza', de la provincia de Jujuy.

30 La familia Leach, dueños de La Esperanza, era de origen inglés.

De héroes y traiciones

Sin embargo, no siempre el desenlace macabro de los relatos favorece a la patronal y al diablo. En algunas versiones aparece un obrero mítico, hombre, 'varón, muy valiente', que lo vence, siguiendo recetas cristianas (Jabif 1983). El que se enfrenta al Familiar y lo vence, es casi un héroe mítico, pero no logra destruirlo. Luego de derrotarlo el héroe desaparece sin dejar rastros. Ninguna versión menciona su destino final; éste es incierto y oscuro, pero se va de la localidad donde se dio la pelea; nunca más vuelve, ni se lo menciona y el Familiar sigue en pie.

> En Tucumán también sostiénese que el Familiar es un perro grande que ronda los ingenios azucareros cuidando los intereses de su amo con el cual tiene pacto. Vive en los sótanos del ingenio y su dueño, cada año, debe entregarle un ser humano como alimento. Si éste no cumple, peligra la estabilidad del establecimiento. Las rondas del Familiar son siempre nocturnas, pues se asegura que de día permanece encadenado. El ser humano destinado al festín del perro, puede luchar con el mismo y vencerlo. Para ello debe emplear un 'cuchillo sin pecar'[31] y obrar 'en nombre de Dios' (Coluccio 1964: 155).

Valentié (1973: 32), siguiendo algunas versiones, ha interpretado que la aparición del héroe-obrero destruye al "monstruo, cesan los sacrificios humanos y la ruina cae sobre los que pactaron con el Diablo". Sin embargo, por otras versiones que ella misma cita, se colige que la ruina cae sobre todos: patrones que pactaron y obreros que eran sacrificados, puesto que el ingenio y la plantación mueren; es decir detienen su ciclo productivo.

La existencia de un héroe ha sugerido otras interpretaciones. Al vencer al Familiar y convertirlo en un perro inofensivo.

> La imagen del peón se agiganta en su heroicidad y virtudes y se produce así la reversión originaria de la relación de poder... Se podría decir que el mito favoreció la convivencia necesitada por todos para el enfrentamiento con una verdad dolorosa que llevaría al choque directo... el mito estaría al servicio de un equilibrio necesitado por la comunidad... (Montevechio s.f: 108-109).

Sin embargo, por lo que sabemos, la historia de huelgas, tomas de ingenios, marchas y movilizaciones, acompañaron e impactaron el imaginario regional, como al mito. Los choques directos se produjeron como prácticas yuxtapuestas a las narraciones. Estas, con sus significaciones no 'flotaron' caprichosamente; por

31 Cuchillo que no se ha manchado con sangre cristiana.

el contrario se hicieron más o menos sangrientas de acuerdo a la coyuntura de la relación entre las clases.

Otras versiones narran que el héroe logra sacarle una fortuna al patrón. Este le paga para que desaparezca. Encontrarse con el Familiar tiene entonces dos desenlaces ineludibles: ser devorado (lo más frecuente), o vencerlo y desaparecer. Ambas alternativas aluden, de manera diferente, al peligro que amenaza al activismo obrero, tanto como a los trabajadores de base del azúcar: la represión o el soborno. Por ejemplo, en una versión proveniente del ingenio La Florida, un obrero rudo es enviado a una pieza oscura para que deje sus herramientas y sea devorado por el Familiar:

> El hombre abrió la puerta y entró… se le arrojó encima un enorme perro negro con ojos brillantes. Con rapidez el hombre sacó un cuchillo y empezó a pelear furiosamente con el perro. Finalmente logró cortarle su oreja izquierda (allí se supone que el Familiar tiene su fuerza),[32] derrotándolo... el hombre le dijo al administrador que denunciaría el hecho a la policía. El administrador le rogó que no lo hiciera y le dio mucho dinero para que guardara silencio. El obrero aceptó el dinero pero luego fue a la policía y denunció el acontecimiento (Vessuri 1971: 62).

El obrero acepta el dinero, por lo que se enriquece repentinamente (¿estamos en presencia de un nuevo pacto?), pero denuncia a la policía, que, en otras versiones, cuando en general es 'abusiva' se la considera también como Familiar.

El estupor frente al maquinismo y la modernidad

Un numeroso grupo de autores interpretan al Familiar como un mito que se produce bajo el impacto de la modernización; los trapiches de acero, los hornos inmensos, las calderas permanentemente alimentadas, las poleas y engranajes, las centrífugas y demás maquinarias, produciendo un ensordecedor ruido, conmovieron la imaginación de campesinos que recién llegaban a la primera industria del país (Alvarez 1952, Colombres 1986, Barale 1990).

Colombres transcribe una versión del Familiar del Ingenio Santa Ana según la cual el día de la inauguración de las vías del tren que lo comunicaban a Río Chico, se echó en las vías e impidió su paso. El autor lo interpreta no como impidiendo el progreso según otras posturas, sino como que el Familiar está unido al progreso, o sea a la riqueza, al mercado (Colombres 1986). Alvarez es más explícito:

---

32 Sólo encontrado en esta versión.

La fábrica azucarera trabajaba día y noche durante la zafra. Y la inexperiencia obrera y la imprevisión patronal en muchos casos, provocaron periódicos accidentes: algunos de consecuencias fatales, como una caída en las fauces abiertas del trapiche o en los tanques de miel hirviendo… Estas desapariciones de las que no quedaba más que el último grito del desdichado, ahogado por el estruendo de las maquinarias engendraron en la mente popular el pavoroso mito (Alvarez 1952).

Las tentaciones del diablo

Gramsci (1971: 1-51 y 140) en diferentes tramos de su obra centró su atención sobre la relación entre sentido común y religiosidad popular, por cuanto comprobaba que esta religiosidad (particularmente católica en Italia) constituía el principal componente del sentido común de los sectores subalternos. El autor le confería al sentido común características peculiares en relación a gran parte de las tradiciones marxistas. Para él, los sectores populares pueden experimentar, probar, realizar prácticas no conscientes, pero que cuestionan por momentos, y con posibilidad creativa, el sentido predominante que la cultura hegemónica le imprime a los hechos. Esa religiosidad es una mezcla de creencias con significados morales, provenientes de diferentes épocas y tradiciones culturales; con reinterpretaciones individuales permeadas o permeables al momento histórico de las relaciones sociales del actor. Por ello, la multiplicidad de versiones y voces subalternas, que a veces pueden expresarse o hablar en su sí mismo, sin cambiar la posición de subalternidad.[33] De allí que la presencia del diablo, y la plausibilidad de los pactos en todas las versiones nos sitúe frente a un horizonte cultural común a las diferentes tradiciones que confluyeron en la zafra de las plantaciones o en el trabajo en los mismos ingenios. Esta base de significaciones compartidas en el NOA, pero ampliamente esparcidas por toda América tiene, como tronco fundamental, un catolicismo de raíces coloniales. Dichas raíces no sólo hablan de una historia de 400 años de evangelización dispar pero pertinaz, sino que sus ecos en el mito rememoran relaciones sociales bajo la dominación colonial. El Diablo no aparece con la modernidad, o la industria azucarera a mediados del XIX; mucho antes de estos acontecimientos poblaba y colonizaba la imaginación de las diferentes culturas. Pero además, las relaciones sociales de producción en el azúcar tuvieron durante muchas décadas fuertes componentes coloniales; o sea,

33 Frente a la pregunta desafiante de Spivak (1988) "¿Can the subaltern speak?" y a su compleja respuesta, me inclino a pensar que no todo es hegemonía o dominación o reproducción de *habitus*. Entiendo, como Ginzburg (1994) o De Certeau (1988), que personajes o porciones de sectores subalternos pueden, en distintas coyunturas expresar posiciones en discursos verbales o prácticas independientes de la dominación y creativas.

coacción violenta (el uso del látigo se prohíbe formalmente en 1946) y carencia de salario dentro de las relaciones capitalistas.[34]

En un trabajo etnográfico sobre moral y religiosidad popular en Antajé[35] se sostiene que, siempre "para que alguien sea rico tiene que ahorrar y esconder dinero; si lo hace significa que tiene arreglos con el diablo" (Vessuri 1971: 59). La 'avaricia', la 'codicia' son pecados atribuidos a la influencia del demonio, y por medio de ellos, se obtiene la riqueza mal habida; de allí que se requiera el pacto con él. Por eso la autora, siguiendo a Weber concluye sobre el mito del Familiar que:

El contraste entre objetivos materiales (la riqueza) y objetivos ideales (la pureza) que es tan prominente en ciertos aspectos de la doctrina se expresa en la religión práctica de los antajeños como una oposición entre el rico avariento y el piadoso trabajador pobre que rechaza la ambición[36] (Vessuri 1971: 63).

Interpretado así, el mito es despojado de sus efectos de terror, pues no se explica la necesidad social y simbólica de desaparición de vidas humanas entregadas al demonio; como tampoco se explica la identificación y/o sentimiento de envidia que produce la imagen del 'rico, fuerte, valiente, muy hombre', en el 'pobre, débil, cobarde, poco hombre' trabajador, que veremos enseguida. Hay que destacar que no en todas las versiones el trabajador pobre rechaza la ambición. Pero también, esta idea que la 'riqueza' la producía el Diablo estaba justamente relacionada con la producción repentina de riqueza sospechosa de ilegítima. La riqueza de las familias de la nobleza, era una riqueza de linaje y concedida por Dios. Pero también se pueden encontrar variantes de estas ideas en otros lugares evangelizados de América Latina. Por ejemplo, en un trabajo centrado en las relaciones de producción que se dan en la zona cafetalera de San Pablo (Brasil), con una buena etnografía sobre organización familiar, la gente sostiene que es Dios quien efectúa las desigualdades: "Dios produce los ricos y los pobres", dicen los trabajadores (Stolke 1988: 161).

La idea de concepción negativa de la riqueza, como parte de la moral católica también es mencionada por Valentié (1973a: 25), pero la autora advierte el peligro de una interpretación monolítica en este sentido y entonces escinde riqueza de poder: rechazan la riqueza, pero ambicionan el poder. Este, dice, adquiere un

34 En 1987 visité una localidad salteña, Santa Victoria Oeste, enclavada en las montañas, Comprobé que muchos arrendatarios del hacendado debían pagar sus deudas de almacén (boliche) yendo a la zafra del ingenio San Martín del Tabacal. El boliche era de los mismos dueños de la tierra, quienes presentaban las libretas de deudas al ingenio, y éste les pagaba directamente, sin consultar con el trabajador. De todas formas, esto era una rémora excepcional del pasado para aquella época.

35 En La Banda, provincia de Santiago del Estero.

36 Los énfasis y los paréntesis son míos.

carácter más ambiguo desde la concepción de los sectores populares, citando la versión del peón de los Posse (Valentié 1973a: 26) y que reproduzco más adelante). Sin embargo la separación de esos dos atributos de la patronal es tan arbitraria como forzada.

Otra concomitancia de los pactos demoníacos, es que el Familiar se lleva el alma del patrón cuando éste muere. Una conocida zamba creada por José Moreno, con música de Valladares, alude a este compromiso final:

Como se enluta la noche
y llora con las vida/as
porque en medio de los surcos
la muerte anda desvelada
De qué le vale al ingenio
tanto campo y tanta caña
¡Ay! del patrón cuando muera
Pa´l familiar será su alma
Ya viene la luna llena,
madura la salamanca
mientras llora la colonia
por una boca de hilacha
Ojalá se vuelva azúcar
ese negro lampalagua
molido por el trapiche
su sombra despedazada
Familiar yo soy zafrero
sufrida grúa borracha
llevando vino a mis penas
cargadero de mi alma.

El pacto en muchas versiones concluye como en la zamba: cuando el patrón muere el Diablo se lleva el alma (Vessuri 1971: 60). Pero también existe la versión apoteósica del velorio de Clodomiro Hileret[37] en los jardines exóticos que él mando a construir siguiendo las imágenes de un sueño de su hija. Donde se levantó su emporio azucarero, Santa Ana, se paseó en medio de una multitud de trabajadores y empleados un féretro vacío (Rosenzvaig *et al.* 1990: 76). A veces

37 Quien había fallecido durante una travesía marítima a Francia.

el Diablo también se lleva el cuerpo, y además dicen que terminado el pacto, se esfuma la riqueza del establecimiento, dejando en la miseria a la familia y linaje del propietario, como a sus trabajadores.

Género y valores morales

Pero en la versión de Tapia aparecen otros elementos fundamentales que es necesario enfatizar, para conformar una interpretación. La concepción de lo masculino y femenino, o sea las ideas de género, como las ambigüedades valorativas: 'Guzmán era un filántropo', porque le daba el apellido a los hijos de las chicas "de la sociedad" que quedaban embarazadas. Parían en la Casa Cuna que él fundó 'y salían señoritas'; justificando ellas y sus familiares que volvían de Buenos Aires o Francia. Pero Guzmán también tenía un Familiar en su Ingenio. En su figura se sintetizan los elementos centrales de relaciones de subordinación: la riqueza, el poder (fue senador), y el manejo y abundancia de mujeres; tanto en relación a su protección, como también a su poder prolífico de procreación.

El pacto es 'cosa de hombres'; y el héroe, cuando lo hay, es siempre un hombre. Prácticamente no aparecen mujeres en la gran mayoría de las versiones. Esta predominancia masculina se multiplica con las ideas que rondan al Lobisón: ¿quién se le atreve a un padre con sus siete hijos varones? parafraseando a Tapia. Edelman (1994) en un brillante análisis sobre los 'pactos con el demonio' en las zonas rurales del norte de Costa Rica y el sur de Nicaragua, ha relacionado su existencia no sólo con relaciones económicas de explotación, sino de poder en general que ejercen los grupos dominantes sobre los subordinados. Una de las formas que destaca en su artículo es el abuso sexual 'la coerción de favores sexuales', la 'opresión sexual' como expresiones de ese poder (Edelman 1964: 60). Una narración que considera al Familiar como una superstición que sólo puede creer la 'gente pobre e ignorante', señala que:

Es preciso haber estado entre los pobladores que quedan en las inmediaciones del ex-Ingenio Santa Ana de Hileret[38] para cerciorarse del pánico que se apodera de mucha pobre gente, especialmente de las mujeres, en las noches que se supone que el famoso can hace sus incursiones por el establecimiento (Craviotto 1968).

Ellas, en general no eran seleccionadas como alimento por el Demonio, pero el pánico se debía a la posibilidad de perder la familia de una manera horrenda, no cristiana, sin poder darles el debido velatorio y su sepultura para su descanso en paz.[39]

38 Quien es considerado un prócer de Tucumán.

39 Esta creencia cristiana se refuerza con las propias de las diferentes tradiciones culturales que, como la andina, considera a los 'muertos' como seres con capacidad de presencia en ceremonias y acontecimientos de la vida cotidiana de los 'vivos'.

En relación al género y a la visión del ideal masculino, es interesante glosar una versión del Familiar publicada por uno de los descendientes del ingenio La Esperanza de Tucumán:

> Una de las creencias más difundidas en las regiones azucareras del país, es la del Familiar, embajador del demonio y guardián de los pactos que se celebran con él… la leyenda comenzó a tomar cuerpo entre los zafreros, a fines del siglo pasado, cuando los dueños de ingenios se enriquecieron rápidamente, gracias a esa fiebre del azúcar… la imaginación popular elaboró a su manera esas fortunas, producto de la revolución fabril operada por las grandes maquinarias.[40] Las atribuyeron a secretos pactos que el patrón hacía con el Supay (el diablo) a quien entregaba algún peón a cambio de riqueza terrenal… de no cumplir el contrato debería entregar su alma… Por las noches atribulados trabajadores juraban haber visto ojos de fuego por el cañaveral. La presencia arrastraba unas pesadas cadenas, además de despedir un fuerte olor a azufre, a su paso todos los perros callaban. La imagen… más difundida entre nosotros le adjudica la forma de un enorme perro negro, de refulgente mirada y de largas uñas, capaz de desgarrar a un hombre con sólo un zarpazo, que se alimenta de carne humana… (Posse 1993: 194).

Posse incluye a continuación el testimonio de un viejo peón de La Esperanza, Serapio Almaraz, que en 1971 aún vivía en la zona del ingenio, definitivamente cerrado en 1967:

> La riqueza de Esperanza dependía del Diablo: desde que el Esperanza fue paralizado… el Perro Familiar anda suelto, porque ya no tiene quién se haga cargo de él. Para este hombre, los Posse eran hombres bien puestos, no le tenían miedo, se le paraban delante y le hacían un contrato. Si yo fuera más joven, ahora que no están los Posse, le hubiera hecho frente. Algunos de los descendientes de don Wenceslao deberían venir y plantársele de frente: solamente así volvería la riqueza al Esperanza. Todo depende de alguien que quiera ser socio con el Diablo, pero debe ser un hombre bien hombre (Posse 1993: 195).

Serapio se identifica con los antiguos patrones. "si yo fuera más joven... podría ser como ellos", dice elípticamente. Expresa que "eran hombres bien puestos", y se "debe ser un hombre bien hombre" refiriéndose a una marcada masculinidad. En esa región, como en general en el lenguaje popular en Argentina, decir 'los

40 Otros autores también han sostenido que la irrupción de la modernidad en la región, con sus 'grandes máquinas' impactó la imaginación popular, creando el mito el Perro (Colambres 1986). Sin embargo el azúcar hasta su crisis final que arranca a mediados de los 60 siempre constituyó una industria de mano de obra intensiva.

tiene bien puestos' se refiere directamente a los testículos.[41] En la antigua zona del ingenio Santa Ana de Hileret, se recogió un testimonio similar: "si apareciera un hombre fuerte como Clodomiro, que se animara a plantársele al Diablo, Santa Ana volvería a resurgir" (Barale 1990: 70). Un hombre con semejantes atributos lograría un nuevo pacto; retomaría así la riqueza, el Ingenio volvería a producir y entonces a generar trabajo, uno de los elementos vitales de la crisis social tucumana desde mediados de los sesenta.

También en relación al héroe: quien triunfa sobre el Familiar, logra la fortuna, cambiar de naturaleza social, dejar de ser asalariado, obrero, pelador, y pobre para convertirse en rico. Hay que ser 'muy hombre' o 'muy macho' para lograrlo. Y esta versión cuasi patronal, se cruza con la obrera del Lobisón de Tapia: la patronal temblaba frente a la presencia de ocho varones que se le 'animan' al patrón. El padre daba muestras de su masculinidad exacerbada: una prole abundante y además masculina.

Luchas y complicidades de los subalternos. Algunas conclusiones

Pero además de las relaciones directas con situaciones de explotación social, con frecuente coacción, con violencia física, y con la construcción de una masculinidad salvaje y prolífica, donde las mujeres quedan excluidas, 'temerosas' de la lucha, los relatos también apuntan a identificar personajes como ejecutores de pactos que representan de alguna manera al Estado. Desde la experiencia y visión obrera, el Estado hasta 1944 jugó un rol inseparable de la patronal; de allí que prácticamente las versiones no diferencian los dueños de ingenios, con políticos encumbrados, comisarios de la policía, gendarmería y curas.

A su vez, los relatos de construcción originaria de la FOTIA (Federación Obrera Tucumana de la Industria Azucarera) muestran como los obreros fue ron apoyados y se apoyaron en el nuevo Estado peronista para mitigar los efectos de dominación y explotación de las patronales. Con la FOTIA y su acumulación de poder, el Familiar desaparece por un tiempo de la escena tucumana. También relatos del Ingenio La Mendieta de Jujuy señalan que, entre 1946 y 1949, los obreros permanentes también habían logrado conformar un sindicato muy fuerte y que el 'Familiar había abandonado los sótanos penumbrosos de la fábrica'. Con la solidaridad obrera, y su representación sindical, el poder de terror del mito se desvanecía. En la versión de Tapia el peligro para la patronal era la posibilidad de enfrentarse con una familia extensa y enteramente masculina, acaso es el germen

41 'Es un hombre de huevos', o 'se necesita un hombre con las pelotas bien puestas' se suele decir para referirse directamente a un hombre encarador, de autoridad, valiente. Muchas veces se dijo de Perón, pero también de muchos generales que vinieron después del 55. También se usaba en la militancia armada, para referirse a aquellos que 'iban al frente'.

simbólico del sindicato, base de la solidaridad por la cual los obreros tantos años habían peleado. José Moreno, autor de la zamba para el Familiar, envió en 1989 una carta al director de *La Gaceta* donde afirma que "[el] Familiar ya no espanta en el cañaveral tucumano desde hace 45 años cuando la FOTIA decretó su muerte, sindicalizando la peonada, porque según todos los indicios era un engendro patronal para escarmentar a los revoltosos" (Moreno 1989).

Álvarez sostiene que la 'leyenda pavorosa' del Familiar en el ingenio Ledesma[42] tendía a esfumarse a principios de los cincuenta; las causas de su extinción, agrega, eran "la luz (electricidad) y el control de los hombres y no del diablo que produjeron la escuela y las leyes sociales" del primer peronismo (Álvarez 1952).

Creo por último muy importante en la versión de Tapia, la relación con la historia. Con la historia del anarquismo en la región, pero también con la ley de padrinazgo del séptimo hijo varón destacada por Tapia; también la relación entre R. Saénz Peña y las causas populares. Más allá de coincidir o no con esta valoración sobre Saénz Peña, lo que me interesa destacar es cómo relatos fantásticos se entrelazan en su misma exposición, con acontecimientos inscritos en el terreno de la historia real. Esta combinación de historias de diferente género, de tiempos, espacios, seres míticos con personajes reales, es característica de la cultura popular.

Las diferentes versiones del Familiar tratan de explicar la riqueza y la desaparición de vidas de obreros con la misma insistencia. La riqueza del patrón, abruptamente concebida en el imaginario popular, se debe al pacto demoníaco; la desaparición de personas, al alimento del Familiar, y por lo tanto máquina del pacto. En este aspecto, el mito opera como una gran metáfora de la succión de vidas obreras para engordar los tesoros patronales. Es necesario un acto de antropofagia para mover los trapiches; hay un imaginario de sacrificio y reciprocidad (exacerbada en sentimientos fatalistas) entre las clases; se debe poner el cuerpo y hasta la vida para que se genere la producción y la reproducción del orden social.

En la coproducción de los sentimientos de sacrificio juegan varias concepciones del mismo, que confluyen desde las diversas culturas en la región del azúcar. En las culturas andinas está cada vez más clara la idea de sacrificios humanos a los dioses, o a los poderes sobrenaturales, como una relación de reciprocidad tendiente a restablecer equilibrios entre el mundo de los vivos y el de los espíritus (Harvey 1999). Estas nociones, a su vez, están empotradas en las ideas de sacrificio del catolicismo con las imágenes de Cristo, mártires y santos, como ejemplos paradigmáticos.

---

42 Según la versión que recoge, el Familiar en Ledesma era un viborón, otra forma frecuente de presentarse el diablo.

Uno se debe preguntar el porqué de este tipo de pacto, en donde la patronal tiene que entregar anualmente vidas humanas para que el ingenio y la plantación funcionen; por qué la amenaza de muerte y terror debe aparecer mensualmente, en cada plenilunio sobre el conjunto de trabajadores. Por qué por fin, ese pacto no se celebró inicialmente y de manera definitiva, entregando vidas humanas, pero como festín inaugural. Mi respuesta a estas preguntas es que el tipo de relaciones sociales de producción, donde se combinan anualmente trabajadores temporarios (cuasi campesinos) con asalariados permanentes, requiere de formas de disciplinamiento constantes y especialmente de terror, ya que no se quería convertir a los campesinos en proletarios, sino mantenerlos en una producción asalariada de forma precaria. Las relaciones sociales están contextuando las narrativas sobre las consecuencias –canibalismo y sacrificio– del pacto demoníaco.

Pero todas las versiones que yo he recogido o escuchado coinciden en que las personas son obreros o a veces animales; no he visto ninguna en donde se mencione al Familiar devorando administrativos o capataces del ingenio; o sea el mito tiene un claro sesgo clasista. De allí que el terror resplandece por momentos en la conciencia obrera, se hace presente en largos períodos, como la dictadura, o en determinadas coyunturas históricas. En esos momentos, el mito juega hegemónicamente para amortiguar o paralizar las luchas, para sembrar sospechas fragmentando lo social, en permanentes contra temporarios, argentinos contra bolivianos, coyas o vallistos contra los de las zonas bajas; al separar, aliena a los individuos. Pero la imaginación popular produce mezclas simbólicas y logra en el mismo relato invertir signos; aquéllos que producían muerte y desolación, pueden producir vida y riqueza.

Estas operaciones en el plano simbólico, muchas veces enfrentan confirmaciones históricas pavorosas o la imposición violenta y prolongada de valores y normas de vida, que transforman las relaciones sociales. Bajo estas situaciones los relatos tienden a destacar y rememorar efectos de terror; pueden augurar lo que vendrá.

En un artículo para el diario *La Gaceta* se concluía que

> El lenguaje de los mitos es siempre ambiguo, permite múltiples lecturas… el Familiar puede interpretarse como… un rechazo a la sociedad industrial y la añoranza de un pasado menos alienante, o por el contrario, en su expresión de futuro, como un fermento revolucionario que al denunciar la injusticia puede engendrar actitudes liberadoras. De todos modos la persistencia del mito, parece indicar que el Familiar anda suelto (Valentié 1973b).

Sin embargo, la ambigüedad, expresada en la multiplicidad de sentidos, no es sólo patrimonio de los relatos míticos; es una forma de resistir o eludir el peso de la hegemonía o la dominación de los subalternos; de quienes no han construido

una posición de poder; o que esa posición construida por décadas, como el caso de la FOTIA y sus cuerpos de delegados, fuera completamente aniquilada, como durante la última dictadura. El Familiar y sus relatos conexos nos hablan de muertes horribles y desapariciones ominosas, augurando siempre un uso futuro de la 'desaparición' como instrumento político dentro de una tradición de represión.

Más que buscar por los orígenes europeos del mito, o atribuírselo directamente a la patronal, estoy proponiendo una coproducción del mismo entre las patronales, sus secuaces y los sectores populares. Pero en esta coproducción del mito juegan las relaciones de poder con sus asimetrías y jerarquías. El poder produce, ha insistido Foucault (1981). Las respuestas, la contestación al poder, también producen, estoy proponiendo; a veces de manera alienada, a veces desnudando las relaciones de poder; y entonces desfetichizan.

El Diablo, en este caso, juega como mediación simbólica, constituye una fetichización de las relaciones sociales: la patronal no se enriquece mediante la extracción del excedente, sino mediante el consumo de cuerpos y vidas. Es una teoría folk del capitalismo salvaje, como de la riqueza. El mito nos trae ecos de relaciones coloniales que aún subsisten o que amenazan reaparecer, de allí su carga de terror (Isla 1998: 148). Es un complejo sistema de representación, a través del cual se promueven normas y valores, articulándose lo público y lo privado, entonces el espacio social y la subjetividad.

Referencias citadas

Alonso, Martín. 1982. *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la Lengua Española (siglos XII al XX)*. Madrid: Aguilar.

Alvarez, R. 1952. El Familiar. La Prensa, Sección Segunda, 30 de nov de 1952, Buenos Aires.

Andersen, Martín. 1993. *Dossier Secreto. El mito de la guerra sucia*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Barale, Griselda C. 1990. *Santa Ana. Un modelo de cultura rural*. Tucumán: Instituto Universitario de Artes Plásticas Aguilares. Fac de Artes UNT.

Bourdieu, Pierre. 1993. *La misère du monde*. París: Seuil.

Cejas, O. 1995. El hombre Tigre o 'runa-urturunco'. *La Gaceta*.

Colombres, Adolfo. 1986. *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires: Biblioteca de Cultura Popular. Ediciones del Sol.

Coluccio, F. 1963. "Dios, el Diablo y Judas en el folklore americano". Actas do l° Concresso de Etnografia e Folclore, pp. 63-87. Lisboa.

Coluccio, F. 1964. *Diccionario folklórico argentino*. Buenos Aires: Edición de Luis Lasserre.

Craviotto, Tomás. 1968. Folklore tucumano. Leyendas lugareñas. *La Gaceta*.

Certeau, Michel de. 1988. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.

Dillon, Mary y Thomas Abercrombie. 1988. "The destroying Christ: An aymara myth of conquest". En: Jonathan Hill (ed.) *Rethinking History and myth. lndigenous south american perspectives on the past*. pp. 50-78. University of Illinois Press.

Edelman, M. 1994. Landlords and the Devil: class, ethnic, and gender dimensions of central american peasant narratives. *Cultural Anthropology.* Vol. 9 (1) 58-93.

Foucault, Michel. 1981. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

Getino, Octavio. 1972. *El Familiar*. Argentina: Terfilm.

Ginzburg, C. 1994. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores S.A.

Gordillo, G. 1997. "El aliento de los diablos: Una experiencia cultural de explotación y terror". Ponencia presentada al V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.

Gramsci, Antonio. 1971. "II materialismo storico e la filosofía di Benedetto Croce". En: *Quaderni del carcere*. Napoles: Editori Riuniti.

Harvey, P. 1999. *El poder seductor de la violencia y de la desigualdad*.

Hill, Jonathan. 1988. "Introduction. Myth and History". En: Hill Jonathan (ed.) *Rethinking History and myth. indigenous aouth american perspectives on the Past*. University of Illinois Press.

Isla, Alejandro. 1998. Terror, memory and responsibility in Argentina. *Critique of Anthropology*. 18 (2): 134-156.

_____. 1996. "Hogar y Comunidad. Identidad y estructura social en los Valles Calchaquíes: El caso de Amaicha del Valle". Tesis presentada a la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Isla, Alejandro y J. Taylor. 1995. Transformaciones y fragmentación de las identidades bajo el terror en el Noroeste argentino. *Revista Andina*. 13 (2): 311-356.

Jabif, N. L. 1983. El Familiar, ¿leyenda o fraude? *Tiempo Argentino*, 7/7/1983.

López Cantos, A. 1992. *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: Editorial Mapfre.

Mahieu, A. 1975. Leyenda y teoría en 'El Familiar' de Octavio Getino. *La Opinión*, 10/10/75.

Moise de Boronia, C. y L. Daino. 1996. El familiar: Una antropofagia social. Simposio Internacional de Mitos, Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires.

Montevechio, B. R. s.f. *El Familiar. Un mito del norte argentino*.

Moreno, J. A. 1989. Perro vampiro. *La Gaceta*, 6/8/1989.

Moreno, J. A. y R. Valladares, R. 1964. *Zamba del Familiar*. Buenos Aires: Editorial Lagos.

Nash, J. 1979. *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. Nueva York: Columbia University Press.

Oates, C. 1989. "Metamorphosis and lycanthropy in Franche Comté, 1521- 1643". En: M. Feher (ed.), *Fragments for a History of the human Body*. New York: Zone.

Piattelli, J. E. s.f. *El Familiar. Poema*.

Platt, T. 1983. Conciencia andina y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el norte del Potosí. *Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* (2): 47-73.

Posse, J. M. 1993. *Los Posse. El Espíritu de un clan*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Real Academia Española. 1992 .*Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: RAE.

Roca, M. 1972 Getino: ¿Quién es El familiar? *Primera Plana* Nº 488. 6/6/1972.

Rosenzvaig. E. A. V. Roble y S. R. Bliss. 1990. *El testimonio oral en el rompecabezas biográfico de las élites azucareras*. Instituto Universitario de Artes Plásticas Aguilares. pp. 74-80, Facultad de Artes UNT. Tucumán.

Rutledge. I. 1987. *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. Tilcara, Jujuy: Proyecto ECIRA.

Sanchez Ferlosio, R. 1991. "Esas Yndias equivocadas y maldicas". En *1492-1992. La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina*. Quito: Editorial El Duende.

Seoane, M. 1992. *Todo o nada. La historia secreta y la historia pública del jefe guerrillero Mario Roberto Santucho*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Spivak, G. 1988. "Can the subaltern speak?" En: C. Nelson y L. Grossberg (Eds.) *Marxism and Interpretation of Culture*. Illinois: Urbana.

Stolke, V. 1988. *Cojee planters workers and wives. Class conflict and gender relation s 011 Sao Paulo plantations 1850- 1980*. St. Anthony's College Press. Oxford.

Taussig. M. 1980. *The Devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of Carolina Press.

Valentié. M. E. 1973a. El Familiar. *Revista de Filosofía y Cultura*. (2-3): 20-36.

_____. 1973b. Otra vez el Familiar. *La Gaceta*, 7/10 /1973.

Vessuri. H. 1971. Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero: Ensayo en categorías sociales y morales. *Revista América Latina* (14) 1/2: 40-67.

Vidal de Battini. B. 1980. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Estado de Cultura, Ministerio de Cultura y Educación.

Wachtel, N. 1976. *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530 -1570)*. Madrid: Alianza Universidad.

Whiteford, S. 1981. *Workers from the North. Plantations, bolivian labor, and the city in North west*. Argentina. Austin: University of Texas Press.

Zuidema, T. 1980. "Un viaje al encuentro de Dios: Narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Chque-Huarka ya". En: M. Burga (Comp.) *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. pp. 33-53. Lima: Grandes Estudios Andinos.

Los viajes de intercambio y las ferias: relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina)[1]

Liliana Bergesio[2] y Natividad González[3]

1 Publicación original: Bergesio, Liliana y Natividad González. 2020. Los viajes de intercambio y las ferias. Relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina). *Estudios Atacameños*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige, Universidad Católica del Norte. Agradecemos a *Estudios Atacameños* su autorización para republicar este artículo.

Tanto el trueque como las ferias están muy presentes en el mundo andino. Sin embargo, en las últimas décadas su estudio se ha descuidado desde las ciencias sociales, quedando ambos como meros vestigios, un tanto idealizados y esencializados. Entre tanto, se presentan en la práctica como complejos, manifestaciones de una relación, donde no solamente se persigue la obtención visible de un producto. Considerar al trueque en la actualidad en virtud de las relaciones que genera y mantienen, sin limitarse a observar la forma de intercambiar los artículos (buscando equivalencias y comparaciones con la economía de mercado), se convierte en una posición política. Da importancia a las relaciones de comunidad, entrelazándose con una visión de la economía que incluye otras valoraciones, además de maximizar ganancias, remarcando que éstas no son lo único que orienta las decisiones de los agentes sociales. Bergesio llevó adelante varias líneas de trabajo concernientes a los estudios de la mujer y el género; el desarrollo y el ambiente; y el mercado de trabajo, la industria y la economía popular, particularmente sobre el cuentapropismo (Ganarse la vida. Trabajadores por cuenta propia del sector familiar en la estructura socio-económica de San Salvador de Jujuy, 2000) y la empresa siderúrgica argentina (Altos Hornos Zapla. Historias en torno al primer centro siderúrgico integral de Argentina. 2016, compilado con Laura Golovanesky). González ha buscado estudiar lo económico desde múltiples aristas, desde la agricultura andina (Campos ancestrales. Estrategias de agricultura prehispánica en la cuenca del Huasamayo-Tilcara, 2019) a la ganadería de altura y las disputas por el territorio (Niveles de articulación territorial, el caso de la Cooperativa Cuenca Río Grande de San Juan (Jujuy, Argentina), 2014). Complementar con secciones 2 (A. Lorandi, L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 3 (E. Hermitte y C. Herrán), 6 (G. Karasik) y 12 (L. Bugallo y J. Tomasi).

2 CETAS/UNICCS (FHyCS-FCE/UNJu)

3 CIITED-UNJu-CONICET (FHyCS-FCE UNJu)

Introducción

A lo largo de la historia distintos pueblos en diversas geografías han intercambiado objetos y servicios sin necesidad de usar el dinero como intermediario; a esta práctica se la denomina genéricamente trueque. Las ciencias sociales no han podido alcanzar una sólida definición de ella, ya que se trata de una práctica atada a situaciones contextuales, por lo tanto sumamente variable, por lo que su estudio sistemático ha sido un tanto escaso en relación con otros tipos de intercambios. Por el contrario, sí abundan los estudios de casos que describen situaciones concretas, casi en todo el planeta, donde se analiza esta práctica en el pasado o en el presente, dando cuenta de la variabilidad de este tipo de intercambios; ya que éste se puede dar entre objetos de un tenor similar (por ejemplo provenientes de la producción agroganadera), de diferentes ámbitos productivos (como objetos industrializados por otros artesanales) o incluir servicios como parte de la transacción, entre otras combinaciones posibles.

En este trabajo se expone una revisión teórica sobre el trueque, se describen etnográficamente y se analizan reflexivamente experiencias concretas entre productores de la Puna jujeña (provincia de Jujuy, Argentina). Específicamente, en un primer momento, se ha construido un cuerpo de antecedentes y marco teórico en base al relevamiento bibliográfico, tanto de fuentes editas como inéditas, sobre el trueque e intercambio no monetario en la Puna jujeña, focalizado en el siglo XX y la actualidad. Luego, se buscó describir y analizar casos concretos de trueque, buscando identificar diferentes instancias donde se practica, indagando sobre su vigencia, especificidades y valoraciones.

La estrategia metodológica fue de carácter fundamentalmente cualitativa en base a entrevistas (abiertas y semi-estructuradas), observación participante y descripción etnográfica. Esto permitió avanzar en la comprensión de los procesos sociales de construcción de significados involucrados en la relación que se establece entre las representaciones que tienen las/os productores/as sobre el trueque y los factores sociales, económicos, ambientales y culturales en torno a los cuales se desarrollan sus experiencias en vinculación con el tema del trueque, ya sea tanto en el pasado reciente como en el presente.

El trueque: principales debates teóricos

En primer lugar, es necesario dejar de lado cierta subestimación sobre el trueque, fundada en la persistencia del mito nacido en la economía clásica y neo-clásica de que el trueque es la versión anterior (en una suerte de línea evolutiva) del intercambio monetario. Desde esta perspectiva, en el trueque yacerían los orígenes del intercambio con dinero y, por lo tanto, del capitalismo moderno; donde el

dinero se originaría como una solución a los problemas del trueque. Esta visión se encuentra, asimismo, en aquella que indica que el trueque se relaciona de manera directa a los casos de escasez monetaria; opinión recurrente en el sentido común.

Por el contrario, consideramos que estas miradas simplificadoras atentan contra su comprensión y sostenemos que el trueque no es un estadio anterior al intercambio monetario y que no debería definirse por aquello que no es. Si bien se pueden rastrear ejemplos de intercambios por trueque en sociedades históricas, no se trata de "un prototipo arcaico del capitalismo" (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 14) ni tampoco es "solamente una institución histórica o peculiar en las economías arcaicas o 'primitivas'" (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 11). Por el contrario, es "un fenómeno contemporáneo que cubre tanto transacciones a pequeña o gran escala, y ocurre en y entre muchos diferentes tipos de sociedades" y actores (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 11).

Esto lleva a afirmar que tanto históricamente como en el presente "hay muy pocas, si es que existen, economías que operen sin trueque" (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 13) por lo cual se hace necesario enfatizar que el trueque "es un modo de intercambio por su propio derecho" (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 14); siendo una forma, entre otras posibles, en que las personas pueden intercambiar sin la intermediación exclusiva y central de la moneda. En este sentido, es necesario enfatizar que si bien a veces el dinero es parte de una relación de trueque, no lo es en su aspecto capitalista (como representación de una riqueza) sino como un medio de acceso a otro bien. La presencia de dinero en un intercambio por trueque opera así como representante de un bien y no de un valor, entre otras cosas porque el trueque busca el intercambio de bienes pares, y no la acumulación de valor sobre un bien.

No se pretende aquí formular una definición acabada del trueque, lo que, de plano, sería un error. Dado que se trata, ante todo, de una relación y no un tipo de intercambio con características definidas a priori, "el trueque es mejor entendido cuando se lo ve a luz de su contexto social; en la medida que este contexto varía, lo harán también las características" del mismo (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 6). Usualmente, los intentos para construir una definición unívoca de trueque, implican que se le despoje de su contexto socio-cultural. Esto conduce a abstracciones inconsistentes con reducida correspondencia con los casos concretos que se pueden dar en uno u otro grupo y llevan a la formulación de modelos pretendidamente universales, con nulo valor explicativo ya que no consideran su diversidad socio-cultural e histórica.

El trueque implica una variada gama de acciones sin que necesariamente todas estén presentes en cualquier instancia concreta. Sin embargo, la multiplicidad de registros de trueque en diversos contextos permite diferenciarlo de otras

formas de intercambio (monetario y no-monetario) e identificar sus principales particularidades. En líneas generales las características que se asocian con el trueque son (Humphrey y Hugh-Jones 1998):

- El enfoque está en la demanda de cosas particulares, que suelen pertenecer a tipos diferentes; entre otros casos, puede ser de artículos intercambiados por mercancías o por servicios.

- Los protagonistas son esencialmente libres y están al mismo nivel socio-económico (paridad); cualquiera puede retirarse del negocio, y al final del mismo permanecer en iguales condiciones.

- No hay criterios con los que, desde afuera, se pueda juzgar que los objetos intercambiados tengan un valor similar. Algún tipo de regateo[4] puede tener lugar, pero no con respecto a alguna medida de valor o numéricamente abstracta sino que cada uno, simplemente, desea el objeto que el otro posee.

- Si bien en la mayoría de los casos las dos partes de la transacción actúan simultáneamente, también puede darse que ambas estén separadas por el tiempo, cambiando el lugar donde se concretan. Sin embargo, el trueque ocurre sobre todo en las situaciones locales cara a cara, en las que la gente y el flujo (procedencia y destino) de los bienes coinciden en un mismo espacio/tiempo.

- Desde el punto de vista formal, la información (sobre las personas que participan en el trueque y sobre los objetos que se intercambian) es lo esencial para que el trueque tenga lugar (Anderlini y Sabourian 1998).

Un aspecto relevante a considerar en el trueque es el valor de los objetos intercambiados. En el trueque "desaparece la distinción analítica de simétricos y asimétricos [siendo un] intercambio de bienes por bienes" (Alberti y Mayer 1974: 25). Es, por lo tanto, una forma de intercambio no monetario en el cual se requiere que todos los "negocios" se equilibren en un sentido apropiado. En otras palabras, "cada negocio bilateral debe ser tal que, en una proporción dada de intercambio, el valor de lo que cada comerciante vende iguala el valor de lo que compra" o adquiere (Anderlini y Sabourian 1998: 120), el valor no se computa de manera monetaria, sino en un sentido subjetivo. Es por esto que se trata de un intercambio no monetario.

---

4 Para el caso el ayllu Majasaya Mujlli (Cochabamba, Bolivia) Delgado plantea que "el regateo es parte de la negociación para acceder a precios más bajos o mayor producto intercambiado, pero que sirve fundamentalmente para buscar nuevas alianzas a través de la comprobación de las afinidades, simpatías y complementariedad de energías que permitan un mayor acercamiento que se podría consolidar con el compadrazgo" (Delgado 2005: 254).

Esencialmente, el intercambio en el trueque está determinado por el interés que cada parte tiene en el objeto del otro, un interés que se satisface por la transacción, donde el valor de los objetos intercambiados es de estricta potestad de quienes intervienen en dicha transacción. Como lo destaca Simmel (1976) desde el punto de vista del individuo y su subjetividad, todo intercambio puede tener discrepancia entre los sacrificios del comprador y los del vendedor, diferencia que normalmente se pasa por alto debido al sinnúmero de convenciones acerca del intercambio que son observadas por ambas partes. Se puede hablar entonces del marco cultural que define la candidatura mercantil de las cosas, ya sea para intercambios monetarios o no monetarios.

Aquí es relevante introducir la noción de "regímenes de valor" que propone Appadurai (1991), que no implica que todo acto de intercambio conlleve una completa comunión cultural de presuposiciones, sino que el grado de coherencia del valor puede variar considerablemente de situación en situación y de mercadería en mercadería (este caso se da, por ejemplo, cuando el intercambio se concreta entre personas de distintas clases sociales y/o grupos étnicos).

Es así que se puede postular que en el trueque el acto transformador mueve los objetos entre los "regímenes de valor" acordados por los sujetos que participan del mismo pero no conforma en sí uno nuevo, dado que cada situación es en sí irrepetible, más allá del hecho de tener entre ellas alguna que otra similitud. Es decir, en el trueque el valor depende siempre del que cada parte interviniente le otorga a esos objetos en ese momento y contexto específico. Pero, además, en relación a la distinción del valor en el trueque y en el intercambio monetario, es necesario destacar que en el primero los objetos intercambiados tienen para los participantes valores directos de consumo. Por el contrario, en el intercambio de mercado, uno de los objetos intercambiados –el dinero–, no tiene uso directo, sino que es meramente un asegurador de otros valores definidos (Simmel 1976). En el trueque, por otra parte, los actores de la transacción actúan por su cuenta: si ellos deciden que un objeto vale lo mismo que otro, eso es todo lo que importa. Así en "las relaciones de trueque, las equivalencias entre productos de origen campesino las establecen ellos mismos, por ejemplo una libra de coca es equivalente a una arroba de maíz" (Alberti y Mayer 1974: 27).

En otras palabras, los objetos no son medidos uno con otro, por algún criterio externo, sino sustituidos uno por otro mediante un balance interno realizado -únicamente- por los sujetos que intervienen en el intercambio específico. Esto no significa que el trueque implique una ausencia de relaciones sociales, sino todo lo contrario. En este sentido es válida la argumentación de Simmel (1976) cuando sostiene que no es que la sociedad, como una "entidad absoluta", existe y crea intercambio, sino que el intercambio en sí mismo crea los vínculos de la sociedad, lo cual aplica especialmente para el caso del trueque. Es decir, no es que la

sociedad posibilite las relaciones de cohesión, la división del trabajo o cualquier otra institución que pudiera desarrollarse en su interior, sino que es, ella misma, la síntesis general de estas relaciones. Por su parte, el trueque es, en este sentido, una forma de intercambio "que crea relaciones sociales a su manera" (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 15).

El trueque en la región andina

Numerosos trabajos describen la importancia y diversidad de intercambios en el área andina. Su profunda antigüedad ha sido documentada por investigaciones arqueológicas, que dan cuenta de intercambios de productos entre áreas realmente alejadas, tanto en sentido longitudinal a la cordillera, como los registrados entre Tiwanaku (sur del lago Titicaca) y San Pedro de Atacama (en el período Medio, entre 500-1000 dC) como otros en sentido transversal a través de circuitos que conectaban el oasis de Atacama con la región central y norte del Puna jujeña y el río Loa con Nor Lípez (con registros, incluso, desde el período Temprano) (Núñez y Nielsen 2011).

Ya en épocas coloniales, desde una perspectiva etnohistórica, Burchard (1974) traza una línea de continuidad de este tipo de intercambios en comunidades del departamento de Huánuco, en Perú. Este autor recupera relatos del visitador español Ortíz de Zúñiga quien daba cuenta de ellos para el año 1562, afirmando que la importancia de estos intercambios radicaba en su capacidad de facilitar lazos de alianza e interdependencia entre diversos grupos étnicos mediante el canje de preciados recursos, enfatizando que "estos intercambios se basan más en la necesidad que en un interés comercial" (Burchard 1974: 216). Llegando a la conclusión de que "en contextos del sistema socio-económico andino 'tradicional', los intercambios […] entre grupos étnicos diferentes en zonas ecológicas distintas, eran una modalidad importante en el proceso de la 'verticalidad' ecológica" (Burchard 1974: 217). Estos ejemplos (históricos y arqueológicos) dan cuenta de la profunda raíz temporal de este tipo de intercambios en la región. Además, se plantea una cuestión que es de suma importancia, ya que caracteriza al trueque como un tipo de relación, que se activa y actualiza en cada ocasión, y no una institución (algo ya definido de una vez).

En lo referente a la complementariedad económico-productiva, es relevante recordar que el factor ecológico tuvo gran importancia en el desarrollo de los distintos grupos étnicos andinos, antes y después de la colonización europea y aún, al menos en parte, lo tiene en el presente ya que el manejo, la administración y planificación del territorio se da articulando los distintos ecosistemas y zonas productivas, en un tipo de integración con eje en la verticalidad del espacio.

El control o acceso a una máxima cantidad o variabilidad de pisos ecológicos (o ambientes) fue un ideal compartido por distintos grupos étnicos, por lo que en este marco de integración y complementariedad los principales recursos económicos eran otros seres humanos ligados por lazos de parentesco y reciprocidad. En este ideal, las papas y las llamas, es decir el chuño y el charqui (papas y carne de llama deshidratadas), estaban unidos ya que no solo eran los elementos básicos de la alimentación, sino también de una economía de distintas altitudes, pues el objetivo era tener acceso, de una manera u otra, tanto a zonas de cultivo como de pastura (Murra 1975), jugando un rol central en la posibilidad de lograrlo, en el caso de los Andes, los sistemas de intercambio basados en el trueque.

Más cerca del presente, la mayoría de los intercambios por trueque parecerían seguir una lógica similar y no realizarse con "fines de lucro, característicos de las relaciones comerciales, sino más bien para fines de auto abastecimiento" (Alberti y Mayer 1974: 27). Debido a que las unidades domésticas campesinas se encuentran articuladas o insertas parcialmente en el sistema capitalista mayor, el trueque posibilitaría el acceso a bienes o servicios necesarios, ya sea sin la incorporación de esta transacción dentro de los términos comerciales o para obtener productos que no se suelen encontrar para la venta. En relación a lo primero, el cambio de carne por papas podría evitar un circuito que incluya la venta de la carne y de las papas y la posterior compra del otro producto, que ya habría cambiado de valor, al ser incorporado al sistema capitalista (Palerm 2008), también se han documentado casos en los cuales el intercambio entre miembros del ayllu Laymi (norte de Potosí, al sur de Bolivia), aunque de distintas parcialidades, obtienen mayor cantidad de productos en comparación a un intercambio con un foráneo (Harris 1987).

Sin embargo, aunque en menor número, también hay ejemplos que resaltan la relación entre el trueque y otros tipos de intercambios, donde se observa que el autoabastecimiento no es el fin último. Así, Custred (1974), para la sierra peruana, muestra que existe la posibilidad de que las tasas e intercambio del sistema de trueque y las que se establecen en el sector de mercado o monetario (denominado "nacional" por Custred) discrepen entre sí, lo que es aprovechado en este caso por los pastores de llamas para obtener el mayor beneficio en dichos intercambios; ya que las largas expediciones de los llameros del altiplano peruano son, en efecto, una combinación de transacciones de trueque y de mercado en una compleja cadena de intercambios que, a la larga, beneficia al campesino que trata de autoabastecerse. Mientras que Orlove (1974), a partir de un estudio realizado en la provincia de Espinar (al sur del departamento del Cuzco, en el límite de dos zonas productivas, una más baja donde se hace agricultura y otra más alta con ganadería de trashumancia), demuestra que la misma combinación de transacciones de trueque y de mercado puede ser utilizada por intermediarios y campesinos, ya no para el autoabastecimiento sino con fines de lucro de tipo empresarial y que

productos de exportación, como la lana, empiezan su trayectoria hacia el sector nacional e internacional mediante cadenas de transacciones que, en sus primeras etapas, frecuentemente son llevadas a cabo mediante relaciones de trueque. Estos trabajos, más allá de su vejez, logran dar cuenta de prácticas combinadas de intercambio por trueque e intercambio de mercado, donde el primero persigue diferentes fines en distintos contextos en la segunda mitad del siglo XX.

Estos registros reafirman la idea y la necesidad de ver al trueque como inseparable de otros tipos de intercambio –de regalos, crédito, comercio formalizado, de mercancías sin moneda, reciprocidad, etc.– dado que no siempre hay límites firmes y seguros entre ellos: el trueque, en una u otra de sus variadas formas, coexiste con estas formas de intercambio, a menudo se une en secuencia con ellas y comparte algunas de sus características (Humphrey y Hugh-Jones 1998). En algunos casos también las partes implicadas pueden ver la misma transacción desde diferentes perspectivas; una como trueque a secas, en su sentido más puro; otra como una forma enmascarada o sustituta de intercambios monetarios, donde en realidad se intercambian objetos pero pensando en el valor monetario de los mismos (Hugh-Jones 1998). "Esta es una razón más para no aislar el trueque como una clase limitada y darle una definición esquemática e inequívoca" (Humphrey y Hugh-Jones 1998: 6), advirtiendo sobre la necesidad de no analizarlo como un fenómeno aislado sino contextualizado.

Para el caso de los Andes bolivianos se plantea que el trueque se realiza de "acuerdo a las necesidades determinadas por el ciclo de vida familiar" (Delgado y Delgado 2014: 57) destacando que "*al momento del trueque no existe el concepto monetario o fiduciario de la economía occidental, sino que se establecen otras medidas típicas de la cosmovisión andina*" (Delgado y Delgado 2014: 58; énfasis agregado) resaltado la importancia que tiene este tipo de intercambio dentro un marco general de entendimiento, ya que al dejarse de lado la búsqueda de ganancia –que necesariamente pone las necesidades propias por sobre las del otro sujeto que intercambia– la satisfacción compartida resulta ser una característica intrínseca del trueque.

Tapia Ponce (2006) plantea lo mismo para el departamento de Cochabamba afirmando que en la actualidad se tiene acceso a la producción de otros pisos ecológicos no solo a través de estrategias familiares sino de otras, como los frecuentes viajes que realizan los productores hacia esos otros pisos con fines de intercambio y trueque de productos. "La mayor parte de los comuneros realizan estos viajes, lo hacen en forma temporal con el fin de obtener en otros espacios socioeconómicos productos complementarios para el consumo familiar, a través de relaciones *recíprocas* de intercambio de productos como es el trueque" (Tapia Ponce 2004: 167; énfasis agregado). Planteando que esta estrategia basada en los viajes para intercambiar productos mediante el trueque "es muy importante para

diversificar los productos en la alimentación familiar" (Tapia Ponce 2004) aunque también se trata de la mantención de redes y espacios de acceso a esos recursos, como un fin en sí mismo.

Para el caso de la puna de Atacama, que se extiende entre las provincias argentinas de Salta y Catamarca y el vecino Chile, también hay registros de estos viajes de intercambio, con similares características, donde prima el trueque. Este depende fuertemente de las relaciones personales –amigos, parientes, conocidos– lo cual le añade un "valor agregado" que permite enriquecer la caracterización social y cultural de la región. De esta forma, el estudio de las relaciones parentales, de amistad y comerciales y sus redes a través de las unidades familiares y en los viajes, aportan valiosa información para la descripción y análisis de la estructura social de un ámbito bastante extenso del altiplano andino (García, Rolandi, López y Valeri 2002). Puntualmente, en las áreas rurales de Catamarca (noroeste de Argentina) los productores han combinado la economía de mercado con el trueque desde hace mucho tiempo y está asentada sobre la construcción de vínculos sociales (García, Rolandi y Valeri 2003).

Otro estudio que se enfoca en la puna atacameña (Salta, noroeste de Argentina) resalta la importancia que tiene la articulación territorial que realizan los pastores a través de la movilidad, no solo en términos de lugares específicos de pastoreo, sino también en espacios amplios de aprovisionamiento (Abeledo 2014). En efecto, a través de los intercambios (entre ellos el trueque) poblaciones dedicadas a la ganadería de altura acceden a recursos de otros espacios, concentrados en una población, un compadre, una feria, que de otro modo se encuentran dispersos. Esta "bisagra" también cumple su función en el sentido inverso, pues a la Quebrada de Humahuaca (área central de Jujuy, extremo noroeste de Argentina) durante la década del noventa todavía llegaban semillas de papas de Bolivia –a través del intercambio con otros productos– que eran distribuidas entre los agricultores de la zona.

El trueque en la Puna jujeña

Las características ecológicas de los Andes, tal como se indicó, imponen la relación entre los habitantes de distintos ambientes productivos. Esta relación se ha dado de diversas maneras (desde el control directo de diferentes espacios, hasta el intercambio comercial entre productores, como extremos de un continuum). En el caso específico de la Puna jujeña (departamentos de Susques, Cochinoca, Rinconada, Santa Catalina y Yavi en la provincia de Jujuy, extremo noroeste de Argentina, limitando con Chile al este y Bolivia al norte), sus pobladores practican de forma mayoritaria la ganadería de altura de llamas y ovejas (González 2016) la cual implica un tipo de relación especial con el espacio (Göbel 2002). Por ello, esta

área pastoril se complementó económicamente a lo largo de la historia (colonial y prehispánica) con las áreas agrícolas por medio de intercambios que tuvieron diferentes formas donde prevalecieron los viajes en caravanas (Göbe 1998); debido a que los habitantes de los valles, donde se practica predominantemente la agricultura, también necesitaban de productos de las zonas altas y ganaderas, estos viajes para proveerse de "lo otro" son una práctica antiquísima (Cipoletti 1984, Bugallo 2008).

Así, en la Puna jujeña el trueque a gran escala aparece asociado, desde períodos prehispánicos hasta mediados del siglo XX, a las grandes caravanas de llamas (y luego de burros y mulas) que iban hasta San Pedro de Atacama (Chile), Potosí (Bolivia) y dentro de la provincia a la Quebrada de Humahuaca y a la vecina provincia de Salta, al este. Esta estrategia perseguía el mismo fin ya descripto: la diversificación de productos alimenticios (Cipolletti 1984). En estos casos el trueque estaba regido por la reciprocidad equilibrada, es decir que existía un intercambio simultáneo e inmediato de bienes tradicionalmente tipificados como equiparables (no de cualquier clase de bienes), de acuerdo con equivalencias relativamente estables. La obligación del reintegro por el valor recibido era manifiesta y en caso de emplearse dinero éste –cualquiera fuere su forma– solo era utilizado como patrón (Madrazo 1981). Con posterioridad, el trueque aparece asociado a las ferias, aunque no todos los productos son pasibles de trueque directo, ya que hay algunos para los cuales no hay tasa de cambio fijas en cuyo caso el intercambio pasa por alguno de los productos con mayor posibilidad de cambio (como carnes, sal, papas) o por dinero. Las tasas de cambio vigente en las ferias expresan una relación cuantitativa entre bienes de distintos tipos: la cantidad juzgada adecuada culturalmente de cada término del intercambio para que pueda concretarse la operación del trueque. Esta adecuación no se traduce necesariamente en igualdad en el cambio de trabajo social, pero tampoco es un arreglo arbitrario, aunque su lógica sea difícil de desentrañar (Karasik 1984).

Durante "las primeras décadas del siglo XX los viajes de intercambio como la participación en ferias constituían ejes de la economía campesina puneña" (Bugallo 2008: 10). Sin embargo, estas formas de circulación "antes de promediar el siglo [XX] se transformaron casi completamente y sólo se mantuvieron en parte bajo la forma de un fenómeno residual o conservaron su carácter como algo subyacente a las nuevas modalidades" de intercambio (Madrazo 1981: 219). Los factores que provocaron la interrupción de los viajes de intercambios fueron variados, pero este tema será tratado más adelante con mayor profundidad.

Así, los viajes a Chile, a la región de San Pedro de Atacama, fueron perdiendo intensidad con el trazado de la frontera a fines del siglo XIX, aunque persisten siendo descriptos por Rabey, Merlino y González (1986) para el año 1984 y Göbel (1998, 2009) para fines del siglo XX. En este caso el resguardo policial

intentó controlar las actividades de movilidad, intercambio y relaciones sociales entre la Puna jujeña y el desierto de Atacama y los valles circumpuneños, que se realizaban de modo consuetudinario y preexistente a la implantación de las fronteras nacionales (González 2016). Desde la perspectiva policial y de los Estados nacionales, la vigilancia de la frontera atacameña se realizó para reprimir las actividades consideradas ilegales y proscritas, argumento suficiente para perseguir a viajeros, arrieros y comerciantes transcordilleranos. Estos eran acusados de "ingreso ilegal", "contrabando", "violación de normas sanitarias" y "caza furtiva", pero aun así, Molina Otarola (2013) sostiene que en fechas recientes las relaciones tradicionales transcordilleranas no se habían extinguido aunque si están debilitadas. De esta manera, los viajes realizados por familias del área puneña y el desierto de Atacama transportando sus propios animales y bienes para el intercambio, articularon en ambos sentidos el territorio transfronterizo argentino-chileno, actividad sustentada en las relaciones sociales a distancia que se desarrollaron evitando los controles de los Estados nacionales. Esta arriería se caracteriza por el intercambio y el trueque, donde las personas elaboraron sus propios viajes y diseñaron particulares estrategias de intercambio, sustentadas en redes sociales (Molina Otarol 2011).

Algo similar pasó con Bolivia, donde el circuito llegaba hasta Tupiza, Talina e incluso la feria de Huari en Oruro, pero esta ruta se interrumpió debido a la Guerra del Chaco en 1932-1935 (Göbel 1998) y los controles de la frontera también los fueron haciendo menos frecuentes. Dentro del territorio argentino los viajes se hicieron cada vez menos eficientes siendo un factor decisivo el desarrollo minero que se inicia en la década del treinta y la estabilidad de ingresos monetarios (González 2016), aunque sobre estos aspectos volveremos más adelante.

En la actualidad los procesos de complementariedad económico-productiva siguen siendo parte de la economía doméstica, aunque en algunos casos de manera más importante que en otros. En este sentido, las ferias periódicas (como las de Pascuas en Abra Pampa y Yavi o la Manka Fiesta en La Quiaca) siguen siendo muy convocantes, en términos económicos pero también socio-culturales (Bergesio 2007, Bergesio, González y Golovanevsky 2016, Bugallo 2008).

Es en este marco que el trueque se presenta como una forma de intercambio posible, resultado de un largo proceso que devela múltiples aristas. Al respecto, algunas de las apreciaciones que tienen del trueque los/as puneños/as a quienes se entrevistó, pueden dar una idea de la complejidad del asunto, ya que este tema toca la alimentación, patrones de consumo, la valorización de la identidad cultural y la integración a la sociedad mayor y al sistema capitalista. Resaltamos que la visión preponderante es que el trueque corresponde al intercambio de productos, por lo que se limitan algunas posibilidades de realizar intercambio por servicios o como crédito. Es así que, según los relatos de actuales productores

de la Puna jujeña (de diferentes localidades y parajes de los departamentos de Cochinoca y Santa Catalina), en el presente no hay tasas fijas de cambio como sí las había en el pasado, la dieta alimentaria no es tan variada y se basa en productos industrializados lo cual dificulta el trueque pero, en contraste, éste es visto como parte de la identidad y de cierta forma de resistencia al capitalismo (que impone valores y tasas ajenas) y una manera de fortalecer a la comunidad.

> *Antes había acuerdo en el valor de las cosas. Se sabía lo que valía* y el cambio era justo y nadie quedaba desconforme. Ahora eso no es así, si uno quiere cambiar y no conoce al otro no sabe la calidad y ya se hace difícil el cambio. Ya no es como antes […] También cambió la alimentación, ahora todo es harina, fideos y arroz. (Ramón de Cara Cara, agosto de 2016; énfasis agregado).
>
> *El trueque tiene que ver con la identidad, ahora todo es pura plata y el capitalismo está matando a lo que la comunidad de verdad hace.* Ahora todo depende de la plata y todos quieren plata y eso no es bueno, no nos ayuda […] Ahora uno quiere lo del otro. Quiere la ropa de la ciudad. Y eso es plata. Y ya es como que con lo que hay acá, con lo que se produce, no alcanza. Todos quieren plata. (Norma de El Tolar, agosto de 2016; énfasis agregado).
>
> Es importante recuperar el trueque porque *con eso que se produce alcanza para comer bien*, para todo, no hace falta más. Por eso hay que recuperarlo […] Hay que ver de volver al trueque, es bueno que quieran volver al trueque porque así se puede tener lo que se necesita. (Clemente de Cusi Cusi, agosto de 2016; énfasis agregado).

En la Puna jujeña hemos de encontrar dos modalidades de importancia: por un lado se encuentran los antiguos viajes que emprendían arrieros puneños (con llamas o burros) hacia zonas más bajas y por el otro las ferias periódicas. En relación a los primeros, si bien en la actualidad ya no se realizan, sí son parte importante de la historia de vida de pobladores de mayor edad, constituyendo un elemento de la identidad puneña. Por el contrario, las ferias han tomado diversidad de formas en los últimos años, por lo que se registran algunas antiguas y otras novedosas.

Viajes de intercambio: trueque entre conocidos a tasas estables

Entre los meses de mayo a agosto muchos hombres adultos, ocasionalmente acompañados por adolescentes o niños que oficiaban de aprendices, solían emprender viajes (hacia localidades en otras zonas ecológicas) en busca de los productos necesarios para complementar la economía de sus hogares; éstos se

han documentado de manera persistente en Jujuy hasta la década del ochenta y en Bolivia hasta la del noventa. Sin embargo, aunque de forma menos frecuente, en Pastos Grandes (puna atacameña en Salta, norte de Argentina) algunas familias "aún incorporan entre sus estrategias de diversificación económica la tradicional práctica de viajar a los valles" (Abeledo 2014: 36), y también entre 2013 y 2016 en Santa Catalina (extremo norte de Jujuy) se registró el arribo de caravanas de llamas provenientes de Colcha K en Nor Lípez, Bolivia (Vilá 2018). Pero, definitivamente, los viajes ya no son tan frecuentes y generalizados como lo fueron en el pasado.

Estos viajes se concentraban en el otoño, cuando los productos agrícolas ya estaban maduros y los animales que debían emprender la travesía se habrían alimentado con buenas pasturas durante el verano; además era un buen momento para carnear los que serían destinados al intercambio (Cipoletti 1984). En la actualidad los largos viajes caminando se han reemplazado por otros que se emprenden con los mismos fines, pero en camiones o colectivos, por lo que pueden realizarse varias veces al año, con el consecuente cambio en la estructuración general del calendario y el ciclo de aprovisionamiento.

El principal objetivo económico, tanto de los antiguos viajes de caravanas como de los actuales con otras formas de movilidad, es la obtención (mediante trueque o compra) de los productos necesarios para complementar la producción ganadera y las necesidades domésticas en general (puesto que también se adquieren productos de almacén, ropa y otros bienes industrializados –incluso materiales de la construcción–). Cabe indicar que la otra fuente de acceso a estos bienes era a través de los viajantes (vendedores en camión) que recorrían los pueblos y parajes con diversas mercaderías y comprando otras, generalmente fibra o hilados de llama u oveja; estos productos solían tener un aumento considerable de su precio respecto de las ciudades donde se abastecían.

En los antiguos viajes el trueque se realizaba a tasas fijas, pero que podían cambiar según las localidades (lo que brindaba a los arrieros la posibilidad de acceder a más productos yendo más lejos), en general sin intermediación monetaria (en todo caso el dinero podía ser empleado como medio de conversión entre cantidades de productos que no solían tener una tasa pre-fijada) (Madrazo 1981, Cipolletti 1984, Karasik 1984, Rabey *et al.* 1986). En relación a las tasas, Olivia Harris indica que en los intercambios entre productores se prefieren las medidas de volumen a las de peso, estando las últimas relacionadas con intercambios "para el beneficio y no para consumo directo" (Harris 1987: 19).

Estos viajes de caravanas estaban basados en una importante y estable relación entre ganaderos y agricultores de zonas más bajas, cada arriero sabía a qué pueblo ir y con quien realizaría el cambalache o trueque; estas personas se denominaban caseros, colegas o alguna otra forma similar, también era común que entre ambos

fueran compadres, participando de la red de parentesco ampliada. Estas relaciones también eran fundamentales para la circulación de información (sobre todo de tipo productivo, por ejemplo dónde habían buenas cosechas o dónde había helado y no había cultivos, en qué lugar se cambiaba mejor tal o cual producto, etc.).

El proceso de comenzaba con la preparación de los productos a intercambiar, los que variaban según el destino. En las travesías hacia los valles bolivianos de Tupiza, Sococha o Tarija, desde la Puna jujeña se llevaba principalmente carne, tanto fresca (en cuartos) como seca (charqui y/o chalona); grasa y sal (en panes) que ocupaba un lugar importante en la lista de productos puneños, recolectada en los salares próximos o comprados a vendedores ambulantes.

Los principales destinos de los viajeros se relacionan con los lugares relativamente cercanos pero ambientalmente diferentes, lo que les permitía acceder a productos de otras ecozonas. Así, del área de Cusi Cusi se viajaba hacia San Pedro de Atacama (u otros sitios cercanos, en el valle del río Loa, como Calama o Chiu Chiu), los valles bolivianos de Sococha, Tupiza, Talina o Tarija (y sus diversas localidades). En cambio desde otras zonas de la Puna jujeña los viajes podrían realizarse hacia la Quebrada de Humahuaca, el propio valle de San Salvador de Jujuy o los valles salteños de altura como Santa Victoria, Iruya, Los Toldos y alrededores. Además, los centros mineros de Pirquitas y El Aguilar constituían un destino compartido entre diversos poblados, ya que hasta mediados de la década del ochenta contaban con una importante concentración de población.

En relación a las rutas seguidas por los arrieros, se ha registrado una cierta especialización en los destinos (Cipoletti 1984) seguramente por el conocimiento necesario de los caminos y sus derroteros; además de que éstas se seguían por tradición familiar o "heredadas" (Nielsen 1997-1998) también se evaluaban cuestiones ligadas al rendimiento del viaje, en relación al momento del año, las diferentes tasas de intercambio, noticias sobre las cosechas, etc. El conocer el lugar (y a las personas allí) imponía la elección del destino del viaje (Nielsen 1997-1998, González 2016), ya que un buen cambio se produciría con los compadres o colegas, donde podría realizarse una estimación de la cantidad de productos que se obtendrían del viaje. Al respecto, en situación de entrevista se pudo verificar que las tasas estables se mantenían con estas personas, los colegas o compadres y que en los casos en que el cambalache debiera realizarse con otros (ya sea del mismo lugar o de otro destino) el intercambio se efectuaba "peso a peso" (aunque esto pudiera ser en realidad "volumen a volumen"), como un modo de equiparar productos. Aunque "el cambio por peso no era beneficioso para los ganaderos" (don Cristóbal de Chocoite).

Los viajes de intercambio tal como se llevaban a cabo antaño, con tropas de llamas o burros, caminando durante semanas por senderos desiertos y deshabitados, han

declinado. Son numerosos los factores que llevaron a esta situación, entre ellos se debe mencionar la creciente motorización que da preeminencia a la integración horizontal en detrimento de la vertical (Schulte 2006, Quiroga Mendiola 2014) y a las normas de tráfico estatal que, por ejemplo, restringen la comercialización de ciertos productos o no permiten el tránsito con animales en las ciudades (Rabey *et al.* 1986). Además es necesario indicar que no fue un proceso que se dio de manera uniforme sino que estuvo ligado, en cada familia, a cuestiones como el trabajo asalariado de los hombres (por ejemplo en las grandes mineras presentes desde 1930) y otras obligaciones (Madrazo 1981), como fueron los viajes a los ingenios azucareros, a la migración hacia centros urbanos (ocurrida de manera importante hacia la década del setenta), al mayor acceso a bienes foráneos (situación que se dio de manera heterogénea en la región, ya que los lugares cercanos a la vía del ferrocarril –hoy a la ruta nacional 9– sintieron ese impacto antes que otros más alejados) y , finalmente, un doble proceso que parece haber acrecentado esta tendencia es el ingreso de la llama al mercado, tanto a través de su carne como por la fibra (si bien ambos productos ya eran comercializados, en la década del noventa surgieron como productos de nichos distinguidos, tanto en el "gourmet" como en el de la indumentaria fina o con alto valor agregado), por lo que el objetivo de su crianza cambió (Nielsen 1996, González 2014).

Así, se han incrementado las posibilidades de acceder al dinero (incluso con mayores oportunidades de empleos con cierta estabilidad o el acceso a planes sociales y subsidios) y a los bienes necesarios sin realizar estos viajes y, por otra parte, los agricultores también han vivido estos cambios y con el tiempo "habían perdido el interés en hacer trueque con los pastores" (Abeledo 2014: 49) por lo que, aunque viajaran, el trueque no se llevaba a cabo o si se realizaba era con tasas o por productos desfavorables para los ganaderos. A raíz de estos cambios, los circuitos del intercambio se modificaron así como también las posibilidades de acceso a bienes foráneos o extra-regionales con la consecuente disminución de productos ligados a los antiguos patrones de consumo, como la harina de maíz (Bugallo 2008). El sacrificio que estos viajes significaban para los arrieros dejó de tener su compensación.

En este sentido se pueden recuperar, sintéticamente, los relatos de dos productores puneños, Leonardo Flores de Cusi Cusi y Cristóbal Martiarena de Chocoite. El relato de don Leonardo logra dar cuenta de un esquema amplio de intercambios basados en los viajes, que no solo incluía los requerimientos anuales de su familia (su señora e hijos) sino que además debía prever los intercambios que realizaría en otras localidades. Según cuenta, desde Vilama (en Jujuy) viajaba a San Pedro y Calama en Chile, a Berque y Sococha en Bolivia y a Mina Pirquitas y Salinas en la propia Puna jujeña.

-Y después donde iba?

Esa carne la vendía en Pirquitas [ahí] compraban mucho. Le vendía, ganaba platita, con esa platita yo iba a Camacho, Tarija. De ahí traía harina, harina de maíz, trigo, lo que se precisa. Así he sufrido. Aquí he viajado… yo he viajado como 30 vueltas más fácilmente, toditos los años […] Después, será como 20 ó 30 años que no he ido a Camacho. Después he ido, del Camacho, he ido a Talina, es más para acá, Vilte [Berque], por ahí andaba. Después he ido Quebrada de Sococha, después ya me encontrado con buenos negocios en Yavi. Ahora voy Yavi, pero no con tropa.

-¿En colectivo?

Ah... en colectivo, de aquí voy en colectivo a La Quiaca, de La Quiaca tengo hijos y me llevan [en] algo móvil.

-¿Qué lleva a Yavi?

Se lleva… sogas, chales.

-¿En la feria de Pascuas?

En Yavi, sí. Pero ahora hay feria allá, en el Yavi chico, no sé cuánto me han dicho, ¡en julio! He ido, todos los años voy. ¡Por eso tengo maíz!

Este último comentario de don Leonardo indica cómo se van combinando las posibilidades con las necesidades. El maíz es una necesidad estable para él (aunque no sucede así en todas las familias puneñas, ya que muchas han cambiado su alimentación, preponderando el arroz y los fideos) que adquiere mediante nuevas vías. En el caso de don Leonardo, el trueque permanece ligado a su necesidad de maíz.

Don Cristóbal vive en el campo, cerca de Pumahuasi (departamento Yavi, Jujuy). Cuenta que, cuando era niño, solía acompañar a su padre hasta el departamento de Santa Victoria en Salta (valles), a un pueblo llamado Aguilar (anteriormente denominado La Coya) u otros lugares, como Campo La Paz. Eran caminatas de varios días que ellos realizaban con burros: "Yo era chico... tenía 11 años. Yo empecé a trabajar con el finado mi viejo a los 10 años, a los 8 años ya viajaba con mula, recorría, a ver, hacíamos 20 km. Viajábamos 10, 15, 20 días, ¡un mes!"

Como en los otros casos, preferentemente partían entre mayo a julio, para lo cual, con anterioridad debían realizar un viaje a las salinas a buscar la sal, que luego llevarían al valle. Llevaban carne (fresca y charqui) y sal, para volver con maíz (mazorca o harina), papas, ocas y habas. Estos alimentos constituían, en su conjunto, las provisiones para el año entero, por lo que eran viajes de gran importancia. Don Cristóbal no dio detalles sobre si su padre tenía algún tipo de empleo, en cambio sí resalta que la escuela era relegada ante la necesidad de los viajes.

> De Aguilar sacábamos papa, haba, oca. Todo eso. Todo eso era para un presupuesto, para más adelante, para ya tener la mercadería para un año. Eso era en mes de mayo. Como en esos años no había tanta asistencia a la escuela, mi viejo me decía "bueno hijito a preparar los caballos", teníamos 30, 40 burros. Primero íbamos a salinas, mi viejo iba con otro amigo y ahí estaban como 15 días trayendo sal y en esos 15 días traíamos la carga para los burritos. Después ya empezábamos a cantear la sal, todo parejito, para viajar al valle. En el valle se cambalacheaba con maíz, con la papa, se hacía moler la harina, con esa harina de maíz, de habas, ¡te duraba un año! Con costales grandes […] Y el cambalache era eso. La sal, después llevábamos coca, alcohol, charqui, la carne fresca. Eso eran los cambalaches que hacíamos.
>
> -¿Y traían las papas…?
>
> Todo eso… para las harinas. El maíz, las habas, también se hace moler. Entonces era un repuesto ya para toda la comida.

Los cambios se realizaban, en general, con gente con la que ya tenían relación; con ellos trocaban según tasas fijas.

> Mi viejo ya tenía. Era como… ya tenía presupuesto para cambiar, ya le esperaban. El otro ya esperaba… mi viejo sabía que ya tenía que llevar y le esperaban con maíz… con todo. Ya llegaban y descargaban y le daba el maíz.
>
> -¿De años ya se hacía?
>
> De años… sí […].
>
> -¿De la cantidad que ustedes llevaban de carne y otras cosas, ya sabían qué era lo que iban a traer?
>
> Claro, ya sabíamos más o menos qué íbamos a traer del cambalache, ya ellos tenían verificado… qué era lo que íbamos a cambiar. Pero los animales cargaban 40 kg justito, así que los animales ya tenían todo calculadito.
>
> -¿Cómo se cambiaba?
>
> Se cambiaba por almudo, era un tacho grande de alcohol que venía… 3 ó 4 almudos alcanzaban por costal, no más.
>
> -¿Era un almudo de carne por uno de papas?
>
> No, no. La carne era lo que más valía. El único… En Los Toldos, en Santa Victoria, con mis 10 años no había tanto maíz… "ahí te van a cambiar" [le habían dicho a su padre en Aguilar], y ahí te cambiaban la sal peso a peso, dejabas la sal y cargabas el maíz. Tuvimos que dejar la carga allá

> en Santa Victoria [puesto que era más de lo que esperaban]. Yo ya había fallado al colegio como 15 días, después mi viejo, por julio, se fue solo… con mi hermano más chico, con 10 burros y se fueron [a buscar la carga de maíz].
>
> También iban a Bolivia, a Berque (destino conocido por muchos arrieros del altiplano).
>
> -¿En Berque qué había?
>
> Había cambio de maíz y sabíamos traer ollas de barro. Y ahí sabíamos llevar, más que nada era carne y lana.
>
> -¿Charqui o de la fresca?
>
> De las dos.

Muchos factores condicionaron la continuidad de estos viajes. En el caso de don Leonardo cabe recordar que cambió de destinos (dejó de ir a Chile durante la década del setenta por una mala situación que le tocó vivir con los carabineros) y de movilidad, en cambio, la familia de don Cristóbal parece haber privilegiado el empleo formal y sufrido la falta de acompañantes para su padre.

> -¿Hasta qué año o qué época más o menos se siguieron haciendo esos viajes?
>
> No me acuerdo… será 52 o 54… creo que le acompañé a mi viejo hasta el 57 [cuando tendría 18 años aproximadamente]… después ya me fui a pelar caña.
>
> -¿Su papá seguía haciendo esos viajes?
>
> Seguía, pero ya no mucho. Mis otros hermanos, detrás de mí, eran menor de 10 años, era mucho tiempo.

Las ferias: multiplicidad de expresiones de intercambios

Las ferias son un espacio/tiempo convocante en los Andes. Si bien su origen se encuentra en la antigua sociedad colonial, articulado esencialmente en torno a la minería de la plata de la región alta de Bolivia (Conti 1989), su permanencia responde a la división regional de la producción dentro del espacio andino, la consecuente necesidad de intercambio y abastecimiento entre habitantes de las distintas zonas ecológicas y que lograron readecuarse a los cambios estructurales de los últimos siglos, manifestando en la actualidad gran importancia en la economía de muchas familias. Estos rasgos no responden a funciones económicas

solamente sino también a la realidad social, con los que se llegó a organizar un extenso circuito en el que la circulación de productos (primarios) y mercancías (industrializadas) se realizó, en buena medida, mediante las ferias. La readecuación devino en el cambio de los artículos, las formas de intercambio y la localización de las ferias. Y si bien algunas de más antiguas desaparecieron, otras pocas se mantuvieron y muchas nuevas surgieron con las últimas décadas, si bien cambian algunas características, su fisonomía básica se mantiene (Nieva, Baldiviezo, Larrán, González 2018).

Específicamente en relación a las ferias campesinas, las continuidades, que podrían plantearse desde el siglo XIX hasta la actualidad, giran en torno a la presencia de ciertos artículos de valles que todavía abastecen a la economía doméstica puneña, como son el "maíz, papa, fruta (fresca y disecada), algunos tipos de harina, yuyos para remedio, utensilios como son las ollas y las cucharas de madera" (Bugallo 2008: 16) por charqui, chalona, lana y en menor medida sal, que llevan los ganaderos puneños.

Si bien se puede argumentar que la centralidad de estas ferias en la actualidad, como instancia para adquirir productos de otras regiones, ha quedado en parte marginada a algunos casos –pues ya no son el único medio o momento en que se puede acceder a estos bienes–, sus funciones sociales, sus menores precios generales y la posibilidad de acceder a algunos productos que no se encuentran en los comercios estables con facilidad, generan que las ferias sean convocantes y tengan popularidad en el área andina de Jujuy, más que en otras regiones de la provincia. Dado que es necesario recordar que a estas ferias concurren personas que viven en pueblos alejados, donde la oferta de productos es escaza o pueden tener un precio elevado.

Así, aunque hoy en el mundo andino se pueden encontrar intercambios por trueque en contextos particulares y/o domésticos (con un esquema similar a los antiguos viajes de intercambio con tasas estables), lo más común es que estas prácticas económicas se concreten en las ferias (aunque con el tiempo se hacen cada vez menos frecuentes, sin dejar de estar presentes) donde asisten gran cantidad de productores de distintas localidades y/o regiones con sus productos. En este sentido, las ferias son un espacio/tiempo donde se combina lo económico, con lo social, lo festivo y lo ritual (Bergesio y Montial 2010).

> Además de ser centros de cohesión social y unificación económica, son los espacios donde se integran simbólicamente la religiosidad con el intercambio de bienes y servicios (en términos de mercancías, productos o dones de reciprocidad) a través de la búsqueda y ampliación del parentesco sanguíneo y espiritual, convirtiendo estos espacios socioeconómicos en espacios y tiempos sagrados. (Delgado 2005: 248-249).

Dicha sacralidad, no relacionada a instancias necesariamente religiosas, se manifiesta, entre otras, a través de la presencia anual y sostenida a estas ferias, por personas que incluso llegan desde muy lejos (con viajes largos y/o penosos).

De esta forma, estas relaciones sociales de reciprocidad y trueque complementan la economía familiar asegurando "la reproducción de las familias y comunidades" (Tapia Ponce 2006: 167). Por lo que, en la actualidad, las ferias son una vía importante para alcanzar la soberanía alimentaria (Calle, Soler, Rivera 2010), ya que permiten acceder a alimentos diversificados producidos localmente, es decir a una amplia variedad de productos que son necesarios para la reproducción de la vida. En este sentido es relevante destacar que las ferias también son un espacio/tiempo que ha tenido y tiene gran influencia en la dinámica de ampliación y renovación de semillas y de la biodiversidad tanto inter como intraespecífica. Mediante los intercambios que se realizan en las ferias (regionales, nacionales y/o internacionales) los/as productores de la región andina consiguen introducir nuevas variedades y especies cultivables en sus localidades y/o comunidades lo cual colabora con la diversificación de su producción.

Es posible plantear dos ciclos de ferias en el área andina jujeña, la primera en Pascuas (o hacia el final del verano) coincidiendo con el calendario productivo (puesto que tanto ganaderos como agricultores tienen sus productos en abundancia) realizadas con el objetivo de acopiar para el invierno y las de final de invierno o primavera, donde abundan las semillas y plantines (Karasik 1984, Bugallo 2008). Entre las primeras las de mayor convocatoria son las de Abra Pampa y Yavi (Jujuy), en tanto que entre las segundas resalta la Manka Fiesta (en La Quiaca, Jujuy, frontera con Bolivia) y la de Iruya (Salta).

En la actualidad las ferias congregan a diversos actores económicos: tanto a productores que esperan realizar trueques como a comerciantes que buscan vender productos industrializados de una gran variedad (vestimentas, artículos para el hogar –camas, vajilla, colchones, adornos, etc.– y materiales para la construcción, alimentos –enlatados, fideos, arroz–, discos compactos –música y películas–), y otros que ofrecen servicios (comidas, juegos y entretenimientos, pequeños bares con música en vivo, etc.) y visitantes (turistas o de las ciudades cercanas); y feriantes que se agrupan según los productos que ofrecen y/o su procedencia. Los intercambios entre estos actores pueden ser variados y dependen de las expectativas de ambas partes.

Al respecto, se puede resaltar el caso de la Manka Fiesta que se realiza desde inicios del siglo XX, cuando menos, en La Quiaca, con epicentro el tercer domingo de octubre de cada año, confluyendo allí feriantes del sur de Bolivia y norte de Jujuy y Salta en Argentina. Resulta llamativo que en la actualidad es vista por algunos productores como "degradada", señalando que: "ya no es lo mismo", aunque en las

pasadas ediciones (años 2016, 2017 y 2018), según nuestras propias estimaciones hubo una asistencia pico de 3.000 personas (entre feriantes y visitantes). Si bien, a lo largo de los años, esta feria ha cambiado y, en la actualidad, prevalecen los artículos industrializados, allí todavía se realiza trueque pero limitado a algunos productos y personas, es decir, no todo ni todos truecan.

En este sentido, entre los productores puneños, es posible indicar dos instancias relacionadas con los productos y la asistencia a las ferias: una se caracteriza por la gente que lleva las "cosas que sobran", es decir patas, cabezas, menudos, no los cortes más importantes o con mucha carne ya que éstos se venden; el trueque aquí estaría relacionado con la poca valoración del producto. Por otro lado, también se indicó que la gente va a cambiar a la Manka para aprovisionarse de cosas para armar la mesa que se prepara para la celebración de los Fieles Difuntos, señalando que estos productos –de la esfera tradicional– preferentemente se consiguen por trueque. Con relación a las personas, se prefiere trocar con conocidos, con quienes ya se lo ha hecho en el pasado o con quienes se mantiene algún tipo de relación o se pretende establecer alguna en el futuro (Bergesio, González y Golovanevksy 2016).

Para el caso del trueque directo (bien por bien) en la Manka Fiesta, Karasik (1984) señala una serie de equivalencias de tasas de intercambio que, si bien no tenían vigencia absoluta y única, sí acreditaban cierta generalización. Algunas de ellas se han mantenido con notables similitudes hasta la actualidad, aunque tanto en el pasado como en el presente las medidas son imprecisas; y así, lo que realmente "permite lograr equidad en las transacciones es la pericia de los actores" (Madrazo 1981: 228). Enfatizando que estas equivalencias se actualizan permanente, en cada intercambio puntual, en base a la necesidad/valor que cada participante le otorga a los objetos intercambiados o bien varían en base a las habilidades de negoción que cada una de las partes pone en práctica, en términos generales se pueden reseñar las siguientes:

> 1 abierto (chivo o cordero carneado) por una bolsa grande de papa o habas.
>
> 1 abierto por bolsa y media grande de maíz.
>
> 1 abierto por media bolsa grande de harina.
>
> 1 abierto por 4 bolsas medianas de coca.
>
> 1 abierto por un cajón de frutas (durazno, pera o manzanas).
>
> Papas u ocas por frutas en iguales cantidades.
>
> 1 cuero de cordero con lana por una bolsa grande de papa semilla.
>
> Bolsa de papa por su equivalente (en peso) en lana sin hilar ni lavar.

Ollas de barro por su contenido en semillas, tubérculos o frutas.

Ollas de barro medianas por dos o tres prendas de vestir (dependiendo si son pantalones, camperas o camisas y remeras).

Además de estas ferias que podríamos denominar como "tradicionales" (por su antigüedad y persistencia) se debe destacar que en las últimas dos décadas se ha ampliado el calendario y diversidad de ferias ya que se realizan prácticamente durante todo el año y en múltiples localizaciones. Éstas, novedosas, son una mezcla de ferias y fiestas (con festivales musicales incluidos) organizadas por distintos organismos del Estado (municipal, provincial o nacional) así como por organizaciones del tercer sector (González, Bergesio y Golovanevsky 2014). En ellas se puede encontrar una amplia variedad de productos donde el trueque suele ser una de las formas posibles para lograr concretar intercambios, aunque en todos los casos el sistema más frecuente es el intercambio de mercado o monetario. Aunque hay algunas de estas festi-ferias, que no solo promueven el trueque sino que incluso lo presentan como la única vía posible para adquirir productos.

Algunos comentarios actuales de productores/feriantes señalan que estas últimas festi-ferias son importantes no solo en relación al movimiento económico, sino también a los lazos sociales que generan y mantienen. Cabe destacar que la valoración, sin embargo, de las ferias actuales es ambigua, por un lado se indica que son beneficiosas y que debería haber más ferias de trueque, pero cuando se indaga sobre los intercambios que se realizan allí indican que la gente busca la venta. Por otro lado, estas ferias redundan en beneficios si congregan a productores de diferentes zonas, es decir con diferentes productos para que sea posible el intercambio: "[Entre la gente del pueblo no se cambia ayuda] porque todos tenemos las mismas cosas" [ya que] "el trueque se realiza para obtener otros productos […] Ya no se cambia porque ahora todo se ve por la plata, por el capitalismo" (Celia de La Pulpera, agosto de 2016).

La movilidad es el tema central a zanjar, ya que poder llegar con variados artículos es un factor sine qua non para su existencia. En este sentido, la asistencia que en general parecen brindar diferentes organismos estatales (ya sean dedicados a la producción –como el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) o la Dirección de Desarrollo Ganadero de Jujuy, o los municipios-) o de la sociedad civil (como las asociaciones, ONGs y los proyectos) en la facilitación de medios de transporte parece indispensable.

Don Cristóbal de Chocoite comenta lo siguiente:

-¿Y ahora usted sabe de gente que haga esos cambios?

Ya no…ahora veo la gente va… hay gente que trabaja, que está en la quebrada y va con el maíz a la expoferia. Ahí hay cambalache… pero esa gente… hombres grandes así como yo, mujeres de edad, ellos hacen cambalache, pero ya la juventud no hace.

-¿Cómo es ese cambalache que hace la gente grande? ¿Cambia con cualquiera o con gente que conoce?

Me parece que con gente que conoce…mi mujer tenía su [amiga] una muchacha…Con ella cambiaban maíz mazorca, habas. Ella sabía cambiar, yo no.

-¿Maíz y habas por qué cambiaban?

Por carne.

-¿Por peso a peso?

Mi mujer hacía así, llevaba un cordero y traía una bolsa grande lleno de maíz, cambiaban con papas, habas, cajones de manzanas, de la quebrada. De allá del norte traían [de Bolivia] a mi mujer no le convenía por que le hacían contar […]

-¿Y usted cree que se podría volver a trueque o lo ve difícil?

Difícil… ya se acabó eso. Era como vivíamos antes. Y a pesar de eso, hay más trabajo, en el campo veo… está la laja, se hacen muchas cosas, tipo artesanías. El cardón, se pueden hacer mesitas de luz.

-¿Y las ferias?

Antes casi no… no había antes como hay ferias, esas ferias que hacen los ingenieros. Cuando yo trabajaba en la escuela [de Pumahuasi] hace como 10 años, recién salieron a hacer esas ferias los ingenieros. Antes era programa… [Programa Social Agropecuario] Pero ya está quedando vacío… igual que la quebrada… ya está quedando vacía. Vamos a la ciudad...tienen en casa en Jujuy y Salta, pero el campo queda solo. Mucha gente está dejando el campo.

El planteo que realiza don Cristóbal al respecto es claro: si bien el trueque es un elemento visto como positivo, en la actualidad sufre la tensión de que, por un lado, "los ingenieros" lo incentivan mediante ferias y otros eventos afines, pero, por el otro, los jóvenes ya no lo realizan, e incluso muchos de ellos abandonan el campo y se trasladan a las ciudades.

Por último, es relevante destacar que los momentos de mayor intercambio en las ferias (ya sea en las tradicionales o en la festi-ferias) son hacia el inicio y el final de las mismas. Es así que el trueque en los días iniciales se relaciona con "los mejores" productos, en tanto que hacia el final, se relega a "lo que quedó". Mientras que, en los momentos intermedios, abunda la venta ya que "la gente va a buscar plata"; además se indica que, en no pocos casos, los cambios actuales tienen como referencia al valor en dinero (valor de cambio). Por supuesto que esto se altera en los casos donde la feria es realizada con la finalidad explicita que allí solo se realice trueque (organizadas por INTA o Red Puna, por ejemplo) donde no se permite la venta, y por lo tanto trocar es la única opción posible para el intercambio de productos. Aunque es necesario destacar que, aún en estos casos, se suelen dar de forma solapada y encubierta, o bien acordar para realizar en otro sitio y momento, algún que otro intercambio/venta monetario.

Conclusiones

A lo largo del presente texto se ha intentado mostrar que las referencias al trueque en la actualidad entre productores de la Puna jujeña constituyen una práctica económica indisoluble de su aspecto relacional: antiguamente se conservaban caminos y productos por poseer el recurso de una relación, paralelamente, cuando esas relaciones se han visto interrumpidas, la práctica económica también sufrió importantes modificaciones (por los productos, el lugar o su cancelación). Es así que se identificaron dos instancias para el ejercicio del trueque: una es la histórica, vinculada con los viajes que emprendían los hombres desde la puna hacia los valles. La otra, actual, se relaciona con las ferias en sus diversas versiones.

Los históricos viajes de intercambio parecen haber decaído por factores ligados al ámbito familiar y a la sociedad y economía en general, que los hicieron innecesarios e inviables. Por un lado, pasaron a ser innecesarios porque en estas travesías había una gran especificidad, ya que los productos que se trocaban eran fundamentalmente carne por papas y maíz, artículos que hoy en día se comercializan de forma generalizada. Por otro lado, ellos requerían un gran esfuerzo personal y familiar que, en la actualidad, por las características y ritmos del mercado de trabajo son inviables, ya que no es posible ausentarse dos meses sin perder un empleo en relación de dependencia, situación mayoritaria en la actualidad (a diferencia de las actividades agroganaderas de forma independiente del pasado).

Sin embargo, estos viajes de intercambio, así como el trueque en sentido más amplio, son valorados como parte de la cultura e identidad puneña (al respecto cabe remarcar que eran los puneños los que viajaban, en tanto que los pobladores de quebrada y valles los "esperaban"; mientras que la participación en las ferias

impone que todos se movilicen). A pesar de esto, las actuales prácticas de trueque han quedado relegadas o circunscritas a las ferias, donde se observa una compleja paradoja. Por un lado, en los últimos tiempos los agentes promotores de algunas ferias y encuentros similares, suelen ser los técnicos y profesionales que trabajan en proyectos de desarrollo con productores. En muchas de ellas se estimula, con notoria intensidad y explícitamente, el trueque, llegando en algunos casos a solo permitirse este tipo del intercambio en dichos encuentros, o usarlo como denominación de la propia feria (como por ejemplo: "Feria del trueque en Susques"). Pero, por otro lado, que haya más intercambios y ferias de trueque, con una gran multiplicación de ellas no redunda, linealmente, en más trueque, ya que es la diversidad entre los productos que tiene cada uno lo que hace que el intercambio ocurra, es decir que se establezca la relación.

Muchas de estas acciones se fundan en una visión en la cual el trueque es valorado como algo positivo, bueno y hasta añorado, pero desde una visión con mucha idealización, no tanto a partir de lo que es en sí, sino por cómo se lo considera. Es decir, no lo que es o puede ser en la práctica, sino por cómo es visualizado y recordado: cristalizado, estático, ecológico, igualitario, con tasas fijas preestablecidas. Pero esa versión ideal del trueque no es operativa al ser trasladada al presente.

Frente a esta situación, sería importante que se diera una complejización de las ferias y encuentros (tanto en el sentido del ámbito que abarcan como en las posibilidades de discusión y prácticas que se generan), para posibilitar que el trueque pudiera abarcar otras instancias, como ser los servicios (en realidad, seguramente lo hace, solo que no es visto en esos términos por lo que no está institucionalizado ni organizado). Así, si se valoriza el trueque como una manifestación de una relación, en vez de la obtención visible de un producto, su presencia puede revelarse con mayor énfasis, con la carga cultural positiva que esto implica.

En este sentido, sería relevante revisar las posturas escencialistas dado que, en la práctica, y como ya se dijo, se puede afirmar que tanto históricamente como en el presente hay muy pocas economías que operan sin trueque, si es que existen. Al enfatizar el elemento relacional de este tipo de intercambio, es posible distinguir los objetivos, tanto inmediatos como a largo plazo, en un análisis que no deja fuera la realidad socioeconómica y cultural de los actores, ya que no los caracteriza por su comportamiento económico (ya sea por la búsqueda de utilidades o por los artículos intercambiados).

Así, considerar al trueque en virtud de las relaciones que genera y mantiene, y no solamente observando la forma de intercambiar los artículos, llega a ser una posición política, ya que brinda importancia a las relaciones de comunidad,

entrelazándose con una visión de la economía que incluye otras valoraciones, además de la maximización de ganancias. A partir de esta postura, se enfatiza el vínculo entre el trueque y la soberanía alimentaria como vía para alcanzar mejores condiciones de vida, ya que ésta incluye la valoración y el cuidado de las semillas y la red de personas que sostienen la producción agroganadera. Un camino en esa dirección, podría ser transformar esa visión cristalizada del trueque en algo que sea más operativo, inclusivo y dinámico, en la práctica, lo cual redundaría en beneficios (en sentido amplio) para las mujeres y hombres que habitan la Puna en la actualidad.

Complejizar las prácticas de trueque, aumentando sus momentos (ferias o clubes) pero también, y sobre todo, incorporando otros productos y servicios al intercambio podría enriquecer esta práctica; un aspecto que favorece una propuesta así es que el trueque ya tiene una valoración muy positiva y una carga identitaria alta en la población, por lo que visibilizarlo en los términos propuestos podría recuperarlo y transformarlo en una práctica cotidiana en la región, al alcance de todos/as.

Agradecimientos

Este texto fue elaborado con entrevistas a Ramón (de Cara Cara), a Norma (de El Tolar), a Celia (de La Pulpera), a Clemente y a don Leonardo (de Cusi Cusi) y a don Cristóbal (de Chocoite), en el marco del proyecto "Pastores Andinos: tejedores de espacios económicos y de la integración alimentaria alto andina", con Lorena Gómez como coordinadora. Los aciertos se los debemos, no así los posibles errores, que son nuestra responsabilidad.

Referencias citadas

Abeledo, S. 2014. "Territorio, caminos y prácticas culturales de los viajes de intercambio del último siglo (departamento de Los Andes, provincia de Salta)". En: A. Benedetti y J. Tomasi (comps.), *Espacialidades en las tierras altoandinas. Avances de investigación desde el noroeste argentino*. pp. 29-62. Buenos Aires: CONICET-Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Alberti, G. y Mayer, E. 1974. "Reciprocidad andina: ayer y hoy". En G. Alberti, y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. pp. 13-33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Anderlini, L. y H. Sabourian. 1998. "Algunas notas sobre la economía del trueque, dinero y crédito". En: C. Humphery, y S. Hugh-Jones (comp.), *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. pp. 112-134. Quito: Editorial AbyaYala.

Appadurai, A. 1991. "Introducción: Las mercancías y la política del valor". En: A. Appadurai, (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. pp. 17-87. México: Grijalbo.

Bergesio, L. 2007. "Descripción de la Manca Fiesta 2007 (La Quiaca, octubre 2007)". Informes Temático EcoComerciales, Proyecto "Cultivos Andinos" PNUD ARG05/G42.

_____. 2004. ¿Qué es la economía popular en América latina? *Cuadernos* (24).

Bergesio, L. y J. Montial. 2010. Declaraciones patrimoniales, turismo y conocimientos locales. Posibilidades de los estudios del folklore para el caso de las ferias en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy-Argentina). *Revista Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas* 15 (14).

Bergesio, L., N. González, y L. Golovanevsky. 2016. "Manka Fiesta: intercambio tradicional en la Puna jujeña (Argentina)". Ponencia presentada en las IV Jornadas SIMEL.

Bugallo, L. 2008. Años se manejaba el cambio y ahora el billete. Participación de poblaciones de la Puna de Jujuy en ferias e intercambios entre los siglos XIX y XX. *Estudios Trasandinos* 14 (2): 5-30.

Burchard, R. 1974. "Coca y trueque de alimentos". En G. Alberti y E. Mayer (comp.), *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. pp. 209-251. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Calle Collado, A., M. Soler Montiel y M. Rivera Ferre. 2010. "Soberanía alimentaria y Agroecología Emergente: la democracia alimentaria". En: Á. Calle Collado (coord.), *Aproximaciones a la democracia radical*. Editorial Icaria.

Cipoletti, M. S. 1984. Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño. *Revista Andina*. 2 (2): 513-538.

Conti, V. 1989. Articulación económica en los Andes Centromeridionales (siglo XIX). *Anuario de Estudios Americanos* (46).

Custred, G. 1974. "Llameros y comercio interregional". En: G. Alberti, y E. Mayer (comps.), *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. pp. 252-289. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Delgado, F. 2005. *Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña. Complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba, Bolivia*. La Paz: AGRUCO-Plural ediciones.

Delgado, F. y Delgado M. 2014. *El vivir y comer bien en los andes bolivianos. Aportes de los sistemas agroalimentarios y estrategias de vida de las naciones indígena originario campesinas a las políticas de seguridad y soberanía alimentaria*. La Paz: AGRUCO-Plural editores.

García, Silvia *et al*. 2002. Viajes comerciales de intercambio en el departamento de Antofagasta de la Sierra, Puna meridional Argentina: pasado y presente. *Redes. Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*. (2).

García, Silvia, Diana Rolandi y Paula Vareli. 2003. "Para el Gasto". Vigencia de redes de intercambio en un área rural del Noroeste argentino. Buenos Aires.

Göbel, B. 2009. "Conviene bastante tener un amigo": interés económico y significados culturales en Los Andes. *Humboldt* (151).

_____. 2002. La arquitectura del pastoreo: uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños*. (23): 53-76.

_____. 1998. "'Salir de viaje': producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino". En: S. Dedenbach-Salazar *et al*. (eds.), *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas*. pp. 867-891. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.

González, N. 2016. "Llameros y minería en la Puna jujeña. Cusi Cusi, Mina Pirquitas y la frontera con Bolivia". Tesis de Doctorado inédita. Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC. MS.

_____. 2014. "Niveles de articulación territorial, el caso de la Cooperativa Cuenca Río Grande de San Juan (Jujuy, Argentina)". En: Benedetti. A. y Tomasi, J. *Espacialidades en las tierras altoandinas. Avances de investigación desde el noroeste argentino*. pp. 279-308. Buenos Aires: CONICET-Universidad de Buenos Aires.

González, N., L. Bergesio y Golovanevsky, L. 2014. La Feria Binacional de Camélidos y las instituciones del desarrollo. *Antípoda* (18): 189-213.

Harris, O. 1987. *Economía étnica*. La Paz: Hisbol.

Humphrey, C. y S. Hugh-Jones. 1998. "Introducción: Trueque, intercambio y valor". En Humphery, C. y S. Hugh-Jones (comp.) *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. pp. 5-18. Quito: Editorial Abya Yala.

Hugh-Jones, S. 1998. "Los lujos de ayer, las necesidades del mañana: el negocio y el trueque en el Noroeste de Amazonia". En Humphery, C. y S. Hugh-Jones (comp.), *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. pp. 36-52. Quito: Editorial AbyaYala.

Karasik, G. 1984. Intercambio tradicional en la puna jujeña. *Runa* (14): 51-91.

Madrazo, G. 1981. Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico. *Desarrollo Económico* 21 (82): 213-230.

Molina Otarola, R. 2011. Los Otros Arrieros de la Puna y el Desierto de Atacama. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. 43 (2): 177-187.

_____. 2013. "Cordillera de Atacama: movilidad, frontera y articulaciones collas-atacamas". En: A. Núñez, R. Sánchez y F. Arenas, (eds.), *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de Los Andes como espacialidad sociocultural*. Santiago: RIL editores.

Murra, J. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Nielsen, A. 1996. "Competencia Territorial y Riqueza Pastoril en una Comunidad del Sur de los Andes Centrales (Dpto. Potosí, Bolivia)". En: D. Elkin *et al.* (eds.), *Zooarquelogía de Camélidos*. pp. 53-74. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

_____. 1997-1998. Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. *Relaciones* (22-23): 139-178.

Nieva, F. *et al.* 2018. "Ferias de Jujuy. Propuestas para su tipificación". Ponencia presentada en las III Jornadas Intercátedras de Antropología, organizadas por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales y la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Jujuy, realizadas en San Salvador de Jujuy.

Núñez, L. y A. Nielsen. 2011. *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico surandino*. Córdoba: Ed. Brujas.

Orlove, B. 1974. "Reciprocidad, desigualdad y dominación". En: Alberti, G. y E. Mayer (comp.) *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. pp. 290-321. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Palerm, A. 2008. *Antropología y marxismo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana.

Quiroga Mendiola, M. 2014. "'Donde no se puede sembrar…' La triple espacialidad pastoril en Suripujio, Puna de Jujuy, Argentina". En Benedetti, A. y J. Tomasi (comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*, Tomo 1. pp. 227-256. Buenos Aires: CONICET-Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Rabey, M., Merlino, R. y D. González. 1986. Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina*. 4 (1): 131-160.

Schulte, M. 1996. *Tecnología agrícola altoandina. El manejo de la diversidad ecológica en el Valle de Charazani*. La Paz: Plural Editores, CID.

Simmel, G. 1976. *La filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Tapia Ponce, N. 2006. *Agroecología y agricultura campesina sostenible en los Andes bolivianos. El caso del ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba*, *Bolivia*. La Paz: AGRUCO-Plural editores.

Tomasi, J. 2013. Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas. Asentamientos y movilidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina). *Revista de Geografía Norte Grande*. (55): 67-87.

Vilá, B. 2018. On the Brink of Extinction: Llama Caravans Arriving at the Santa Catalina Fair, Jujuy, Argentina. *Journal of Ethnobiology*. 38 (3): 372-389.

Porto-Capivara: los ocupantes agrícolas de la frontera argentino-brasileña (Misiones, Argentina)[1]

Gabriela Schiavoni[2]

El poblamiento agrícola más reciente de Misiones se desarrolla en la fracción nordeste del territorio, en el límite con Brasil, en un contexto definido por la presencia simultánea de dos tipos de fronteras; la frontera política entre

---

1 Publicación original: Schiavoni, Gabriela. 1998-1999. Porto-Capivara: los ocupantes agrícolas de la frontera argentino-brasileña (Misiones, Argentina). *Estudios migratorios latinoamericanos* 13-14 (40-41): 449-470. Agradecemos a *Estudios migratorios latinoamericanos* su autorización de republicar este artículo.
Graduada de la segunda promoción de la Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, Gabriela Schiavoni siguió distintas líneas de investigación que comenzaron con el poblamiento no planificado de la frontera agraria de Misiones –colonos y ocupantes, 1998– y, gracias a la Beca 'Esther Hermitte' (en su 1ª edición), con los pobladores sin tierra del Nordeste brasilero que se desplazan hacia la zona amazónica del estado de Pará. Ambos, asentamientos humanos establecidos al margen del Estado, en los intersticios de las políticas de expansión capitalista. También analizó el mundo de los colonos, explorando comparativamente cuestiones relativas a la tenencia de la tierra, el parentesco y la producción. Este artículo es parte de su interés en los estudios de frontera, enfatizando el aspecto de continuidad que también ejercen los límites nacionales, y reconociendo, como práctica etnográfica, una categoría nativa para dar cuenta del margen de maniobra de los actores para cruzar líneas. La expresión Porto Capivara manifiesta el tránsito de la frontera por los animales, y en particular por los carpinchos (Hydrochoerus hydrochaeris; capivara en portugués), grandes roedores que combinan la vida en el medio terrestre y el acuático, habitando las márgenes fluviales (p.ej., Río Uruguay, limitando con el Brasil) y los pantanos (como los Esteros del Iberá, en Corrientes). La expresión "entrar por porto capivara" significa entrar como los carpinchos y es utilizada por los agricultores brasileros para relatar su ingreso ilegal a la Argentina. La versatilidad del carpincho, combinando tierra y agua, también es perceptible en la negociación de identidades que ocurren en el espacio fronterizo, pues su uso se extiende al proceso general de formación de las nuevas colonias de Misiones, constituidas sobre las tierras fiscales vacantes del nordeste provincial, en las últimas décadas del siglo XX. Complementar con secciones 2 (Wilde, Nacuzzi y Lucaioli), 3 (Bilbao, Ratier), 4 (Gandulfo), 5 (Cebolla Badie, Medrano y Tola), 6 (Abínzano), 8 (Gorosito Kramer), 10 (Renoldi) y 12 (Bugallo y Tomasi).

2 Investigadora del CONICET, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Misiones, Argentina.

dos estados nacionales, y la frontera que nace de la disponibilidad de tierras, la frontera agraria.

Entre 1897 y 1940 la provincia se pobló mediante colonización planificada (estatal y privada), con inmigrantes provenientes de países del centro y Este de Europa, que se asentaron en las tierras del Alto Paraná y en el centro y Sur del territorio. El proceso que nos interesa aquí es posterior a la colonización oficial; las 'nuevas colonias' se originan a partir de 1960 mediante la ocupación espontánea de las tierras fiscales vacantes por parte de pequeños agricultores del Sur de Brasil y de colonias del Sur y centro de Misiones.

El proceso general de formación de las colonias agrícolas en Misiones se llevó a cabo sin constitución de enclaves étnicos. Excepto el caso de la colonia germana de Eldorado (Micolis 1973), los estudios referidos a la estructuración de las relaciones sociales en colonias agrícolas de la provincia (Bartolomé 1977; Ackerman 1977) destacan que, durante el período formativo, la organización de las localidades no se basó en el encapsulamiento de las colectividades étnicas o nacionales. La heterogeneidad étnica y nacional de los extranjeros, su inclusión temprana en actividades económicas extralocales, tales como el cultivo de la yerba mate, y el hecho de que la sociedad regional no constituyera un ordenamiento estabilizado y de larga data, contribuyeron a crear un "estilo cultural capaz de manejar la diversidad" (Bartolomé 1977).[3] Las nociones de articulación social (Bartolomé 1977) y aculturación recíproca (Ackerman 1977) aluden a esta distribución balanceada del poder entre nativos e inmigrantes.[4]

El presente trabajo analiza la colonización agrícola informal en el espacio fronterizo argentino brasilero, coincidente con la zona de tierras fiscales vacantes de la provincia de Misiones, describiendo los modos de gestión de las identidades sociales en un contexto en el que la instalación agrícola resulta de iniciativas individuales, desplegadas en torno a la disponibilidad de recursos públicos (tierra y madera). Nos interesa comprender el manejo de la discontinuidad nacional por parte de los ocupantes agrícolas y las representaciones estatales de este proceso.

---

3 De acuerdo al autor: "el desarrollo yerbatero en la provincia de Misiones está fuertemente asociado con el surgimiento y consolidación de un 'estilo cultural' que, a pesar de la diversidad étnica y cultural de sus portadores, es llamativamente uniforme y que define la peculiar cultura pública de Misiones" (Bartolomé 1977: 261).

4 Elias (1994) define las condiciones sociológicas de surgimiento del prejuicio en términos del vínculo entre "establecidos" y "recién llegados". La mayor cohesión o carisma grupal, de los establecidos está en la raíz del poder que les permite estigmatizar a los recién llegados. En Misiones, y especialmente en la frontera agraria, los extranjeros no encuentran un grupo nativo establecido, dotado de carisma, que pueda estigmatizados en tanto recién llegados.

La visión oficial vincula la ocupación agrícola espontánea con la nacionalidad brasileña, acentuando la diversidad cultural de las sociedades nacionales. Desde fines del siglo pasado, los viajeros y funcionarios que recorren el territorio de Misiones generan descripciones referidas al agricultor brasileño, retomadas en ocasión de la creación del 'área de frontera', en la década del setenta. Una etnografía de las relaciones sociales, a su vez, permite reconstruir las estrategias de los actores (en este caso, ocupantes agrícolas), poniendo en evidencia un manejo del espacio fronterizo como región uniforme, en la que los vínculos interpersonales y familiares conforman una red que elude el límite nacional.

El enfoque de F. Barth centrado en, los límites sociales de las distinciones culturales constituye un punto de partida para analizar estos diversos modos de gestión de la nacionalidad. Hannerz refiere que en ocasión de una conferencia en homenaje a los 25 años de Los grupos étnicos y sus fronteras, Barth insinuó que a él y sus colaboradores:

> Correspondía haber presentado lo que tal vez era una de las primeras aplicaciones en antropología de una perspectiva posmoderna y constructivista de la cultura. Como algo poco habitual para la época, no habían dado por sentado las fronteras o totalidades culturales, habían abogado por lo situacional en lugar de lo primordial, y habían centrado su trabajo en la retórica contemporánea y en las luchas que giraban en torno a la apropiación del pasado (Hannerz 1997).

Actualmente, existe una orientación general a concebir las variaciones culturales en términos de algo continuo y no como entidades integradas y separadas. La diversidad no está tan firmemente atada y "las fronteras son regiones donde las culturas pueden llegar a desatarse visiblemente" (Hannerz 1997). En la situación que analizamos esta perspectiva permite comprender la existencia de niveles distintos de construcción del espacio limítrofe argentino-brasileño. Por un lado, el discurso oficial, que enfatiza la discontinuidad y la diferencia, y por el otro, las estrategias de los ocupantes agrícolas, orientadas al manejo homogéneo del límite entre naciones.

Frontera agraria y frontera nacional: las representaciones oficiales

Desde fines del siglo pasado, la instalación espontánea de pequeños productores originarios de Brasil constituye una característica de la estructura agraria de la provincia de Misiones. La práctica de la agricultura itinerante de roza y quema (slash-and-burn cultivator) permitió el avance sostenido de la frontera agrícola.

La instalación del colono, agricultor familiar de origen europeo, fue paralela a la agricultura del *caboclo*.[5]

La caracterización oficial describe al agricultor brasileño como un productor extractivista, un campesino de supervivencia que se contrapone al productor de origen europeo, cuyo asentamiento es impulsado por el Estado. Los documentos y los observadores oficiales tratan estas particularidades sociales adscribiéndolas a la comunidad nacional, construyendo una diferenciación tajante argentino/brasileño. Así, en 1897, el agrimensor Queirel, recorriendo el sur de Misiones señalaba: "los pobladores brasileros… tienen 'la fiebre del desmonte'… Nada como los terrenos de monte excita la codicia del agricultor brasileño, que cree perder el tiempo si no planta en laderas abonadas por los detritus de bosques más o menos seculares, aunque tenga que arrojar las semillas entre los gruesos troncos chamuscados del rozado" (Queirel 1897: 389-390).

También en 1916, el texto de un álbum escolar de Misiones describe a los agricultores brasileños en los siguientes términos:

> desde San Javier al kilómetro 28 de la Picada a Bonpland predomina casi en absoluto el elemento brasileño de origen negro, como si al entrar al territorio hubiera quedado recelosamente rezagado en la primera jornada del camino, para constituir una excepción y un contraste con el resto de los pobladores de raza blanca... El jefe de la familia roza uno o dos arqueres, quema la selva tumbada en la época oportuna y los entrega a los brazos de la familia para la labor agrícola del tabaco que fuma y vende, de los porotos y mandioca que consume y caña de azúcar que transforma en rapadura. Diariamente sale en persecución de animales silvestres armado de escopeta, pistola, revólver y machete… para proveerse de carne que cuelga del techo de sus ranchos y dura unos cuantos días que él pasa durmiendo o contemplándola desde su lecho cuando no sale en compañía del 'divino' en una procesión multicolor… (Gobierno de Misiones 1916).

En 1940, el agrimensor Gigena Centeno ofrece la siguiente caracterización de la colonia Caá-Guazú, al sudeste de Misiones:

---

5 Oberg (1965) caracteriza este tipo de agricultor, en Brasil, en los siguientes términos: "Las únicas herramientas utilizadas son el hacha, el machete y la azada. No se ponen fertilizantes ni se practica rotación de cultivos. Se hace un claro en el monte o en la capuera, cuando los árboles se secan se los quema y se esparcen las semillas entre los troncos; a los tres años se reanuda el ciclo. Este agricultor participa de lo que el autor denomina tipo cultural caboclo" (Oberg 1965: 1418). La práctica de este tipo de agricultura requeriría, para mantener a una familia, parcelas de más de 60 hectáreas.

> Sumado a la mala calidad de las tierras, [está] la negligencia y la falta de capacidad como colono que tiene el morador del lugar; en su mayor parte oriundos del Brasil, casados con brasileñas y con hijos brasileños, han trasladado al suelo en que viven todos sus hábitos y prácticas diversas [...] Un porcentaje elevado de estos pobladores tiene ciertas prácticas religiosas en las que, según sus propias manifestaciones, hay algunos impedimentos como el de toda práctica que lleva a la posesión de bienes terrenos o a la difusión de vicios; por el primero trabajan lo indispensable para subsistir y por el segundo no plantan tabaco; en esta forma el progreso de la colonia se ve obstruido por tales elementos (Diligencia de Mensura 1940. Agr. Oscar Gigena Centeno, Archivo Dirección de Catastro de la Provincia de Misiones).

Las representaciones oficiales que acompañan el poblamiento moderno del territorio provincial privilegian la implantación de una agricultura familiar farmer, asociada al colono descendiente de europeos, desestimulando la reproducción de un campesinado de subsistencia, identificado con la comunidad nacional limítrofe (Brasil). Concluida la colonización oficial (1940), las extensiones fiscales vacantes del nordeste de Misiones un área marginal con respecto a la política de colonización y carente de infraestructura se convierten en zonas de refugio de la población rural excedente de los estados del sur de Brasil y de las colonias más antiguas del sur y centro de la provincia.

La dinámica poblacional del área es la resultante de un campo de fuerzas en el que actúan distintos frentes de expansión (Reboratti 1979). Alrededor de 1940, el noroeste del estado de Río Grande do Sul representa una 'frontera en extinción', el oeste del estado de Santa Catarina es una 'frontera estable', y el sudoeste del estado de Paraná, una 'frontera explosiva'. En ese contexto, la provincia de Misiones aparece como una 'frontera indecisa', sin desarrollo dinámico, "la frontera avanza mediante la instalación de pequeños colonos, posiblemente ilegales, mientras que en el otro extremo se mantiene la presencia de grandes latifundios forestales" (Reboratti 1979: 205).Como señalan P. y G. Pinchemel, las fronteras nacionales son instrumentos geográficos de diferenciación y hacen que una misma entidad regional adquiera características diferentes por su pertenencia a dos territorios nacionales. La paradoja de la frontera, agregan los autores, es la de separar regiones próximas cuya cercanía estimula la relación (Pinchemel 1988: 419).

Para el Estado, la frontera política representa una instancia de construcción de la nacionalidad y de refuerzo de la discontinuidad.[6] Es por ello que:

---

6 Abdelmalek Sayad (1996) señala que la problemática de los extranjeros. de la inmigración, conduce a la cuestión de la génesis social del Estado, poniendo en evidencia "los mecanismos de producción de lo arbitrario y la fragilidad en la que se basan todos los actos de naturalización que lo constituyen […]. Para que haya inmigración es necesario

> Justamente cuando existe coincidencia entre una frontera político-administrativa internacional y una 'situación de frontera' (área de expansión de la sociedad nacional) la contribución antropológica se vuelve fundamental. Estamos tratando allí con factores múltiples, grupos y situaciones diferenciados que interactúan con la mediación de agentes y aparatos de poder de orígenes diversos y con competencias de actuación específicas (Sprandel 1994).

El discurso geopolítico de la 'frontera oficial' identifica la ocupación agrícola espontánea con la nacionalidad brasileña, si bien las 'nuevas colonias' surgen tanto del desplazamiento de agricultores provenientes de Brasil como de Misiones. Así, la ocupación espontánea del territorio de Misiones está asociada a un problema de "soberanía nacional". En la segunda mitad de este siglo, los gobiernos latinoamericanos –especialmente los regímenes militares– convierten las fronteras políticas, en las periferias escasamente pobladas de los territorios nacionales, en 'frentes' de potenciales guerras, y las fronteras pasan a desempeñar un papel importante en la producción de discursos nacionalistas, reflejando prácticas de manejo del espacio por parte del Estado antes que conflictos reales (Foucher 1991).

En Misiones, las tierras fiscales despobladas de los departamentos de 25 de Mayo, Guaraní, San Pedro y General Belgrano (nordeste del territorio) se definieron en la década del setenta como Área de Frontera Bernardo de Yrigoyen. En ese año se promulga la Ley Nacional Nº 18.575, que contiene normas para el desarrollo e integración de las zonas y áreas de frontera de la Nación. Por un decreto nacional de 1972 se establece como área de frontera una zona que comprende a los departamentos provinciales San Pedro y General Belgrano; en 1980 son anexados 25 de Mayo, Guaraní y parte de Iguazú. Definida oficialmente por la 'falta de desarrollo', 'carencia de infraestructura de obras y servicios', 'vacío poblacional', 'falta de integración física y espiritual con el resto de nación', y por la 'irradiación e infiltración de los países limítrofes', frontera comienza a vislumbrarse como un 'espacio con destino forestal'.

El poblamiento y la ocupación agrícola se asocian a la penetración brasileña. Un informe oficial de 1975 afirma: "el área fronteriza continúa siendo un sector con un gran vacío poblacional […] y puede decirse que sigue constituyendo un despoblado argentino con tendencia a convertirse en un poblado brasileño", y más adelante: "[…] el riesgo que significa un poblamiento extranjero limítrofe lindante a su país de origen es el de que genera la extensión de una ecología humana –reflejada en el idioma, costumbres, tradiciones, etc.– que difiere de lo que podría

---

que existan fronteras y territorios nacionales, y es necesario que haya 'extranjeros'. La propia figura del extranjero obliga a hablar de Estado nacional. En términos jurídicos...el extranjero es definido siempre negativamente, como no siendo del lugar, como siendo no nacional" (Sayad 1996: 167-168).

denominarse idiosincrasia argentina" (Misiones 1975). La población extranjera, de brasileños y paraguayos, se localiza predominantemente en áreas rurales, siendo que "mientras el grupo paraguayo se dedica en su gran mayoría a las actividades en el obraje, el brasileño prefiere la agricultura" (Misiones 1975). La actividad forestal (el obraje) no supone arraigo y ocupación del suelo; en cambio la inmigración agrícola brasileña implica un grado mayor de apropiación de la tierra, y se convierte así en el blanco de esta política de defensa de la soberanía nacional.[7]

En 1977 se preparan los "Lineamientos para la Formulación de un Plan de Desarrollo del Área Bernardo de Irigoyen". La frontera con Brasil se define como 'área dura', con problemas de seguridad, proponiendo una estrategia de "esterilización de amplios sectores de la frontera mediante la definición de una política de uso del suelo con poca absorción de mano de obra […] unida a una efectiva política policial de cuidado de la frontera" (Misiones 1977). A diferencia de otros operativos de frontera, por ejemplo, el caso amazónico (Schiavoni 1998), en Misiones, el Estado no acompañó el discurso nacionalista con una política activa de colonización y extensión de infraestructura en los nuevos territorios.

El peligro brasileño

Sobre el problema de los 'intrusos brasileños', Arjol y Reboratti (1978), analizando el Censo Ganadero de 1977 para el departamento General Belgrano, concluyen que sólo el 18 por ciento de las explotaciones está a cargo de extranjeros sin radicación y que "el problema no parece tan grave como se ha pensado" (Arjol y Reboratti 1978: 59).

La preocupación estatal por reglamentar el poblamiento fronterizo coincide con los movimientos más intensos de ocupación agrícola del área (a partir de 1970). Como señaláramos anteriormente, además de la inmigración brasileña, estos movimientos involucran a productores provenientes de colonias rurales más antiguas de la provincia, inmersos en una crisis agrícola desencadenada por el deterioro de los precios de sus principales productos. Así, el 'ocupante' es en muchos casos un colono empobrecido o un productor joven de Misiones que migra a los nuevos territorios con el fin de reproducirse socialmente como agricultor autónomo.[8]

---

7 En 1976, un diagnóstico socioeconómico del área concluye recomendando "el desarrollo de las actividades forestales del área, por su ventaja comparativa con el resto del país, explotando e industrializando el bosque nativo […] y reforestando para abastecer de material de fibra larga a las industrias existentes y a instalarse en la Provincia" (Misiones 1976).

8 Las unidades agrícolas explotadas bajo régimen de ocupación (sin discriminar la ocupación fiscal) representan casi el 30% del total de explotaciones agropecuarias provinciales (Censo

El traslado a la frontera constituyó, en parte, una respuesta a la crisis agrícola provincial. Los índices de crecimiento demográfico de los departamentos de frontera evidencian valores elevados para la década 1960-1970 (25 de Mayo: 49 por ciento; Guaraní: 98%; San Pedro: 56%, y General Belgrano: 34%).[9] Los informes oficiales referidos a la frontera provincial dan cuenta de este crecimiento poblacional explosivo enfatizando la ocupación proveniente de Brasil, y restándole importancia al poblamiento originario de Misiones.

Los datos del Censo del Área de Frontera de 1978, tomando como indicador el idioma, muestran que sólo un 10,4% de la población del área habla exclusivamente portugués, mientras que el 47,7% es bilingüe (castellano y portugués) y un 39,6% habla sólo castellano. A partir de 1970, las medidas oficiales referidas a las tierras fiscales de Misiones tienden a desestimular el uso agrícola, resaltando la conveniencia de las actividades forestales, o de una agricultura tipo farmer (explotaciones familiares capitalizadas). Las acciones del Estado se orientan a desplazar a los ocupantes 'campesinos brasileños', estableciendo 'colonos'.[10]

El Plan de Colonización Andresito (1979) prohíbe al acceso a la tierra "a personas físicas originarias de país limítrofe".[11] Durante las décadas del setenta y ochenta la colonización informal se desarrolla en los terrenos fiscales; los latifundios improductivos ubicados sobre el río Uruguay permanecen despoblados.[12] A partir

---

Nacional Agropecuario 1988). A su vez, el 90 por ciento de las unidades de los ocupantes se ubica en el estrato de superficie de menos de 50 hectáreas.

9 Los Censos Nacionales Agropecuarios de 1960 y 1969 acusan un aumento considerable en el número de pequeñas explotaciones en los departamentos situados sobre el río Uruguay; esta expansión se hace ocupando las tierras fiscales (en 1969, el 47% de las explotaciones del área 1884 unidades revista en la categoría de 'ocupante fiscal'). Los datos del Censo Nacional Agropecuario de 1969 y del Empadronamiento Nacional Agropecuario de 1974 muestran el predominio de explotaciones pequeñas (el 9% se ubica en el estrato de 0-50 hectáreas de superficie total) y de formas de tenencia precaria para los cuatro departamentos del área. Entre 1969-1974 la superficie ocupada aumenta en más de 58.000 hectáreas; a su vez, el número de explotaciones crece de 3.977, en 1969, a 8.365 en 1974.

10 En 1982 se lanza un programa de colonización de tierras en el departamento de San Pedro (reformulación de un plan de 1973 conocido como 'Plan 38' cuyo objetivo es "dar solución al problema de numerosos colonos, especialmente de la zona centro de la provincia, que tienen chacras de superficies reducidas y su hijos, hoy adultos y con gran experiencia en la explotación agropecuaria de la provincia […] los anteriores ocupantes que no posean vocación, conocimientos, ni medios suficientes para hacer prosperar la empresa agraria, serán reubicados trasladándolos a quintas cercanas o a la zona de servicios" (Plan de Colonización San Pedro, sección II; Decreto Nº 2.218/1982).

11 "Sistema de puntaje y adjudicación de lotes fiscales en Andresito", art. Nº 16 de la Ley Provincial Nº 1.071.

12 En 1978 se realiza un estudio para la "Incentivación de la explotación de tierras privadas en el área de frontera" (Misiones 1979). Las áreas despobladas corresponden a zonas de concentración de la propiedad territorial. En los departamentos Guaraní y 25 de Mayo

de 1984, la administración provincial logra flexibilizar la reglamentación sobre zonas de seguridad que re- gula el uso de las tierras fiscales en las áreas de frontera (Ley Nº 21.900), pro- moviendo la legalización de la instalación espontánea, mediante un sistema que toma en cuenta la ocupación no-oficial (Schiavoni 1993).

En los departamentos Guaraní y San Pedro, el conjunto de productores integrantes de los Consorcios de Mensura comprende una proporción variable (según consorcio) de agricultores de origen brasileño, que oscila entre el 5% y el 15%; los demás integrantes provienen de las colonias fiscales de la costa del río Uruguay y de la zona centro de Misiones. A fines de 1980, agotada la reserva de tierras fiscales, los ocupantes comienzan a presionar sobre las extensiones privadas, instituyendo 'el problema de la tierra' entre las demandas de las organizaciones agrarias.[13]

En la frontera agraria de Misiones, la superposición de una situación de disponibilidad de tierras y un límite nacional define un campo social, que el Estado intenta controlar y en el que los actores despliegan sus estrategias. En 1990 el desarrollo de la 'frontera nororiental' de Misiones se transforma en uno de los ejes de acción de la administración provincial. La frontera es incorporada a la sociedad regional y aumenta el control estatal. La creación de un área de reserva ecológica (Reserva de Biosfera)[14] en plena frontera agraria completa la orientación oficial hacia el cierre de la frontera. La ocupación agrícola espontánea con baja inversión de capital se asocia a la degradación ambiental.[15]

---

los latifundios privados permanecen vacíos junto a tierras fiscales intensamente pobladas. Asimismo, los departamentos Guaraní, San Pedro y General Belgrano, dentro del área de frontera constituyen la fracción del territorio provincial con mayor proporción de población indígena en relación a la población no indígena (Censo Indígena Provincial 1979).

13 A mediados de 1994 se realiza una concentración en El Soberbio (departamento Guaraní) en la que participan las principales organizaciones agrarias provinciales, nucleadas en la Coordinadora de Gremios Agrarios (Mam, Apasur, Aplem, Udam), la Pastoral Social (Diócesis de Iguazú) y el Movimiento de los Sin Tierra de Río Grande do Sul (Brasil). Los ocupantes solicitan "la puesta en marcha de la reforma agraria que impulsó el justicialismo en 1987" (El Territorio 3/7/1994). Frente al problema de la ocupación de tierras privadas, el gobierno inicia un Plan de Regularización de Tierras Privadas (MAA 1994) que supone la adquisición de la tierra a particulares para su posterior fraccionamiento y venta a los ocupantes.

14 El Ministerio de Ecología y Recursos Naturales Renovables elaboró un anteproyecto de ley para declarar de utilidad pública y sujeta a prohibiciones sobre leyes de reserva la superficie de aproximadamente 31.500 has, actual propiedad de la firma Obraje Esmeralda, en el departamento de San Pedro (El Territorio 14/4/1992).

15 Un funcionario que recorre la zona nordeste de Misiones, en el límite con Brasil, refiere lo siguiente: "llegamos hasta unas chacras... propiedad de Valdemar Ortega, ciudadano brasileño (¿naturalizado argentino?). En ese lugar tres peones desgranaban maíz. Siguiendo por la picada una vivienda precaria a escasos metros del arroyo Saracura, en la que viven una pareja con dos hijos, allí nomás un chiquero… Luego en otro lote encontramos a

Como señala O. Velho (1979), así como una frontera puede ser abierta a partir de eventos sociales, una frontera física puede ser cerrada por medios sociales. Sin embargo, el cierre actual de la frontera agraria de Misiones está acompañado de un discurso oficial que relativiza la frontera política. En 1990 concluye la geopolítica negativa de la doctrina de la seguridad nacional en los países del cono sur (Kelly citado por Sprandel 1994: 20), y el tratado del Mercosur (1991) supone reconsiderar las representaciones en términos de 'peligro brasileño'.

La ocupación ilegal de tierras es un aspecto del proceso de institucionalización de la dinámica fronteriza. Así, 'el avance' del movimiento brasileño de los 'Sin Tierra' sobre la frontera agraria de Misiones (La Nación 10/8/98)[16] es contestado mediante un discurso oficial que relativiza la cuestión nacional. El jefe del escuadrón de gendarmería del área afirma que "debe haber más brasileños ilegales en las villas del Gran Buenos Aires y de Capital Federal que en esta zona" y "el 60% de los padres de los agricultores asentados irregularmente en los departamentos de General Belgrano y San Pedro son argentinos y el 40% restante en su mayoría brasileños naturalizados o con permiso de residencia. Casi la totalidad tiene hijos argentinos y por lo tanto derecho a vivir en el territorio" (El Territorio 30/08/1998).[17]

Colonización informal y gestión de identidades sociales

La frontera es un espacio social relativamente indiferenciado, en proceso de incorporación a la formación de clases nacional (Suárez de Soares 1981). En el caso de la frontera agraria de Misiones, a pesar de la existencia de un discurso nacionalista en relación con Brasil, el Estado desempeñó un papel reducido en la gestión del poblamiento, y la instalación se llevó a cabo de manera no-oficial.

---

un empleado… con una escopeta calibre 20, más adelante otra humildísima vivienda… habitada por una pareja y seis hijos. En estos parajes la degradación es en todos los órdenes, social y ambiental. Social, por la forma en que viven los chacreros, y ambiental, porque la cantidad de capueras que vimos fue alarmante. Sigo pensando que cuando se hace entrega de un permiso de ocupación se comete un acto justo para el colono que realmente quiere trabajar la tierra y sacar de ella recursos para su subsistencia y progreso" (El Territorio 31/7/1994).

16 "La frontera que separa la Argentina del Brasil en las provincias de Misiones y de Corrientes parece sitiada: alrededor de 600 familias integrantes del Movimiento de los Sin Tierra han acampado a 50 kilómetros de allí y piensan quedarse" (La Nación 10/8/1998)

17 Con respecto a los departamentos del área de frontera de Misiones, Gendarmería Nacional estima que los porcentajes más elevados de extranjeros nacidos en Brasil alcanzan el 15 por ciento de la población y se loca1izan en los departamentos General Belgrano (16%) y San Pedro (12%). En Guaraní y 25 de Mayo, los nacidos en Brasil constituyen el 5 y 6 por ciento de la población total. En la amnistía 1992-1994 se obtuvieron alrededor de 500 radicaciones de brasileños para los departamentos del área de frontera. En esa amnistía se otorgaron 5.600 radicaciones en la provincia, de las cuales aproximadamente un 30 por ciento correspondió o brasileños.

Los migrantes brasileños refieren el ingreso ilegal a Misiones vía puertos no habilitados utilizando la expresión 'porto capivara'.[18] El sentido de la expresión puede extenderse para describir el proceso general de poblamiento de las tierras fiscales del nordeste provincial, incluyendo también la migración de los agricultores originarios de Misiones, definida igualmente en términos de ocupación informal.

Arjol y Reboratti estudiando la frontera de Misiones en 1978 perciben el carácter no-oficial de este poblamiento y señalan que "actualmente, y en el habla popular, se designa como colonia prácticamente a todo paraje ocupado, y así en la terminología local surgen una serie de "colonias que no poseen existencia oficial" (Arjol y Reboratti 1978: 31). La forma desinstitucionalizada del poblamiento de la frontera agraria de Misiones contribuyó a que la gestión de las identidades sociales no se rigiera por un conjunto orgánico de principios y valores referibles a totalidades diferenciadas y bien integradas, sean estas comunidades nacionales, étnicas o estratos sociales.

Sociológicamente, los ocupantes agrícolas constituyen una categoría homogénea (productores sin capital) a ambos lados del límite nacional, aunque los provenientes de Brasil registran una mayor experiencia en procesos de concentración fundiaria. La colonización informal se llevó a cabo mediante relaciones interpersonales, presentando la forma de una red;[19] la continuidad se estableció mediante relaciones familiares y de amistad. Los relatos de los ocupantes describen la porosidad de la frontera nacional en la región oriental de la provincia de Misiones; las sucesivas entradas y salidas del país expresan esta relativización del límite:

> Mi familia es de Brasil. Pero yo nací aquí en la Argentina. La mano viene así: cuando papá casó con la madre se fueron para Campo Ramón (Oberá). Allá tenía familiares de parte de la madre y ahí se foi y yo nací allá y depois con 4 anno papá y mamá no podían arreglar los documentos (1966) y ahí se fueron a Brasil (Porto Xavier) y yo me fui junto pero quedé anotado. Agora yo vine, hace 7 anno y me fui allá y saqué libreta de enrolamiento (Departamento San Javier, Misiones).

18 Ingreso ilegal a la Argentina vía puertos no habilitados; literalmente "puerto de los carpinchos".

19 La antropología social ha utilizado la noción de red (Bott 1971, Mitchell 1969, Frankenberg 1980, Mayer 1980) para caracterizar las re1aciones sociales en colectividades que no forman grupos. La red valoriza "el orden de la interacción", describiendo conexiones no estructurales (aspecto opcional de la estructura de acuerdo a la formulación de Mitchell), basadas en múltiples criterios.

> Vinimos a Argentina en el 70 [1970], primero estábamos en 25 de Mayo, compramos una mejorita pero mi señora no se hallaba […]. Un día vinimos para acá (departamento San Pedro), estaba el hermano de ella. Llegamos, ya le gustó y se quedó. Me fui a vender la mejora y traer la mudanza. Eso era en 1973. Acampamos en lo de mi cuñado y después compramos la chacra. En esa época se plantaba maíz, soja poroto. Andaba bien. Después se puso feo, por el 80 [1980] no valía nada y ahí nos fuimos de nuevo a Brasil (Porto Xavier) teníamos una chacra chica de 9 hectáreas […] Después volvimos a Argentina en 1983 y empezamos con burley (tabaco Burley). En Brasil ya no nos hallábamos… la patrona también tenía que trabajar en la chacra porque allá hay que hacer bastante superficie para que ande: por 1 hectárea de tabaco que se hace acá, allá hay que hacer 4 o 6 de soja. (Departamento San Pedro, Misiones).
>
> [En 1970] Llegamos acá [departamento San Pedro, Misiones] en la casa del finado Acosta y en esa época estaba Juvenal da Rosa, fue el primero que vino porque Senaira, la hija del viejo Fleitas era argentina y fue y se casó en Brasil con tal de Juvenal da Rosa. De Campos Novos vinieron los tres Pedros [vecinos y compadres]. Y ahí papá conocía Pedro Bo; el primer viaje que ellos hicieron no vinieron por El Soberbio [puerto habilitado, departamento Guaraní], vinieron por el monte, como Pedro Bo, ese venía siempre a caballo, después sí entramos por El Soberbio (departamento San Pedro, Misiones).

A diferencia de lo que ocurre en la frontera agraria paraguaya –departamentos del Este, fronterizos con Brasil; (Sprandel 1994)–, los productores brasileños que migran a Misiones no son grandes y medianos propietarios que adquieren tierras e instalan arrendatarios, sino pequeños colonos y 'chacreros'[20], excedentes estructurales del capitalismo agrario de las colonias del sur de Brasil, que se trasladan a Misiones para poner en práctica explotaciones familiares:

> No me quejo de Argentina, es el melhor país del mundo. En Brasil no se puede estar […] Tierra hay, pero tienen agarrado los grandes: se puede ser peón o irse a las ciudades […] Y vinieron gente que yo conocía y dijeron para mí que acá (departamento San Pedro, Misiones) estaba bon. Yo le dije a mi mujer: vamos para Argentina o vamos a lustrar zapato en la ciudad. Y ahí vinimos […] Nos ya vinimos para quedar, con nuestra mudanza (departamento San Pedro, Misiones, agricultor proveniente de Santo Angelo, Brasil).

20 En Misiones y –también en algunas zonas de Brasil–, el chacrero es un trabajador sin tierra propia, encargado de cuidar una chacra ajena. Los modos de remuneración son variables: permiso para cultivar plantas de autoconsumo, pago de un salario, percepción de un porcentaje sobre cosechas comerciales, etc.

> Vinieron de Brasil en 1970, porque 'estaba Bo, conocido de papá y para un brasilero, cuando viene acá, lo que encuentra mejor es la tierra'. En Campos Novos tenían una chacrita (10 hectáreas), cuando migraron a Argentina él tenía 8 años; en el departamento San Pedro, la colonia (ocupación agrícola) recién empezaba: 'había gente… se compraba chacra a cambio de un radio, era baratísimo' (departamento San Pedro, Misiones).

El carácter doméstico de la colonización informal en la frontera de Misiones estuvo favorecido por el escaso margen de acción de los pequeños comerciantes e intermediarios en la estructuración del poblamiento. En los pocos casos en los que el financiamiento de la instalación agrícola incluyó obligaciones con un comerciante, el vínculo no excluía la existencia de relaciones familiares y de amistad y la dependencia no significó lazos clientelares:

> Vinimos sólo con 2 valijas porque papá vino ahí, finado Rodolfo [comerciante] le dio chacra todo, de colchón para arriba, le dio para pagar en la cosecha. Bueno ahí hicimos 2 cosechas en lo del señor Rodolfo. Y ahí ya tenía fondo, el primer año ya compramos una chacra (departamento San Pedro, Misiones).

En el proceso de ocupación de la frontera agraria de Misiones las dinámicas domésticas interpenetran las fronteras políticas y las biografías familiares expresan la permeabilidad de los límites. Algunos agricultores del sur de Brasil que se instalan en las 'nuevas colonias' de la provincia integran grupos domésticos que funcionan 'transnacionalmente'; son familias 'deslocalizadas', con núcleos en otras fronteras agrarias de Brasil o Paraguay.[21]

Gabriel (63 años), originario de Río Grande do Sul, tiene parte de su familia en Mato Grosso (Brasil) y en Naranjal (Paraguay). Actualmente reside en Misiones pero antes estuvo en Paraná para plantar café; el padre fue primero, la madre no quería ir, 'es muy duro, hace mucho calor'. El cuñado le dijo: 'no es para vos, es para indio'. Hay monte: los tigres venían a comer los huesos de los pajaritos que nosotros habíamos comido. El sol es tan fuerte que destiñe la ropa. El padre arregló con el cuñado y se volvieron a Río Grande do Sul. En ese momento (1972) Gabriel decidió migrar a Argentina, fue a Gendarmería para presentar la documentación: 'me dijeron que vaya a Uruguayana, pero no adelantó nada, pasé algunas cosas por porto capivara: máquina de coser, máquina de plantar, el resto dejé' (departamento San Pedro, Misiones; productor originario de Brasil).

---

21 Hannerz (1997) señala que la etnografía de las fronteras del Estado no limita a las loca1idades concretas donde los estados son adyacentes unos a otros, comprende también a los individuos, grupos u organizaciones que funcionan transnacionalmente: refugiados, trabajadores migrantes, turistas, comercio y empleos transnacionales, familias en la diáspora y muchos otros.

Hugo (66 años) nació en Río Grande do Sul; cuando tenía 20 años (1950) migró a Misiones, recién casado. Primero estuvo en Dos de Mayo (departamento Cainguás) y después en San Pedro. En 1978 se trasladó, con toda su familia a la frontera agraria amazónica (Pará, región de Santarém) porque un cuñado y sus sobrinos (de Portela, Río Grande do Sul) se habían instalado en Rurópolis (Pará) y 'llamaron' a sus parientes. Permanecieron allí sólo 3 años: "cuando llegamos era todo lo contrario, en vez de progreso éramos cativos de nossos parentes: [los parientes] plantaron pimienta y cacao y no consiguía gente para limpieza y para cortejeá, entonces a idéia delhes foi llevar nosotros allá. Tein que trabalhá casi como escravo, mi cuñado daba sólo una provistita para nosotros". Regresaron a Misiones y consiguieron una nueva chacra fiscal que cedieron a dos de sus hijos y actualmente ocupan un lote en un latifundio privado, con perspectivas de legalizar la tenencia (departamento San Pedro, Misiones; productor originario de Brasil).

A su vez, los ocupantes agrícolas originarios de Misiones que se instalan en la frontera agraria recorren un itinerario migratorio escalonado, desde las colonias fiscales del sur de la provincia, manteniendo vínculos de apoyo con la colonia inmediata anterior (zona centro, Aristóbulo del Valle).[22] A medida que se agotan las posibilidades de acceso a la tierra fiscal 'van hacia arriba', buscando desarrollar una explotación familiar independiente:

'Rico' nació en Caaguazú (sureste de Misiones), a los 19 años se instaló en la región de Aristóbulo del Valle (departamento Cainguás). Con 23 años (1983) llegó a la frontera agraria:

> Tenía un amigo, que ahora ya no está y me habló que acá se podía conseguir tierra. El que me vendió era un tal Solís que compraba y revendía. Mi chacra saqué con un brique[23]: una yunta de buey, una vaca y una pasacassette. Trabajé solo 2 años, me casé (en Aristóbulo) y ya me quedé acá. En esta chacra no había nada cuando llegué… (departamento San Pedro, productor originario de Misiones).

Don Juan P. (de origen polaco, él y su mujer hablan polaco pero no les enseñaron a sus hijos). El es de O. V. Andrade y ella de Arroyo del Medio (departamento L. N. Alem, sur de Misiones), se conocieron en Aristóbulo, zona centro de la provincia,

---

22 Así, los ocupantes retornan a esa colonia para buscar esposa, para enterrar a los muertos, para resolver problemas de salud (partos, operaciones).

23 Brique es una palabra brasileña que viene de briquebraque (del francés bric-à-brac). Denota un conjunto de objetos diversos y viejos (arte, artesanía, mobiliario, joyería) y el establecimiento comercial que compra y vende tales mercaderías (Novo Diccionario Aurelio 1994). Los ocupantes fiscales de Misiones utilizan esta expresión para referirse al intercambio de objetos sin intervención de dinero, realizado entre personas de igual rango.

a fines de 1950, y se casaron. Allí vivieron 12 años (1960-1972). Vinieron a las 'nuevas colonias' en 1972 "el lugar recién empezaba, estaban Al., B. y Juv. Salimos de Aristóbulo porque vino la mensura y ahí la mensura no se hacía como acá. También era tierra fiscal pero se trazaba la línea y caía donde caía era el límite. La chacra de nosotros quedó un cafundón y vendimos a los vecinos que quedaban con las mejores partes". Salieron de allí y "se largaron para acá", no conocían a nadie. Compraron mejoras, "mejoras que no eran nada porque el dueño anterior era un obrero de Paraíso, tenía un rozadito y una choza de láminas". Eligieron una chacra próxima a la ruta y cerca de la escuela porque tenían una hija de 11 años (departamento San Pedro, productor originario de Misiones).

Don S. se instaló en las nuevas colonias en 1980. Tiene 58 años, vino de Aristóbulo del Valle (departamento Cainguás) donde tenía una chacra pequeña y de mala calidad: "no servía, 1,5 hectárea era tierra, el resto un pierão, un bajadón feísimo, no daba para plantar nada". La instalación en la frontera se llevó a cabo con apoyo del yerno: "Como nosotro estaba mal allá, no servía la tierrita donde vivía, entonces mi genro regaló para nosotros acá. El compró otra chacra donde vivir y quedó ésta, allí, ello fue para allá y nosotro quedamos acá" (departamento San Pedro, productor originario de Misiones).

> Llegué acá en 1984, recién casado, con 20 años y sin hijos. En Aristóbulo no daba para comprar [tierra] y vinimos para arriba. Mi chacra es fisco, compré del padre de Mil. Un briquero que vendió casi todo los de esta picada (departamento San Pedro, productor originario de Misiones).

La constitución de las sociedades locales en la frontera agraria provincial involucró el establecimiento de redes de intercambio y formas de sociabilidad basadas en la indistinción del origen nacional de los ocupantes agrícolas. El proceso de instalación informal, sin apoyo del Estado, supone la colaboración estrecha entre vecinos y parientes a fin de amortizar los costos de la puesta en producción de los predios (Albaladejo 1987, Baranger 1991, Schiavoni 1995). El carácter abierto y la relativa indiferenciación de las 'nuevas colonias' de Misiones son referidos por los ocupantes en términos de:

> El que vive en San Pedro no se halla más, otro lado mejor no hay… de San Vicente para acá ya cambia: ahí el que tiene, tiene, y el que no tiene pelarse. Allá nadie le va dar un pedazo de tierra para que plante, acá sí, hay chacras al rolete y la zona ya es de gente más… de ayudá los vecinos. Y cuánto capital más hay, ya entre la envidia, el pessoal é mais eguísta. Acá se reparte, se presta (agricultor, departamento San Pedro, Misiones).

A medida que los productores estabilizan la instalación agrícola (mensura de los predios, implantación de perennes, participación en proyectos de desarrollo ganadero y forestal), los modos de gestión de las identidades sociales se toman dependientes de los procesos de diferenciación agraria y la carrera ocupante-colono constituye el clivaje fundamental.[24]

La distinción ocupante-colono es ilustrativa de los distintos momentos de la instalación, sin correspondencia estricta con pertenencias étnicas y nacionales.[25] De esta manera, la categoría 'ocupante' se define fundamentalmente por el componente de clandestinidad, asociado a condiciones precarias de tenencia de la tierra, al cultivo de anuales, y en general, a situaciones de inestabilidad y pobreza. La categoría 'colono', por su lado, describe la situación de legalidad alcanzada a partir de condiciones seguras de tenencia de la tierra, ocupación estable, arraigo y permanencia, vinculados también a la implantación de perennes 'plantas de raíz') y a la posibilidad de acumular excedentes. En Misiones, además, la figura del colono está asociada a la inmigración originaria del centro y norte de Europa que constituyó el poblamiento moderno de la provincia 'gente de origen').

Conclusiones

Analizamos el proceso de constitución del espacio fronterizo argentino-brasileño en la provincia de Misiones a partir de las representaciones oficiales y las estrategias de los actores. La superposición de una frontera agraria y una frontera política otorgan a este límite características especiales. Las tierras fiscales vacantes del nordeste provincial definen un espacio social en formación cuyo ordenamiento está marcado por la escasa intervención del Estado y la puesta en práctica de una sociedad de ocupantes agrícolas, excedentes estructurales del capitalismo agrario del sur de Brasil y agricultores familiares de Misiones con condiciones deterioradas de reproducción social en las colonias fiscales más antiguas.

Las estrategias de los ocupantes agrícolas ponen de manifiesto una fuerte integración fronteriza (Mercosur *avant la lettre*); se trata de actores sociales marginales con respecto a sus propias sociedades nacionales que migran a las tierras fiscales de Misiones, desarrollando modos de gestión de las identidades

---

24 En este punto es posible que se recuperen adscripciones étnicas o de nacionalidad asociadas a la posición de colono (productor familiar con perspectivas de acumulación; (Bartolomé 1975). Así, la esposa de un productor brasileño se refiere a sus vecinos (ocupantes más pobres) como "indocumentados. que se cambiaron los apellidos al entrar al país y en la misma familia tienen apellidos diferentes". Asimismo, la pertenencia étnica, referida al origen europeo, puede ser exhibida como marca de distinción.

25 Otros análisis consideran las posiciones ocupante y colono en términos de clases sociales distintas, identificándolas con las categorías étnicas gringo/criollo (Abinzano 1985).

que no se centran en la confrontación de las diferencias nacionales. Esta 'agilidad cultural' de los ocupantes se deriva también del hecho de que la colonización informal se llevó a cabo sobre bases individualistas (contactos personales, redes de interacción), no sujeta al accionar de colectivos (movimientos sociales, grupos étnicos, organizaciones, etc.).

De acuerdo con Hannerz (1997), las situaciones de diversidad cultural que hacen que las personas se sitúen en la intersección de grupos diferentes conllevan un aumento de la individualidad y de la capacidad de producir combinaciones culturales múltiples.[26] Las ciencias sociales, que en el pasado se compadecían de las figuras marginales, actualmente consideran que los pasos fronterizos o las situaciones de hibridez tienen que ver con la creatividad. La situación de diversidad nacional que analizamos en este trabajo se juega en un espacio social en formación, una frontera agraria en la que no existe una sociedad nativa estabilizada.

Como advierte Elias (1994), la aparición del prejuicio y la estigmatización del forastero resultan de una configuración social compuesta por los vínculos entre 'establecidos' y 'recién llegados'; el carisma grupal de los primeros enfatiza la distancia cultural con respecto a los 'recién llegados', generando el estigma. En el proceso que estudiamos aquí, la totalidad de los ocupantes agrícolas de la frontera agraria provincial –tanto los provenientes de Misiones como los originarios de Brasil– está en posición de 'recién llegados', con un status no-oficial. De esta forma, no están dadas las condiciones sociológicas para el establecimiento de relaciones de exacerbación de las diferencias. Las estrategias de los actores se desplegaron contorneando las pertenencias nacionales diversas y anudando vínculos que permitan la apropiación de la tierra fiscal y la reproducción de explotaciones familiares.

Las representaciones oficiales de este poblamiento, a su vez, difieren de las estrategias de los actores y asimilan la ocupación agrícola espontánea a la nacionalidad brasileña, presentando la colonización informal como un 'avance' extranjero sobre el territorio nacional. Como señala Abdelmalek Sayad (1996) el proceso de génesis social del Estado reclama la existencia de fronteras y extranjeros porque son la contrapartida de la existencia de lo nacional. El problema de los intrusos, del peligro brasileño, responde a actos de constitución del Estado más que a situaciones sociales concretas.

En trabajos anteriores (Schiavoni 1995, 1998), señalamos la paradoja del fenómeno frontera en Misiones, donde el Estado si bien produjo un corpus simbólico

26 La interacción individualista, marcada por los intercambios de reserva (Grafmeyer y Joseph 1979) sigue la forma de una red, con capacidad para unir lo diferente.

nacionalista relativo al poblamiento de los nuevos territorios, no desempeñó un rol activo en la dirección de la colonización. Durante el régimen militar las iniciativas estatales en la frontera agraria (plan de Colonización Andresito, Reformulación del Plan 38) están orientadas a la instalación de farmers. La identificación de los productores sin capital con la figura del intruso brasileño condena a una existencia no-oficial a las fracciones menos farmer de la pequeña agricultura. En 1984, la organización de los Consorcios de Mensura representa un primer reconocimiento de la colonización informal.

El agotamiento de la reserva de tierras fiscales del nordeste de Misiones, el cierre de la frontera agraria, ocurre durante la fase de institucionalización de la integración regional (Mercosur), lo que supone una apertura de la frontera política. La superposición de una frontera agraria y una frontera política hace que la limitación de la ocupación agrícola coincida con un discurso oficial de apertura hacia los extranjeros originarios de países limítrofes.

A partir de un enfoque centrado en el análisis de la organización social de las diferencias culturales, y mediante una estrategia de investigación descriptiva, nuestro trabajo aspira a plantear la complejidad de las relaciones que intervienen en la estructuración del espacio limítrofe argentino-brasileño, señalando los modos cambiantes de gestión de las pertenencias nacionales, tanto desde las estrategias de los ocupantes agrícolas como desde las agencias del Estado.

Referencias citadas

Abinzano, R. 1985. "Proceso de Integración en una sociedad multiétnica: la provincia argentina de Misiones", tesis. Universidad de Sevilla. Sevilla.

Ackerman, K. 1977. "Convertirse en criollo: poder y aculturación en un pueblo argentino de frontera". En: L. Bartolomé y E. Hemitte (comps.), *Procesos de articulación social*. pp. 136-170. Buenos Aires: Amorrortu.

Albaladejo, C. 1987. "Aménagement de l'espace rural et activités d´élevage dans des régions de petites exploitations agricoles. L'exemple des Cévennes-Sud en France et de la province de Misiones en argentine". Tesis. Institut National de la Recherche Agronomique (INRA). Toulouse.

Arjol, M. y C. Reboratti. 1978. *Migraciones y estructuras agrarias en el Área de Frontera Bernardo de Irigoyen*. Buenos Aires: Centro de Estudios de Población (CENEP).

Baranger, D. 1991. Mutual Help Systems Among Small Producers. *Journal for Farming Systems Research-Extension*, Vol. 2 (3): 139-154.

Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolome, L. 1977 “Sistemas de actividad y estrategias adaptativas en la articulación regional y nacional de colonias agrícolas étnicas: el caso de Apóstoles (Misiones)”. En: L. Bartolomé y E. Hemitte (comps.) *Procesos de articulación social*. pp. 257-281. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. 1975. Colonos, plantadores y agroindustrias. *Desarrollo Económico*. 58 (15).

Bott, E. 1971. *Family and Social Network*. London: Tavistock Publications.

Elias, N. 1994. “A theoretical essay on established and outsider relations”. En: Elias, N. y J. Scotson (eds.) *The established and the outsiders*. London: Sage.

Foucher, M. 1991 *Fronts et frontiers*. Paris: Fayard.

Frankenberg, R. 1980. “Estudios sobre comunidades británicas”. En Mitchell, C. y M. Banton, M (comps.) *Antropología Social de las Sociedades Complejas*. Madrid: Alianza.

Grafmeyer, Y. e I. Joseph. 1979. *L' école de Chicago*. Paris: Éditions du Champ urbain.

Hannerz, U. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*. Vol. 3 (1): 7-39.

Mayer, A. 1980. “La importancia de los cuasi-grupos en el estudios de las sociedades complejas”. Mitchell, C. y M. Banton, M (comps.) Antropología Social de las Sociedades Complejas. Madrid: Alianza.

Micolls, M. 1973. *Une communauté allemande en Argentine: Eldorado*. Québec: International Center for Research in Bilingualism.

Misiones, Provincia de. 1979. *Censo Indígena Provincial*.

_____. 1978. Proyecto de incentivación de la explotación de tierras privadas en el Área de frontera. Posadas: Secretaría de Planeamiento.

_____. 1977. Lineamientos para la formulación de un plan de desarrollo del Área de frontera Bernardo de Irigoyen. Posadas: Secretaría de Planificación y Control.

_____. 1976. *Diagnóstico socioeconómico del Área de frontera*. Posadas: Secretaría de Planificación y Control.

_____. 1975. *Informe preliminar*. Posadas: Equipo técnico de la Comisión de desarrollo y zona Área de frontera.

_____. 1916. *Album Escolar de Misiones 1816-1916*. Buenos Aires: Ed. Maucci Hnos.

Mitchell, C. 1969. “The concept and Use of Social Networks”. En: C. Mitchell (ed.) *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: University Press.

Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. 1994. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Oberg, K. 1965. The Marginal Peasant in Rural Brazil. *American Anthropologist*. (6): 1417-1427.

Pinchemel, Philippe y Geneviève Pinchemel. 1988. La face de la terre: éléments de géographie. Paris: Armand Colin.

Queirel, Juan. 1897. *Misiones*. Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional.

Reboratti, C. 1979. Migraciones y Frontera Agraria: Argentina y Brasil en la cuenca del Alto Paraná/ Uruguay. *Desarrollo Económico*. 19 (74): 189-209.

Sayad, A. 1996. Colonialismo e migrações. Entrevista a Abdelmalek Sayad por Federico Neiburg. *Mana*. pp. 155-170.

Schiavoni, G. 1998. Las regiones sin historia: apuntes para una sociología de la frontera. *Revista Paraguaya de Sociología*. (100): 261-280.

_____. 1995 *Colonos y ocupantes*. Posadas: Editorial Universitaria.

Sprandel, M. 1994. *Grupos etnicos e identidades nacionais em regioes de fronteiras politico-administrativas internacionais*. Río de Janerio: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Suarez de Soarez, M. 1981. *Pequena produção e ocupação das fronteiras (Barra do Garças)*. Brasilia: Universidade de Brasilia.

Velho, O. 1979. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel.

Cambio agrario y reconfiguración de las relaciones sociales en la provincia de Formosa[1]

Sergio Omar Sapkus[2]

Introducción

En los últimos veinticinco años, el campo argentino cambió de manera decisiva. La muestra más clara es la extraordinaria expansión de la agricultura: en dicho período, el área sembrada con cereales y oleaginosas casi se ha duplicado. La soja, planta marginal hace no mucho tiempo, lidera este avance y hoy cubre un área de aproximadamente 20 millones de hectáreas, cuatro veces más grande de lo que abarcaba a principios de la década del noventa. En la región pampeana, la soja desplazó a los labrantíos de otros ítems y, fundamentalmente, a la ganadería. También invadió áreas periféricas del territorio argentino, buena parte de ellas renuentes hasta ahora a la agricultura. En la provincia del Chaco, por ejemplo, ocupa en el presente una superficie equivalente a toda el área de siembra de dicha provincia a fines de los ochenta.

---

1 Publicación original: Sapkus, Sergio Omar. 2014. Cambio agrario y reconfiguración de las relaciones sociales en la provincia de Formosa. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 12 (16): 103-120. Agradecemos a *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* su autorización de republicar este artículo.

Este artículo se ubica en una discusión sobre los procesos agrarios recientes en el campo argentino, particularmente el avance del denominado "modelo de los agronegocios" y sus torsiones en territorios habitados por sujetos sociales agrarios del tipo campesino. De manera más general, remite a los debates en torno a la llamada "cuestión agraria" contemporánea, es decir, las transformaciones rural/agrarias vinculadas a (o en su intersección con) el desarrollo del capitalismo, con especial atención en cuanto está aconteciendo en el marco de la "globalización" y lo que conocemos como "modelo de los agronegocios". La investigación se realizó entre finales de la primera y comienzos de la segunda década del presente siglo, durante la experiencia "posneoliberal" en su versión argentina. Complementar con secciones 3 (H. Vessuri, E. Archetti), 4 (H. Andreani), 6 (L. Tamagno y M. Maffia, R. Abínzano), 8 (C. Buliubasich) y 10 (B. Renoldi).

2 Instituto de Investigaciones Lingüísticas, Sociales y Territoriales (INILSyT)-Facultad de Humanidades/ Universidad Nacional de Formosa

El extraordinario crecimiento de la soja, además de vincularse a los cambios institucionales impuestos por el capitalismo en su fase neoliberal, está asociado a la aparición de innovaciones tecnológicas que permitieron superar algunos de los condicionamientos de la naturaleza biofísica que traban el dominio pleno del capital en el agro. Efectivamente, estas nuevas tecnologías, al incrementar la productividad biológica de las plantas, contribuyeron decisivamente al logro de las escalas de producción que aceleraron el proceso de concentración y centralización de la producción. Ante la imposibilidad de alcanzar los nuevos estándares de productividad, los agentes más pequeños han sido gradualmente marginados de la actividad agropecuaria. La expansión de la soja, en síntesis, es el epítome de la profundización del capitalismo en el campo argentino.

Formosa escapa, en parte, a esta tendencia general. A contrapelo de gran parte del país, en las últimas décadas la agricultura provincial padece un implacable y sostenido encogimiento. El Censo Nacional Agropecuario de 1988 registró un área sembrada, excluyendo a las forrajeras, de 91.000 hectáreas. El último Censo, llevado a cabo en 2008, registró un área de 36.500 hectáreas. Se podría señalar que tomar en consideración la contracción del área total dedicada a la agricultura de plantas oculta comportamientos dispares de los cultivos, ya que la soja aumentó su participación en el área de siembra y esta constatación ubicaría a la provincia en sintonía con las tendencias nacionales. Pero, de todos modos, el crecimiento sojero en la provincia escapa a las generalidades del país. En primer término, porque es moderado y errático. Así, después de alcanzar un pico en la campaña 2006/2007, con 22.000 hectáreas sembradas, la superficie dedicada a esta planta descendió abruptamente para mantenerse, en las últimas campañas, por debajo de las 10.000 hectáreas. En segundo lugar, y quizás lo que pone al descubierto más claramente la peculiaridad provincial, a diferencia de lo sucedido en la colindante provincia del Chaco (con características ambientales y sociales comparables), la producción sojera nunca superó, en superficie ocupada, al tradicional cultivo algodonero. Más aún, en Formosa el cultivo algodonero retrocede casi ininterrumpidamente desde fines de los ochenta: la superficie sembrada no supera, en la actualidad, las 20.000 hectáreas, un tercio del área ocupada en aquella época. El resto de los ítems agrícolas ocupan aun menor superficie. Así, más que un explosivo crecimiento de la agricultura, la provincia de Formosa muestra, globalmente, una actividad agrícola anquilosada.

La ganadería bovina, en cambio, y también a contrapelo del país, se expande. Desde fines de los ochenta, el leve aumento de la superficie implantada total que registran las estadísticas obedece al crecimiento del cultivo de forrajeras. En 2002, el área cubierta con forrajeras representaba el 60% de la superficie implantada. Hoy, las estimaciones oficiales indican que su importancia, tanto absoluta como relativa, aumentó. Por otra parte, según estas mismas fuentes, el número de animales vacunos aumentó un 40% en la última década. En 2002 se registraron

1.200.000 cabezas y, en 2010, alrededor de 1.800.000. El crecimiento es constante e, incluso, se acelera, ya que en 1988 se contaron un millón de cabezas. En Formosa, a diferencia del resto de las provincias argentinas, tenemos el curioso fenómeno de una agricultura que se contrae y una ganadería que se expande.

La manera en que se manifiestan las transformaciones recientes en el agro formoseño requiere mayor escrutinio. Un análisis completo de estas transformaciones no puede ser acometido en este trabajo. Lo que nos proponemos es, más bien, aportar a ese análisis describiendo algunos cambios sociales más localizados. En ese sentido, y utilizando información etnográfica, ponemos el foco de atención en el departamento que ha concentrado, históricamente, la mayor parte de la actividad agropecuaria de la provincia: el Departamento Pirané. Allí intentaremos observar algunas transformaciones en las modalidades productivas predominantes y sus consecuencias en las interacciones sociales en el ámbito rural.

El trabajo se organiza de la siguiente manera: primero, hacemos una reseña de la constitución de la estructura agraria del Departamento. Posteriormente, describimos los cambios actuales en el entramado socio-productivo de la jurisdicción, explorando cómo se reconfigura la competencia por los recursos entre distintas clases y capas sociales. Distinguimos, en tal sentido, las capas propietarias de las subalternas en el medio rural, para pasar a analizarlos de manera sucesiva.

El agro en el Departamento Pirané

El Departamento Pirané comprende suelos asentados en un plano más elevado que los del borde oriental, predominantemente cenagoso, del territorio formoseño y, a la vez, a diferencia de la porción occidental más bien árida, recibe un caudal de lluvias que permite la práctica de la agricultura de secano. Estas condiciones ambientales, sumadas a la trayectoria de la historia social provincial, hicieron posible que el Departamento se convirtiera, tempranamente, en uno de los principales centros agropecuarios de la provincia.

Expropiadas las poblaciones nativas de sus condiciones de vida entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la privatización del suelo avanzó a través de la ocupación de las zonas de pasturas por parte de terratenientes, oriundos de otras regiones del país de ocupación estatal más antigua, como así también del vecino Estado paraguayo, que las dedicaron al apacentamiento del ganado. Por otra parte, grandes empresas se apropiaron de enormes franjas de terreno con el fin de extraer madera para la elaboración del tanino. Asimismo, la construcción del ferrocarril que atraviesa la provincia de este a oeste, en las primeras décadas del siglo pasado, facilitó el desplazamiento de mercancías y personas y el desarrollo de centros urbanos a su vera.

Hacia la década del treinta comenzó el poblamiento agrícola del Departamento. Esto sucedió, como en toda el área oriental de la provincia, en torno al cultivo del algodón, cuyos precios en ascenso alentaban el asentamiento de migrantes provenientes de áreas colindantes. Estos agricultores se asentaron en el reducido espacio que dejó libre la previa apropiación latifundista (ya sea forestal o pastoril) del suelo. Esta colonización se concentró en la zona sur del Departamento (sobre los albardones del río Bermejo y otros riachos cercanos). Con el tiempo, el crecimiento de la población y la actividad económica dieron origen a los centros urbanos de El Colorado, Villa Dos trece y Colonia Villafañe. Otra zona de concentración de explotaciones agrícolas, aunque de menor magnitud, se desarrolló en los alrededores de Pirané y Palo Santo, sobre la vía ferroviaria.

La zona de El Colorado y Villa Dos Trece posee una particularidad en el contexto provincial. A esta zona arribó un contingente de labradores oriundos del Este europeo, que previamente se habían asentado en el, por entonces, Territorio Nacional del Chaco, al sur del río Bermejo. Diversas vicisitudes llevaron a este contingente a trasladarse a mediados de la década del treinta al norte de dicho río, en el Territorio Nacional de Formosa. Al poco tiempo de su arribo, el Estado nacional regularizó la tenencia del suelo de estos agricultores entregándoles en propiedad lotes de 50 y 100 hectáreas. Esta circunstancia, sumada a un capital económico que ya contaban, redundó, con el tiempo, en la configuración de una capa de pequeños productores mercantiles capitalizados que, combinando la utilización de mano de obra familiar con la contratación estacional de mano de obra asalariada, y operando instrumentos y maquinarias relativamente sofisticadas, tiene muchos puntos de contacto con el tipo "farmer", analizado en el clásico trabajo de Archetti y Stolen (1975).

En los alrededores de Pirané y Palo Santo, en cambio, el afincamiento de los pequeños agricultores fue distinto. Estos agricultores también migraron de otras regiones adyacentes a la provincia, aunque, en este caso, provenían en su mayoría de Paraguay. Al ser de un origen social más humilde, estos labradores poseían escasos recursos, más allá de su capacidad de trabajo, para instalarse como productores mercantiles capitalizados. Por otra parte, en esta zona adquirió mayor importancia la campesinización de ex obreros asalariados. En efecto, en estas dos localidades se concentró la actividad extractiva forestal de la provincia. Cuando la explotación taninera comenzó su declive, hacia los cuarenta, buena parte de esta masa laboral se afincó en parcelas para dedicarse a la actividad agrícola por cuenta propia.

De este modo quedó configurada la estructura social del Departamento. Por un lado, estancias ganaderas; por el otro, pequeños productores mercantiles. Entre estos se puede diferenciar, a su vez, entre una minoría de explotaciones

relativamente capitalizadas y una mayoría de explotaciones que operan dentro de los parámetros de la reproducción simple.

A finales de la década del sesenta, el Estado provincial acomete distintas acciones para impulsar una profundización del capitalismo en la provincia. Esta política pone el eje en la modernización de la ganadería bovina. El objetivo específico consistía en convertir a la provincia en una zona especializada de cría, para el posterior engorde de los novillos en las tierras de mejor calidad de la Pampa Húmeda (Brodherson y Slutzky 1975, Rozé 1992). Comenzó así un largo proceso, que continúa en la actualidad, de "pampeanización" de la producción agropecuaria provincial, esto es, el traslado de especies y formas productivas de climas templados al ámbito subtropical. La medida más importante fue privatizar efectivamente la tierra para que se puedan desenvolver procesos de acumulación de capital. Los sectores a los que se buscó beneficiar eran, por un lado, los terratenientos locales que poseían irregularmente su tierra; por el otro, empresas extra-provinciales que poseyeran el monto de capital suficiente para realizar las inversiones que eleven significativamente la productividad. El Departamento Pirané fue el más afectado por este proceso de privatización (Sapkus 2009).

Esta política resultó en cercamientos de las tierras poseídas por las comunidades campesinas y en el desalojo de los moradores ubicados en las tierras privatizadas. La efervescencia que provocó en el campesinado este ataque a sus condiciones de vida derivó en el surgimiento de la Unión de Ligas Campesinas de Formosa (ULiCaF). En ellas tuvieron activa participación los campesinos de los alrededores de Villafañe y Villa Dos Trece. Las ULiCaF, como parte de las Ligas Agrarias del Nordeste, canalizaron los reclamos de una amplia y heterogénea alianza de diversas capas de productores agrarios no capitalizados o cuya capitalización se veía frenada por diversos obstáculos –fundamentalmente la carencia de tierra suficiente para ampliar la superficie cultivada–. Si bien en un principio las demandas se centraban en detener los desalojos y la expropiación de las tierras, la radicalización del movimiento condujo a que la demanda central deviniera en el pedido de una reforma agraria que redistribuyera la propiedad de los latifundios entre los campesinos. Pero la represión estatal, iniciada en 1975 y continuada por la dictadura militar instaurada en 1976, cortó abruptamente esta experiencia y disolvió la organización campesina. El conflicto central que movilizó a los campesinos, la distribución de tierras con aptitud agrícola, se resolvió a favor de las capas agrarias más capitalizadas.

Resuelto el conflicto por la tierra y consolidado el sistema de tenencia de la tierra, reformulado a partir de los años sesenta, los buenos precios del algodón en la década de los setenta permitieron un relativo auge de la producción agraria departamental. Esto hizo posible la mecanización de las explotaciones de los productores más prósperos.

Pero, en los ochenta, comienza una fase de crisis que, como en el resto de la provincia, se alarga hasta el presente. El Censo Agropecuario de 2002 muestra, así, que en el Departamento Pirané se había reducido la superficie cultivada en un 38% en relación al Censo de 1988 (Sapkus 2009). Por otra parte, en dicho período intercensal había desaparecido cerca de una cuarta parte de las explotaciones agropecuarias menores a las cincuenta hectáreas (ver tabla 1). Asimismo, los datos del Censo Nacional de Población de 2001 muestran una caída significativa de la población rural del Departamento (ver tabla 2), como así también en la población ocupada en la rama agropecuaria.

Escala de extensión (ha)	1988	2002	Dif. 02-88	Dif. 02-88
0-50	1.730	1.328	-402	-23%
50,1 -500	608	665	57	9%
500,1 -5.000	333	329	-4	-1%
5.000,1 y +	15	13	-2	-1%
Total	2.686	2.335		

Tabla 1: Departamento Pirané: Cantidad de Explotaciones Agropecuarias, según escala de extensión (1988-2002).
Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del INDEC, Censo Nacional Agropecuario, 1988, 2002

Total	Urbana	Rural
1980 49.792	19.815	29.977
1991 57.277	33.939	23.338
2001 64.023	44.645	19.378
2010 64.566	50.11	14.445

Tabla 2: Departamento Pirané: Población total, urbana y rural, 1980-2010
Fuente: INDEC, Censo Nacional de Población y Vivienda, 1980,1991, 2001 y 2010

En este contexto de crisis comienza a desarrollarse, desde fines de los noventa, un proceso de centralización de la producción con la aparición de nuevos actores, manifiestamente empresariales, en el agro departamental. Son capitales extra-provinciales que arriendan y/o compran campos para la producción ganadera y/o

agrícola, en este último caso, particularmente sojera. La aparición de estos actores modificó el paisaje tradicional del Departamento (constituido, como veíamos, por estancias ganaderas "tradicionales" y pequeños productores mercantiles).

1988	231.336
2002	255.217
2012	352.317

Tabla 3: Departamento Pirané: Cantidad de cabezas de ganado bovino, 1988, 2002, 2012. Fuente: Elaboración propia a partir de datos del INDEC, Censo Nacional Agropecuario, 1988, 2002; y del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA)

Algodón	Soja
1985/6-1989/90 23.362	1.880
1990/1-1994/95 11.660	710
1995/6-1999/00 8.260	880
2000/1-2004/05 7.366	6.209
2005/6-2009/10 6.443	5.214

Tabla 4: Departamento Pirané: Superficie sembrada con algodón y soja (en hectáreas), promedios quinquenales, 1985/6-2009/10.
Fuente: Elaboración propia a partir de datos del SIIA (Sistema Integrado de Información Agropecuaria), Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación

Hoy en día, el paisaje rural del Departamento Pirané está configurado por cuatro tipos productivos. Primero, los establecimiento gestionados por terratenientes locales. Estas empresas se dedican fundamentalmente a la ganadería. Junto a ellos encontramos a las empresas cuyos propietarios no residen en la provincia. Estas se dividen, a su vez, en los grandes establecimientos, fundamentalmente ganaderos, y en los emprendimientos sojeros. En el otro extremo de la pirámide se encuentran los pequeños productores, que gestionan unidades menores a las 50 hectáreas. Entre estos estratos, se ubica una franja híbrida, conformada en buena parte por las explotaciones gestionadas por los "farmers" más exitosos, que combina elementos de los anteriores, ya sea en términos de relaciones sociales de producción como en el uso del suelo (explotaciones agrícola-ganaderas).

Estancieros y sojeros

Los estancieros locales configuran las capas "altas" de la estructura social rural del Departamento. Estos estancieros poseen y gestionan unidades productivas por encima de las 500 hectáreas y, en términos generales, el límite máximo de sus propiedades alcanza las 5.000 hectáreas. Allí practican, de manera extensiva, la ganadería bovina, cuyo producto final fundamental es el ternero para la invernada fuera de la provincia. Nathan Sayre (1999) establece tres condiciones que se tienen que cumplir para la existencia de una estancia plenamente capitalista. En primer lugar, el excedente debe ser monetizado e intercambiado en el mercado. En segundo término, el valor de esos excedentes debe ser mejorado por el trabajo humano incorporado en el paisaje y en los rebaños mismo. Por último, el acceso a la tierra debe ser privado (y no comunitario), ya sea a través de la propiedad exclusiva del suelo o a través de derechos exclusivos de pastaje en tierras que son propiedad del Estado. Grosso modo, para lo que nos interesa en este momento, la primera de las condiciones se cumple en general en las estancias de la provincia de Formosa, ya sea que estén gestionadas por ganaderos locales y/o propietarios extra-regionales. Las dos últimas, en cambio, no se presentan en la mayoría de los ganaderos provinciales. En efecto, el producto final de estas estancias (terneros, vacas de invernada y vacas gordas de consumo) contiene poco trabajo incorporado. Ni las instalaciones ni la selección humanamente inducida de ciertas características fisiológicas de los animales tienen un nivel de desarrollo comparable al de los establecimientos ganaderos de otras regiones del país. La capacidad de transformar la biomasa vegetal en carne depende, fundamentalmente, de la oferta forrajera y de la provisión de agua del ambiente natural. Estas condiciones, en un ambiente sub-tropical, son poco adecuadas para que los animales crezcan y engorden al ritmo requerido por los estándares nacionales, debido, fundamentalmente, a la baja calidad de los pastos y a la falta de agua. Otro rasgo que dificulta la cría de ganado bovino en la provincia, por lo menos con los criterios de "campo abierto" que se manejan en las praderas pampeanas, es la cobertura boscosa. Entonces, en términos de la eficiencia capitalista en la conversión de la masa de energía en carne para ser vendida en el mercado, la ganadería de Formosa presenta deficiencias graves. Por ejemplo, la receptividad animal es de 0, 28 cabezas por hectárea, muy inferior no sólo a las de las provincias pampeanas, sino también a las de las otras provincias del NEA, mientras que el índice de destete no llega al 50% (Anderson *et al*. 2011).

El funcionamiento de estas estancias tiene implicaciones importantes en el uso del suelo. El punto fundamental es que, si bien la tierra es poseída de manera privada, son poco claros los límites de propiedad y, vinculado con esto, los arreglos económicos son personales y están poco formalizados. Los estancieros, en este sentido, permiten que otros poseedores de hacienda utilicen sus pasturas. Estos poseedores de animales pueden ser tanto ganaderos de menor escala como

campesinos. Naturalmente, los dueños de los fundos obtienen beneficios de estas transacciones. Pero el hecho fundamental que deseamos destacar es que, de todos modos, ciertos estratos más débiles de la estructura social tienen acceso a recursos ubicados dentro de los linderos de su propiedad. Esto obedece a que dicho acceso no afecta la rentabilidad de la estancia por el exiguo monto de inversiones corporizadas en el paisaje y los propios animales.

Por encima de este estrato local tradicional, tenemos a los grandes propietarios. Estos propietarios son, en su mayoría, extra-provinciales y, entre ellos, encontramos conglomerados económicos cuyas inversiones en la rama agraria son una parte menor de su cartera total de inversiones. Si bien este tipo de propietarios ya existía anteriormente, hacia los noventa su presencia se hace más ostensible. Aprovechando la crisis de rentabilidad y endeudamiento que afectó a la capa de ganaderos en los noventa y, más tarde, montándose en la reorganización espacial de la actividad ganadera en el territorio nacional, con la caída en importancia de la Pampa Húmeda por la reconversión de las tierras de pasturas en sembradíos de soja, estas empresas han comprado numerosos campos a los propietarios locales. En la zona de Bañaderos, por ejemplo, una sola empresa, desde fines de los noventa, fue adquiriendo lotes adyacentes hasta llegar a cubrir 20.000 hectáreas en la actualidad.

Estas empresas ganaderas practican inversiones en capital fijo e insumos inalcanzables para los ganaderos locales. Estas pautas de organización de la producción, que apuntan a obtener con mayor eficacia un mayor rendimiento por unidad de producto, implican un uso diferente del suelo y un sentido diferente de protección del hato. Las tierras de estas empresas, en consecuencia, ya no están disponibles para que los ganaderos menos aventajados o los campesinos puedan hacer pastar sus arreos. Tampoco se necesitan a los "puesteros" de las estancias tradicionales, que son desalojados de sus tierras. A su vez, los nuevos gerenciadores de las explotaciones no se interesan en las prácticas redistributivas a las que tenían acostumbradas a las comunidades campesinas vecinas los antiguos propietarios. El malestar campesino es recurrente: "Antes íbamos a pasar las fiestas a la estancia, ahora pusieron alambrados en todos lados y nadie puede pasar", comenta, en este sentido, un campesino de Bañaderos lindante a una de las estancias recientemente vendidas a una empresa de capitales correntinos. En pocas palabras, los nuevos estancieros no sólo producen más carne bovina en menor superficie: producen, también, nuevas relaciones sociales que se rigen por criterios de acceso al suelo y otros recursos relativamente desconocidos en la zona.

La otra innovación de los últimos diez años es la aparición de la agricultura industrial de la soja. Anteriormente, la agricultura con rasgos claramente capitalistas era acometida por estancieros que diversificaban la producción con la agricultura,

pero manteniendo el eje vertebrador de sus negocios en torno a la ganadería. También existía una capa de medianos capitalistas que se dedicaban al algodón, en tierras propias o arrendadas, en una escala más grande que los "farmers". Pero, desde fines de los noventa, comenzaron a aparecer firmas dedicadas al cultivo de la soja. Son "pooles de siembra" que arriendan tierras por algunas campañas y, luego, se retiran según los vaivenes del precio de la soja. Por otro lado, las consecuencias son menos beneficiosas para el resto de la población rural. Las características tecnológicas y organizativas del cultivo de la soja hacen que se requiera escasa mano de obra para su producción. Las tareas de siembra, desmalezamiento y cosecha están mecanizadas. El personal necesario, entonces, se reduce a los operadores de las máquinas móviles y a algunos operarios eventuales que señalan los lindes de la parcela para que el maquinista pueda operar: los "banderilleros". Sólo estos últimos son reclutados en el medio local. En este sentido, la diferencia con el cultivo del algodón en la provincia es que las tareas de zafra generaban una gran demanda de mano de obra. En comparación, la demanda de mano de obra local de los emprendimientos es casi nula.

A estas consecuencias negativas en términos de generación de empleo, se suman otros efectos de la utilización capitalista de las innovaciones tecnológicas. A principios de 2003, los pobladores de una colonia de los alrededores de la ciudad de Pirané se intoxicaron con agroquímicos rociados en parcelas cultivadas con soja transgénica. Las consecuencias de la intoxicación fueron graves para la salud de los pobladores. También, fueron afectados sus sembradíos y animales domésticos. El litigio que se desencadenó a partir de la respuesta organizada de la población local adquirió gran repercusión y se transformó en un caso testigo de los efectos negativos de la agricultura industrial. Más allá del litigio judicial que entablaron los campesinos contra la empresa, lo que es importante señalar es que el conflicto obligó a la empresa a reconsiderar su estrategia de arrendamiento de campos. A partir de allí, restringió sus operaciones al arrendamiento de campos alejados de centros poblados (ubicados más bien dentro de las estancias).

Posteriormente, se repiten episodios parecidos. En efecto, en 2009, los pobladores de Loma Senés vuelven a sufrir las secuelas de los agroquímicos. De todos modos, fueron menores al primer episodio de contaminación. El mismo año, en la localidad de Villafañe, los vecinos de un barrio contiguo a una parcela que se estaba preparando para ser cultivada con el método de la siembra directa, se movilizaron y lograron detener la producción. La presencia de los emprendimientos sojeros ha despertado un movimiento de resistencia extendido por todo el departamento.

La introducción de la agricultura a gran escala de la soja, entonces, ha traído más daños que beneficios a la población rural. No solamente no ha creado empleos, sino que, más insidiosamente, ha atacado las condiciones de vida de la población rural. Pero la movilización de las comunidades rurales logró poner un freno

parcial a este ataque. En este sentido, a las barreras naturales que traban el pleno del desarrollo del capitalismo agrario en la provincia se suma la agencia de los productores campesinos defendiendo sus derechos a una vida sana.

Los "farmers" y las "clases del trabajo"

El contexto en el que se desenvuelven las capas rurales ubicadas por debajo de los sectores decididamente burgueses se ha modificado. Como vimos, toda la capa de productores que gestionan unidades productivas, donde la propiedad y el trabajo no están plenamente escindidas, ha dependido históricamente de la producción algodonera. El largo quebranto de esta actividad ha golpeado severamente la posibilidad de mantenerse como productores independientes de mercancías agrarias. Si bien esto es algo generalizado en toda el área algodonera nacional, la imposibilidad de innovar tecnológicamente para dominar los avatares de la naturaleza dificulta aún más la situación de Formosa. Así pues, mientras que en otras áreas algodoneras la superficie sembrada creció y se redujo según los vaivenes de los precios internacionales, la producción algodonera provincial, como veíamos al principio de este trabajo, se ha ido deteriorando persistentemente, sin grandes fluctuaciones.

La caída de la producción algodonera no sólo ha afectado a los que pueden ser considerados, estrictamente, pequeños productores mercantiles, sino que también ha eliminado una fuente de ingresos para las unidades domésticas semi-asalariadas. En efecto, a través del empleo temporal de miembros de la familia en las tareas de escarda y cosecha de otras parcelas, estas unidades podían cubrir una parte importante del presupuesto doméstico. En este contexto, entonces, la aparición de empresas manifiestamente capitalistas profundiza este proceso de erosión, de la manera que hemos indicado en el punto anterior, de la base de sustentación de los pequeños productores.

En estas condiciones, la salida más común de los pobladores rurales es la emigración. Desde una perspectiva más amplia, el principal efecto de la dinámica agraria actual es la expulsión de la población del área rural departamental. Es difícil encontrar alguna familia que no tenga algún miembro residiendo en la ciudad de Formosa o, lo que es más común, en otras provincias. En las conversaciones con los pobladores rurales es permanente la idea de que "cada vez somos menos". Como suele suceder, son los miembros más jóvenes de las familias los que emprenden el alejamiento. Martín, un antiguo poblador de una colonia en los alrededores de Villa Dos Trece, sintetiza la situación: "las chicas están esperando que les llegue el documento, después le siguen los muchachos". En esta colonia, que llegó a estar poblada por cuarenta familias hace veinte años, ahora no residen más de quince. No sorprende, entonces, que, según el Censo de Población de 2010, la población

del departamento Pirané no haya crecido en el último período intercensal. En este sentido, podemos hablar, tomando la expresión de Araghi (2000), de una profundización del proceso de "descampesinización por desplazamiento".

Los que se quedan en el campo adoptan distintas "estrategias", aunque con un denominador común, la diversificación de las fuentes de ingresos. Los "farmers", aunque no abandonando totalmente el algodón, se vuelcan hacia otros ítems. Uno de ellos es la horticultura. Las ventajas de poder ser desarrollada en superficies pequeñas y tener una alta tasa de retorno relativa, es una fuente importante de ingresos de este sector. Pero la alta variabilidad climática de la zona, sumada al margen estrecho que tienen los productores para levantar la cosecha y volcarla al mercado antes de que se inicie la cosecha en las regiones que dominan el mercado nacional de cucurbitáceas, hace riesgosa la operación.

Por ello, la mayoría se vuelca, más bien, a la ganadería. La razón es simple, tiene menos riesgos: "la agricultura tiene muchos costos y los precios son muy variables". Como cuentan, con una dotación de capital mínimamente adecuada pueden desarrollar un tipo de ganadería que, como los estancieros, se enlaza con el circuito nacional de producción ganadera, vendiendo novillos a invernadores extraprovinciales. En este sentido, se ha producido un cambio en la articulación entre el uso del suelo agrícola y ganadero de este estrato: si antes "los animales se comían la chacra", ahora la "chacra se come a los animales".

Por debajo de la capa de pequeños productores capitalizados, encontramos a las "clases del trabajo". Tomamos esta noción de Bernstein (2010) para hacer referencia a aquellos sujetos agrarios que no están desposeídos de todos los medios para reproducirse, pero que tampoco poseen los medios suficientes para hacerlo. Como tales, están sujetos a una dinámica contradictoria entre las presiones para reproducirse como capital a micro-escala o, decididamente, como fuerza de trabajo. Ubicamos dentro de este grupo a las unidades domésticas que gestionan unidades productivas menores a las 50 hectáreas.

Por debajo de este estrato, encontramos al proletariado propiamente dicho. Podemos dividirlo, a su vez, en dos grupos. Por un lado, los peones de los grandes establecimientos ganaderos. Por el otro, la población económicamente más deprimida de los centros urbanos. Este grupo, si bien se reproduce mediante diversas fuentes de ingresos no agropecuarios, conforma la mano de obra principal para las tareas agrícolas que demandan más trabajo y poco calificado: la escarda y la cosecha.

Los distintos estratos de las "clases del trabajo" rurales cultivan algodón y especies que son consumidas como valores de uso (maíz, mandioca, batata, zapallo). Estas especies también son comercializadas en los mercados locales. A estas

actividades añaden el cuidado de un pequeño hato de animales bovinos cuyo consumo directo y/o venta contribuye a complementar el presupuesto familiar. Todos los estratos dependen, aunque con distinto grado de importancia, de diversos ingresos extra-parcelarios.

Si bien el cultivo de subsistencia se mantiene como un componente esencial del presupuesto doméstico en todos estos estratos, su importancia ha menguado. En efecto, productos anteriormente producidos en las parcelas son ahora adquiridos en el mercado. En este sentido, por la importancia que tiene en la dieta familiar, llama la atención el abandono progresivo de determinadas variedades de maíz. El proceso de mercantilización de la reproducción de la vida se ha profundizado en los últimos años.

Entre las unidades domésticas más prósperas encontramos, además, tres grandes orientaciones productivas. Por un lado, la horticultura, aunque en una escala menor que los "farmers" y con mayor orientación al mercado local. Esta actividad les permite obtener cierto remanente monetario al final de la cosecha que, además de ser dedicado al consumo, se vuelca al mejoramiento de la explotación. En segundo lugar, el arrendamiento de tierras a los pocos productores capitalistas de la zona que se dedican a la agricultura de plantas. En otras ocasiones, el arreglo con estos productores maquinizados consiste en la "tercerización" de las labores agrícolas, particularmente las tareas de preparación y cultivo del suelo. Los propios productores se encargan, después, de cosechar el producto (generalmente, asistidos por jornaleros). Por último, se incrementa en este sector, al igual de lo que sucede con la capa "farmer", el número de los que abandonan el cultivo de plantas para dedicarse a ensanchar el hato de ganado. Su vinculación con el mercado, entonces, se recuesta, progresivamente, en la venta de animales para la faena local. En definitiva, prevalece en este estrato, que posee parcelas cuyo tamaño supera las 10 hectáreas, el polo propietario de la combinación contradictoria entre capital y trabajo que personifican.

Las capas más deprimidas, en cambio, se orientan casi exclusivamente al cultivo del algodón, pero han perdido la autonomía para emprender actividades productivas. En efecto, en la franja que labora parcelas no mayores a las diez hectáreas, la posibilidad de emprender el proceso productivo del algodón depende de la asistencia estatal. Las agencias estatales suministran semillas para iniciar la siembra y aportan agroquímicos necesarios para su cultivo. En algunas campañas, incluso, adelantan dinero para solventar los gastos del pago del personal para la escarda, cuando el tamaño de la familia no alcanza a cubrir los requerimientos laborales. Estos es, el Estado es un actor decisivo en la reproducción social de la franja más deprimida de productores. Más aún, la intervención estatal es determinante, asimismo, en la dimensión meramente física de la reproducción de este segmento. Así, sin los magros ingresos obtenidos por la venta del algodón laborado con el

auxilio estatal, esta capa no podría adquirir ciertos bienes de consumo de origen industrial (ropa, utensilios domésticos). "Con el algodón nos podemos comprar alguna cosita para la casa y para vestirnos", explica María, una campesina de los alrededores de Pirané.

Pero, más allá de los programas específicamente dirigidos a auxiliar a los pequeños productores, la cuestión decisiva en la reproducción actual de las franjas más empobrecidas de pobladores rurales es el aumento de las transferencias monetarias directas que el Estado destina a los sectores de bajos recursos. Aquí hay que mencionar, especialmente, a los programas de transferencias condicionadas que, en los últimos años, han aumentado su importancia dentro de la batería de transferencias estatales. Esta inyección de dinero permite sostener la vida, aunque en condiciones difíciles, de esta "población sobrante" para las necesidades inmediatas del capital. Este aumento de la capacidad de compra de la población genera, por otro lado, un mercado en donde se insertan pequeños productores que pueden mantenerse, o incluso recrearse, como productores mercantiles. Este es el caso particular de la actividad ganadera a pequeña escala que coloca el excedente en el mercado local. Esto es, la circulación mercantil garantizada por el estado permite sobrevivir no sólo a las capas más pauperizadas sino que permite recrear las formas mercantiles más simples.

Más allá de aliviar, parcialmente, las condiciones de extrema pobreza en que viven los grupos sociales más oprimidos, este nuevo contexto ha modificado, parcialmente, la relación de fuerzas entre las clases locales. Ciertamente, el acceso a un ingreso monetario asegurado por el Estado retira, en términos relativos, a las personas del mercado de trabajo. Esto afecta, particularmente, a la capa de pequeños capitalistas rurales, que durante mucho tiempo prosperó mediante el acceso a una fuerza de trabajo precarizada.

Esta capa de pequeños capitalistas está atenazada por los requerimientos de acrecentar la productividad del trabajo ante el aumento de la escala de producción y la falta de una mano de obra disponible para seguir desarrollando una actividad productiva insuficientemente mecanizada para los estándares actuales. Un productor "farmer" de los alrededores de Villa Dos Trece explica:

> ¿Sabés qué pasa? La mano de obra ya... con la cantidad de planes que tienen, porque la mayoría ya tienen un ingreso, no es mucho, no quieren trabajar más. Antes, te digo, la gente se iba. Se iban en bicicleta. Pero hoy ya no. "Vengan a buscar" y trabajan cierto horario. Yo no digo que por eso hay que explotarlos ni nada de eso, pero... por eso se está mecanizando todo… Y sí, los planes. Nosotros estamos a tres kilómetros, este año para hacer ciertos trabajos, pero simples nomás y, bueno, apareció uno, dos.

> Y trabajan dos, tres días, y te dejan. No, dicen, para qué, si yo tengo, yo cobro tanto. Yo creo que hay muchas cosas que el criollo que era antes que ahora tiene la posibilidad que cobra me parece que le corresponde cierto beneficio a la gente viste, pero ya tanto... Después, sí, con estos calorazos, sol, ¿sabés lo que es agacharte para sacar el capullo? Terrible es.

Si bien las condiciones de vida de las capas más deprimidas se han deteriorado en los últimos años, la acción estatal, vía las asignaciones monetarias, atenúan esta caída. Esto, además, fortalece relativamente su posición frente a los empleadores. Se hacen visibles así las contradicciones que actúan hacia adentro de la abarcadora figura del "productor familiar". Muestran, en este sentido, que desde la perspectiva de los vendedores de la fuerza de trabajo, tanto la gran explotación como la pequeña explotación actúan degradando sus condiciones de vida. Las transferencias estatales permiten a esta capa liberarse, relativamente, de la pesada carga de las condiciones opresivas del trabajo rurales.

Refexiones finales

El tortuoso desarrollo capitalista en el agro ha sido materia de discusión durante mucho tiempo. Los marxistas han enfatizado las tendencias del capitalismo a transformar las formas productivas renuentes a su lógica. Los populistas, en cambio, han enfatizado las contra-tendencias que obstaculizan esta transformación. En particular, esta última corriente destaca la fortaleza y la adaptabilidad de la producción familiar para acomodarse y sobrevivir en contextos hostiles. Los cambios recientes en el agro argentino, y particularmente en las zonas periféricas, donde se han concentrado históricamente los campesinos argentinos, han reavivado estas cuestiones.

Algunos autores entienden que la presente expansión agraria conllevaría la superación definitiva de las barreras orgánicas por el capital y, por ende, que es sólo una cuestión de tiempo la caída irreversible de la producción familiar y de las formas productivas capitalistas "atrasadas". La posición alternativa sostiene que, más allá de estas barreras, la lógica de subsistencia campesina impone límites infranqueables por el capital y que, particularmente en las regiones extrapampeanas, encontramos un poderoso sistema productivo campesino. En el presente trabajo intentamos acercarnos a esta problemática.

La dinámica rural reciente en el Departamento Pirané puede, en principio, entenderse como un caso de eliminación de formas productivas no capitalistas. En efecto, el progresivo declive de la producción algodonera, la aparición de formas capitalistas de producción con una escala productiva que expulsa mano

de obra y arrincona a los productores mercantiles simples, y el agudo proceso de emigración rural, alimentan tal interpretación.

No obstante, como vimos, también actúan las contra-tendencias. Dejando de lado las barreras que la naturaleza orgánica impone a la profundización capitalista en el agro, se destacan dos de ellas. Por un lado, la acción del Estado que, mediante distintos mecanismos, crea espacios de reproducción de las formas no capitalistas. Por el otro, la propia acción organizada de las comunidades rurales afectadas negativamente por la expansión de la agricultura industrial. La interacción entre las tendencias inscriptas en la lógica de capital y las contra-tendencias contingentes que traban y tuercen sus maneras de manifestarse dan formas específicas a la dinámica agraria en Pirané.

Referencias citadas

Anderson, D. *et al*. 2011. Perspectives on rangeland management education and research in Argentina. *Rangelands*. 33 (1): 2-12.

Araghi, F. 2000. "The great global enclosures of our times: peasants and the agrarian question at the end of the twentieth century". En: F. Magdoff, J. B. Foster y F. Buttel (ed.), *Hungry for profit. The agribusiness threat to farmers, food and the environment*. pp. 145-160. New York: Monthly Review Press.

Archetti, E. y K. A. Stolen. 1975. *Acumulación de capital y explotación familiar en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bernstein, H. 2010. "Rural livelihoods and agrarian change: bringing class back in". En: N. Long, Y. Jingshong & W. Yihuan (ed.), *Rural transformations and development*. pp 79-109. Northampton: Edwar Elgar.

Bisang, R. 2007. "El desarrollo agropecuario en las últimas décadas: ¿volver a creer?". En B. Kosacoff (ed.), *Crisis, recuperación y nuevos dilemas. La economía argentina, 2002-2007*. pp. 187-260. Santiago de Chile: CEPAL.

Boyd, W., W. S. Prudham & R. A. Schurman. 2001. Industrial dynamics and the problem of nature. *Society and Natural Resources* 14 (7): 555-570.

Brodherson, V. y D. Slutzky. 1975. *Formación y desarrollo de las estructuras agrarias regionales. Formosa*. Buenos Aires: C.F.I.

Castellán, L. 2003. *Contaminación por derivación de glifosato y 2,4D en Loma Senés (Dpto. Pirané, Provincia de Formosa, Argentina)*. Formosa: Programa Social Agropecuario.

Guillen, J. L., J. Kazmer y S. O. Sapkus. 2010. "El agro en la provincia de Formosa en las últimas décadas". Ponencia presentada en el XXX Encuentro de Geohistoria Regional. Resistencia, 19-21 de agosto de 2010.

Llambí, L. 1981. Las unidades de producción campesinas en el sistema capitalista: un intento de teorización. *Estudios Rurales Latinoamericanos*. 4 (2): 124-153.

Roze, J. P. 1992. Conflictos agrarios en la Argentina. El proceso liguista. Buenos Aires. CEAL. *Publicar*. 12 (16).

Sapkus, S. O. 2009. "Desarrollo capitalista y transformación de la estructura agraria en la provincia de Formosa. Un abordaje del departamento Pirané". Ponencia presentada en la VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR (RAM). Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre.

_____. 2007. "Capital, campesinos y medioambiente en Formosa". En: L. D. Hocsman (ed.), *Transformaciones productivas e impactos sociales agrarios en años de neoliberalismo*. pp. 99-120. Córdoba: Universidad Nacional de Villa María.

Sayre, N. F. 1999. The cattle boom in Southern Arizona. Towards a critical political ecology. *Journal of the Southwest*. 41 (2): 239-271.

Vaca, J. y H. Cao. 2004. La división regional del trabajo en Argentina: nuevos elementos y tradicionales desequilibrios. *Realidad Económica*. (202): 65-86.

Valenzuela, C. 2006. *Transformaciones agrarias y desarrollo regional en el Nordeste argentino*. Buenos Aires: La Colmena.

Rupturas y continuidades en la gestión del desarrollo rural: consideraciones acerca del rol del Estado (1991-2011)[1]

Mario Lattuada[2]
María Elena Nogueira[3] y Marcos Urcola[4]

1 Publicación original: Lattuada, Mario, María Elena Nogueira y Marcos Urcola. 2012. Rupturas y continuidades en la gestión del desarrollo rural: consideraciones acerca del rol del Estado (1991-2011). *Avá* (21): 11-41. Agradecemos a la revista *Avá* su autorización de republicar este artículo.
En un clásico artículo de los años noventa, Peter Evans hablaba del rol del Estado en cuanto al cambio estructural. Se situaba, por entonces, en una antigua pero inacabada discusión respecto de cómo calificar ese rol y cuánto del mismo se asocia a la idea de desarrollo promovida por las teorías de la modernización de algunos años antes. Esas ideas también influenciaron las diversas perspectivas acerca del desarrollo rural y sus miradas críticas. Este artículo se inscribe en ese contexto teórico y, entre muchas preguntas posibles, se cuestiona acerca del rol del Estado en materia de desarrollo rural y agricultura familiar en la Argentina, una temática poco estudiada desde el campo de los estudios sociales vinculados con el medio rural en general. Si bien los autores parten de una noción dicotómica y habitual del Estado como el aparato y las relaciones sociales, este artículo analiza especialmente el aparato estatal asociado a la gestión global del desarrollo rural en dos momentos diferentes: uno caracterizado por un Estado mínimo (1991-2001) y otro, por un Estado ampliado (2002-2011). En verdad, ambos contextos se definieron entonces de manera intencional y, a la fecha, podríamos volver a plantear estas variables y problematizar los contextos a partir de ese Estado que nos sigue convocando.
Con otro gran antropólogo rosarino, Mauricio Renold, Lattuada publicó "El cooperativismo agrario ante la globalización. Un análisis sociológico de los cambios en su composición morfológica y discurso institucional", Mundo Agrario 5(10), 2005. Complementar con secciones 3 (H. Ratier, E. Archetti), 4 (H. Andreani), 8 (S. Visacovsky) y 11 (A. Gravano).

2 Investigador Principal del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente-investigador en la Universidad Abierta Interamericana (UAI).

3 Investigadora Adjunta del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente-investigadora de la Universidad Nacional de Rosario (UNR).

4 Investigador Adjunto del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente-investigador de la Universidad Nacional de Rosario (UNR).

El Estado y el desarrollo rural han sido fuente de numerosos análisis e investigaciones desde mediados de la década del cincuenta hasta la actualidad.[5] Nuevos interrogantes sobre los alcances de ambas categorías y el grado de complementariedad o autonomía de las mismas, invitan a debatir considerando contextos históricos y paradigmas políticos que han cambiado radicalmente en el término de sólo dos décadas (1990-2010).

Siguiendo el esquema propuesto por Ploeg *et al*. (2000) es posible señalar que prácticas, teoría y políticas vinculadas al desarrollo rural se combinan de distinto modo y alternativamente, dando lugar a diferentes perspectivas. Ciertamente, los enfoques más actuales sobre la problemática en cuestión se diferencian claramente de aquellos vinculados a la modernización[6] de la agricultura de mediados de los años cincuenta y parte de los sesenta. Se enfatiza en un paradigma de desarrollo rural que, para el caso europeo, supone las prácticas *ex ante* a la teoría. Si bien existen prácticas renovadas de desarrollo rural, éstas no necesariamente pertenecen a un *corpus* teórico establecido. Señalan, además, una transformación de las relaciones globales de la agricultura con la sociedad y, asimismo, que lo rural ya no se constituye como monopolio de los "*farmers*". Esto permite la ampliación de actividades y actores y, por tanto, de prácticas vinculadas al desarrollo rural. Las nuevas variantes se hacen visibles en numerosos contextos: la naturaleza, el ecosistema, la producción artesanal (no sólo vinculada con alimentos), el turismo rural, etc. Lógicamente, todos ellos están vinculados a las historias productivas de los actores intervinientes.

Considerando esto, algunos estudios en Argentina (Schiavoni *et al*. 2006), han retomado este "paradigma alternativo del desarrollo rural" para el análisis de

---

5 Las ciencias sociales en general y la antropología social en particular tienen una larga trayectoria de debates sobre la intervención sobre la sociedad y las concepciones del desarrollo desde los primeros trabajos de campo de Bronislaw Malinowsky y sus aplicaciones en la administración colonial. Si bien no es el objeto de este artículo hacer una revisión de esos debates recomendamos la consulta de una serie de trabajos que han contribuido a partir de sus aportes críticos a las concepciones de desarrollo desde perspectivas generales a regionales y locales: Escobar 1991, 1997; Picas Contreras 1997; Gimeno y Monreal 1999; Colmegna y Matarazzo 2001; Spadafora 2002; Feito 2004; Bartolomé y Schiavoni 2007; Ramírez 2007; Manzanal *et al*. 2008; Belli y Trinchero 2009 y Castelnuovo Biraben 2010.

6 Como es sabido, desde mediados de la década del cincuenta y hasta la expansión del enfoque de la dependencia hacia finales del sesenta, la teoría de la modernización tuvo un amplio alcance en los centros académicos y políticos. En este contexto, especialmente a partir de los años sesenta la producción agrícola argentina comienza a crecer ininterrumpidamente, a partir de entonces y hasta la actualidad, sobre la base de la incorporación de tecnología. Sin embargo, el crecimiento acelerado de la agricultura, y de la economía en general, no garantizó una sociedad más integrada y equitativa; sino más bien, dio a conocer situaciones de la marginalidad que comienzan a ser una constante renovada, tanto en el medio urbano como en el rural.

casos[7] e indican que, contrariamente al caso europeo, no habría "un enfoque empíricamente fundado" sino que, más bien, "[...] las estrategias alternativas son inducidas por las acciones de desarrollo con el fin de revitalizar la agricultura familiar" (Schiavoni *et al*. 2006: 264). En este caso, tales acciones constituyen una situación *ex post* vinculada, en distintos momentos y grados, con la presencia estatal y de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs).

La búsqueda de nuevos enfoques de desarrollo rural ha sido una constante en América Latina y, dentro de este paradigma más reciente, es posible incluir también aquel que se denomina de "desarrollo territorial rural". Éste, prestará especial atención a los anclajes territoriales de las prácticas y, especialmente, de los actores que intervienen en estas. Aquí, uno de los actores protagónicos del desarrollo rural será –por presencia o ausencia–el Estado. Durante el período de la modernización, el Estado y su aparato era considerado central para llevar adelante un cambio estructural (Evans 2008). Luego, durante los años setenta y hasta los primeros años de la década actual, el Estado se mostraba como un sujeto residual y, en última instancia, un ejecutor de políticas sin demasiada intervención genuina en su elaboración previa. Hoy, recuperadas ciertas capacidades en este complejo institucional, quedan pocas dudas de su rol protagónico en los procesos de desarrollo y, particularmente, en las políticas de desarrollo rural. De allí que, la compleja relación Estado/ desarrollo rural, invita a reflexionar en un nuevo contexto donde ambas partes del binomio se re-significan.

En línea con lo anterior, el debate académico sobre el desarrollo rural involucra entonces un dilatado arco de posiciones que van desde aquellas que lo consideran un medio que contribuye al "*empoderamiento"* campesino; hasta otras que lo conciben como un arma colonial que bajo diversos ropajes sólo busca consolidar las asimetrías de poder estructurales; pasando por variantes intermedias que lo acotan a su carácter de instrumento para mejorar las condiciones de vida de la población rural en el marco de Estados democráticos que regulan economías capitalistas. Esta diversidad de posiciones se encuentra asociada tanto a diferentes vertientes ideológicas como a la interpretación que las mismas han dado a la evolución de los modelos y estrategias de desarrollo rural experimentados, como se mencionó, desde mediados del siglo pasado en adelante.

Con el objetivo de contribuir a esta inacabada reflexión, este trabajo analiza algunos aspectos vinculados con las concepciones del rol del Estado en materia de gestión del desarrollo rural en la Argentina y las transformaciones operadas en el aparato estatal en función de las mismas.

---

7 Las autoras trabajan los casos de los ocupantes de tierras privadas del nordeste misionero, la Feria Franca de Eldorado y los grupos de mujeres rurales de San Vicente en la provincia de Misiones.

Para ello, en el segundo apartado se establecen las perspectivas cambiantes en torno a la noción y estrategias del desarrollo rural, sus virajes teóricos y percepciones, con especial atención a la década del noventa y la actualidad. En la tercera sección se focaliza sobre la naturaleza y rol del Estado nacional, las políticas públicas y la participación de los actores sociales. En el cuarto apartado se presentan las principales transformaciones en el aparato estatal haciendo una comparación entre los tipos de Estado y políticas de desarrollo rural entre los períodos 1991-2001 y 2002-2011. Con esta comparación se pretenden señalar las principales diferencias y continuidades observadas a partir del año 2002, que expresan tanto un cambio de concepción, como la institucionalización de la problemática del desarrollo rural.

El trabajo concluye indicando que estos cambios podrían comprenderse como una ruptura conceptual que vislumbra un paradigma político diferente instalado desde el año 2003, pero también como fruto de la maduración de dos décadas de experiencias –aun con distintas concepciones– donde actores sociales, profesionales y técnicos, organizaciones sociales y funcionarios públicos en sus distintos niveles –municipal, provincial y territorial– participaron en la ejecución de distintos y diversos programas de desarrollo rural que han sido aplicados en nuestro país.

Estrategias de desarrollo rural

Dentro de los debates académicos más recientes en las ciencias sociales latinoamericanas relacionadas con el mundo rural, las cuestiones vinculadas al desarrollo y las políticas públicas o al Estado han cobrado una notable relevancia. Estos debates no ocurren de manera fortuita sino en un contexto de transformaciones en cuanto a los sujetos que participan de ese mundo, por un lado, y a los modos de intervenir del Estado –vía políticas públicas– por otro.

Puede observarse un largo recorrido en cuanto a las miradas posibles sobre el desarrollo rural en América Latina entre los que se pueden destacar el Desarrollo de la Comunidad (1930-1960); los Programas de Reforma Agraria (1960-1970); los Programas de Desarrollo Rural Integral (1970-1980); los Programas de Apoyos Integrados en base a Demanda (1990-2000), y ya en nuestros días, la propuesta de Desarrollo Territorial Rural (2000-).[8]

En el escenario de retracción estatal y apertura de la economía que caracterizó a la Argentina de la década del noventa, se difundió la implementación de programas

8 Sólo serán aquí mencionados brevemente. Para profundizar su caracterización véase Barsky (1990), De Janvry *et al.* (1991), Lattuada (2000) y Manzanal (2010).

de asistencia a pequeños y medianos productores rurales en el marco de los apoyos financieros de los organismos multilaterales de crédito, destinados a reformar estructuralmente al Estado y la economía nacional.

A comienzos de los noventa, si bien ya existían algunas iniciativas incipientes planteadas a partir del retorno de la democracia,[9] la decisión del gobierno nacional de adoptar políticas diferenciadas para minimizar los costos del ajuste impulsaron los programas de desarrollo rural y asistencia a los sectores más vulnerables de la sociedad agraria. El objetivo de estos programas no tenía que ver, en ese momento, con la contribución de este segmento a la producción nacional, sino con la capacidad de generar autoempleo; retener población rural y evitar migraciones hacia los centros urbanos; ocupar el territorio como política geoestratégica; atenuar la degradación de los recursos naturales y mitigar parcialmente la pobreza de un sector de la sociedad históricamente marginado.

En un contexto caracterizado por el retraimiento en la intervención del Estado y la priorización del mercado y la sociedad en la asignación de los recursos, los denominados *Programas de Apoyos Integrados para Pequeños y Medianos Productores Basados en la Demanda* fueron una variante de aquellos programas de *Desarrollo Rural Integrados* que en la década previa se habían promovido en otros países. A la inversa de lo considerado deseable en la etapa anterior, ahora era la demanda y no la oferta la que determinaba las necesidades a satisfacer. Anteriormente, la satisfacción de dichas necesidades estaba limitada a un menú acotado a la oferta elaborada por las agencias estatales responsables de los programas, diseñada, a su vez, a partir de las recomendaciones de los organismos internacionales de financiamiento.

Estos programas brindaban un *conjunto de apoyos integrados*, donde la transferencia de tecnología disponible ocupaba un lugar central pero no exclusivo, y en la que convergían información y capacitación sobre mercados, comercialización, diversificación de la producción, formas asociativas, análisis económico-financiero, vinculación con agroindustrias e incorporación en agronegocios, así como el acceso al crédito. Los programas de apoyo a los productores de menores recursos (campesinos, minifundistas) compartían muchos principios de los aquí mencionados, con la diferencia de que la asistencia financiera, por medio de créditos blandos, jugaba un papel tan importante –en particular, en países con poco desarrollo del sistema financiero– como la asistencia técnica. En estas poblaciones también se otorgaba una mayor atención al problema de los sistemas

9 La Unidad Minifundio del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), se constituye formalmente en 1987, y las negociaciones de los Programas de Crédito y Apoyo Técnico para Pequeños Productores Agropecuarios del Noreste y del Noroeste Argentino (PNEA/PNOA) con el Fondo Internacional para el desarrollo de la Agricultura (FIDA por sus siglas en Inglés) se inician en 1984.

de comercialización –destacados como un factor crítico de su situación–, así como al fortalecimiento de la producción para autoconsumo. No obstante, instrumentos que promovieran el acceso a un mayor control de recursos productivos –tierra, agua–, tan fundamentales para este tipo de productores como los problemas en la comercialización, no formaban parte de los programas de intervención destinados a este segmento de la población rural.

La estrategia de estos programas promovía la creación, organización y fortalecimiento de capacidades locales, articulando los esfuerzos de organismos técnicos, productores, organizaciones gremiales y económicas rurales, entidades intermedias, organizaciones profesionales, universidades, gobiernos locales, y aun empresas privadas; con el objeto de consolidar una red institucional que brindara respuestas adecuadas a los nuevos desafíos que se presenten una vez concluida la intervención.

Hacia la segunda mitad de la década del noventa, un nuevo paradigma de desarrollo rural se introduce y consolida en el marco de una visión de retracción del rol del Estado nacional respecto de su intervención en el mercado y la sociedad, y la importancia de los actores locales en el desarrollo del territorio. La propuesta del *Desarrollo Territorial Rural* (en adelante DTR) enfatiza la necesidad de profundizar las reformas que posibiliten la consolidación de las instituciones y organizaciones de la sociedad civil a nivel territorial, y su articulación con lo público a nivel local como clave de los procesos de desarrollo rural.

Schejtman y Berdegué han definido al DTR como

> […] un proceso de transformación productiva e institucional de un espacio rural determinado, cuyo fin es reducir la pobreza. La transformación productiva tiene el objetivo de articular competitiva y sustentablemente la economía del territorio a mercados dinámicos. El desarrollo institucional tiene los propósitos de estimular y facilitar la interacción de los actores locales entre sí, entre ellos y los agentes externos relevantes, y de incrementar las oportunidades para que la población participe del proceso y sus beneficios. (2003: 3).

La perspectiva reafirmada para la Argentina por Schejtman y Barsky (2008), recomienda una estrategia nacional de desarrollo rural que contribuya a la cohesión y la inclusión social, así como también al bienestar de la población rural en el país. Para ello, es necesario estimular y facilitar: a) la vinculación competitiva de los territorios rurales a mercados más dinámicos, a través de *transformaciones productivas*; b) la coordinación y las relaciones de cooperación entre los agentes económicos, sociales y gubernamentales, mediante procesos de *desarrollo institucional*; y c) la *inclusión de los sectores pobres y socialmente*

excluidos, así como también de la micro y las pequeñas empresas agro-rurales en los mencionados procesos de transformación productiva y de desarrollo institucional. Este último objetivo es de carácter transversal a los otros dos, ya que el verdadero reto es poner en marcha procesos de transformación productiva e institucional que incluyan a los pobres, a los excluidos y a micro y pequeños empresarios rurales.

En otras palabras y de modo sumamente esquemático, podemos sintetizar que la propuesta de un nuevo paradigma de desarrollo rural basado en un enfoque territorial se asienta en el supuesto de una multiplicidad de acciones de tipo económicas o productivas e institucionales específicas promovidas por actores con competencia sobre un territorio, tanto públicos como privados, que cooperan y complementan sus esfuerzos; a los que pueden articularse otros actores de carácter regional, cuya sumatoria y sinergia confluye en un *proceso* de desarrollo rural (Lattuada *et al*. 2006).

En este enfoque, los programas de desarrollo rural requieren un grado de compromiso de los agentes territoriales –gobiernos locales, técnicos, productores y organizaciones de la sociedad civil, entre otros– que está directamente relacionado con el éxito de los procesos en marcha. Por tanto, no funcionan de manera centralizada aun cuando, con frecuencia, sean los Ministerios de Agricultura los que tengan "responsabilidad directiva" sobre su ejecución e implementación. De allí que Schejtman y Berdegué (2003) indicaran que esto revela una incorrecta identificación del desarrollo rural con el desarrollo de la agricultura y, a veces, con los aumentos de la producción y la productividad agrícola.

Entre 1990 y 2011 pueden identificarse 17 programas que, en diferentes momentos, coexistieron brindando algún tipo de asistencia para el desarrollo de pequeños y medianos productores y población rural: bajo la responsabilidad del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), los programas Minifundio, Prohuerta, Cambio Rural, Profam; bajo la ex Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (SAGPyA) y actual Ministerio de Agricultura, el Programa Social Agropecuario (PSA), Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER), Proyecto de Desarrollo Rural de las Provincias del Noreste (PRODERNEA), Proyecto de Desarrollo Rural de las Provincias del Noroeste (PRODERNOA), Proyecto de Desarrollo Rural de la Patagonia (PRODERPA), Ley Caprina, Ley Ovina, Programa de Reconversión de Áreas Tabacaleras (PRAT), Programa de Servicios Agropecuarios (PROSAP), Proyecto Forestal de Desarrollo o Componente de Apoyo a Pequeños Productores para la Conservación Ambiental (CAPPCA), Ley de Bosques 25.080, Plan de Apoyo a Pequeños y Medianos Productores (PAPyMP); y bajo responsabilidad de la Secretaría de Pequeña y Mediana Industria (SEPyME) el Programa de Desarrollo Regional.

La propuesta resulta sumamente valiosa en su rescate de la importancia del capital social local y regional, y de su consolidación para cualquier iniciativa de desarrollo que se pretenda sostenible en el tiempo. No obstante, resulta sugerente el rol casi residual que las agencias estatales a nivel nacional poseen como agentes del desarrollo rural desde esta perspectiva. Resulta evidente su concepción a partir de una visión donde el Estado nacional se retiraba de la agenda y de su rol como agente del desarrollo, es decir, cuando el Estado aparecía como *problema* y no como *solución* (Evans 2008).

A esto debemos agregar otros factores que fueron minimizados por el enfoque de DTR, tales como el peso relevante que tienen las políticas macro económicas y sectoriales en los niveles de bienestar y de competitividad de los territorios rurales. Estos aspectos fueron incorporados tardíamente en el enfoque, más como justificación ante las críticas que como parte constitutiva y funcional del modelo propuesto.[10] Como advirtiera tempranamente Dirven (1999) desde la Unidad de Desarrollo Agrícola de CEPAL, las visiones "optimistas" sobre la solución de las situaciones de pobreza e indigencia rural de América Latina por medio del *desarrollo territorial rural* –con énfasis en las políticas de fomento en el nivel local o regional, y acciones y servicios impulsados por la demanda y los agentes–, resultan poco realistas en el contexto de políticas macroeconómicas *neutras* desde lo sectorial, y no permiten revertir un proceso que resulta altamente concentrador y excluyente.

Los programas de desarrollo rural –aun los surgidos en el marco del nuevo paradigma–, resultan una cura efímera o una poción homeopática para unos pocos, si las condiciones estructurales y la política económica y sectorial resultan adversas o neutras. La comparación previa y posterior a la "convertibilidad" (1991/2001-2002/2011) de la situación socioeconómica de los productores y de la población rural asentada en las localidades donde la actividad agropecuaria es motor de la economía, nos brinda un claro ejemplo sobre el impacto de las políticas macroeconómicas y sectoriales en sus condiciones de vida y, en consecuencia, de los resultados diferenciales de esas distintas concepciones de la política y del desarrollo rural.

La tendencia a la concentración de las explotaciones agropecuarias (EAPs) observada desde la década del sesenta se intensificó aceleradamente en el período 1988-2002, cuando se destacaba la inexistencia de políticas sectoriales.

10 Schejtman y Barsky sostienen que "[…] el enfoque territorial del desarrollo rural no es excluyente de las políticas sectoriales agropecuarias: todo lo contrario, las requiere, pues éstas, si son eficaces, amplían transversalmente las oportunidades y el horizonte para los procesos de desarrollo" (2008: 44). Se refieren por ejemplo, a las políticas de desarrollo tecnológico, promoción comercial y apertura de mercados, sanidad vegetal y animal, inocuidad de alimentos, desarrollo forestal, perfeccionamiento de mercados, irrigación, etc.

En conjunto, la estructura agraria argentina vio desaparecer en el plazo de sólo una década el 21% de sus establecimientos con mayor impacto en los sectores pequeños y medianos. El número de EAPs con límites definidos menores a 500 hectáreas disminuyó en 82.854 unidades y 5.715.547 hectáreas. Por el contrario la franja de EAPs que va de las 500 a 10.000 hectáreas aumentó su número en 1.922 unidades y la cantidad de tierra bajo su producción en 3.719.011 hectáreas (INDEC 1988, 2002).

Lamentablemente no existen datos confiables para una comparación de la situación de la estructura agraria una década después. No obstante, contamos con una serie de indicadores indirectos que dan cuenta de la mejora en las condiciones para el desempeño del sector y la vida de los productores rurales y sus familias. A partir del 2002 la devaluación de la moneda, conjuntamente con una política de licuación de deudas contraídas por los productores con los bancos oficiales y un aumento sostenido de los precios internacionales generaron las condiciones para una rápida y expansiva respuesta del sector agropecuario.[11] A ello se agrega la inexistencia de registros sobre conflictos relevantes o movimientos que reclaman por los remates de campo –como el *Movimiento Mujeres Agropecuarias en Lucha*– o endeudamiento de los productores como los que caracterizaron la década del noventa.[12] Un factor adicional para mitigar las necesidades de la población en

11 La denominada post-convertibilidad mostró un sorprendente desempeño positivo de la economía argentina en general y del sector agropecuario en particular, expresado entre 2002 y 2007 en un acelerado crecimiento con una tasa acumulativa del 8.2%. En sus comienzos, la devaluación y el incremento de los precios internacionales, favorecieron el valor de las exportaciones de origen agropecuario. La campaña superó en 2006/2007 los 90 millones de toneladas y la superficie agrícola se expandió alrededor de unos 10 millones de hectáreas (Anlló *et al.* 2007). El valor de la tierra en la región pampeana entre 2002 y 2010 se cuadruplicó en dólares –de 3.000 a 12.000 dólares promedio por hectárea– reflejando la bonanza del sector (Lattuada 2011). Estas condiciones posibilitaron que el sector agropecuario– junto a otros sectores de la economía beneficiados por las condiciones de la post-convertibilidad– invirtieran sus excedentes en el sector inmobiliario: "De las rentas del agro y sectores sustitutivos de importaciones depende buena parte de los fondos que se invierten en el mercado inmobiliario argentino. Esto explica parte de la continuación del crecimiento del sector entre 2003 y 2007. El buen momento que está viviendo el campo provocó la llegada de muchos productores rurales que buscan comprar departamentos, ya sea como inversión, como pied-a-terre en la ciudad o para que vivan sus hijos que ingresan a la Universidad, motorizando y explicando parte del importante crecimiento que hoy evidencian una importante cantidad de localidades del interior, como Rosario y Córdoba", Lic. Mario Gomez. Director de Toribio AchavalOncor Internacional (Expositor Expo-Agro, 2007), en: www.ReporteInmobiliario.com, "De la Soja al ladrillo" (consultado16/10/12).

12 Esto no significa la inexistencia de otros tipos de conflictos como aquellos referentes a las cuestiones medioambientales y por el acceso y uso de tierras o la generación de trabajo en zonas donde cultivos extensivos han desplazado cultivos industriales.

situaciones de pobreza e indigencia tanto urbana como rural ha sido la Asignación Universal por Hijo.[13]

Desde esta perspectiva, se puede abordar la problemática del desarrollo rural asociado a la necesidad de contar con condiciones de políticas macroeconómicas y sectoriales favorables, y de un Estado con *decisión* y *capacidad* de intervención que potencie las relaciones institucionales y territoriales existentes.

Estado nacional, políticas públicas y participación de los actores sociales

Tal como explica Oszlak (1984), formular e implementar políticas es la esencia de la actividad del Estado. De este modo, el carácter de esas políticas, las temáticas que jerarquicen y los actores que participan de su elaboración estarán dando cuenta de un tipo de Estado. Como indica este autor, este complejo institucional ya no puede interpretarse como una entidad *monolítica* al servicio de un *proyecto político invariable*, sino que debe aprehenderse como "[...] un sistema de permanente flujo, internamente diferenciado, sobre el que se representan también diferencialmente demandas y contradicciones de la sociedad civil" (Oszlak 1984: 14).

Al tener en cuenta coyunturas específicas o distintos gobiernos –incluso etapas dentro de un mismo gobierno– observaremos que estas contradicciones aparecen de modo más visible y se mantienen a través de diferentes gobiernos con reducida elasticidad, cualquiera sea su signo político (Lattuada 1988). En términos estructurales, en cambio, es posible observar cómo estas tensiones atraviesan un *proceso de filtrado* en cuanto a su selección y tratamiento a partir de políticas públicas. Por este motivo es importante observar, en un nivel macro, el rol del Estado y las características de las políticas en los diferentes momentos. Asimismo, estas contradicciones se reproducen al interior de este complejo institucional y sus burocracias en cuanto allí también se reacomodan las relaciones de fuerza ante determinados acontecimientos.

13 En noviembre de 2009, mediante el Decreto del Poder Ejecutivo N° 1602/09 se incorpora al Régimen de Asignaciones Familiares de Argentina un componente no contributivo, designado como Asignación Universal por Hijo (AUH), dirigido a otorgar a los hijos/as de personas desempleadas o con trabajos "no registrados" por debajo del salario mínimo, una contribución equivalente a la existente para los trabajadores registrados. Si bien aún no se cuenta con datos discriminados por sectores urbanos y rurales, el programa ha cubierto con mayor intensidad las necesidades de la población infantil de las provincias del noreste (NEA) y el noroeste (NOA) que son las que presentan un mayor índice de pobreza rural (con porcentajes de beneficiarios de la prestación superiores al 30%). El grado de cobertura más alto se observa en las provincias de Catamarca, Santiago del Estero y Formosa, con porcentajes que oscilan entre el 40 % y el 50 %, (D´Elia et al., 2010: 34).

Con estos supuestos, el Estado se constituye como una instancia de articulación y dominación de la sociedad que "[...] condensa y refleja los conflictos y contradicciones en cuanto a la estructura de poder y las decisiones tomadas" (Oszlak 1984: 16); y además como un conjunto de burocracias, un sistema legal, un entramado de reglas y un foco de identidad colectiva (O'Donnell 2003: 35). Se instituye, así, como un conjunto de relaciones sociales formalizado en un sistema de normas legales, y a su vez, se relaciona de distintas y complejas maneras con la sociedad (O'Donnell 1993).

Esto último permite inferir que el análisis institucional del Estado puede concebirse, en grandes rasgos, a partir de: 1) su aparato y 2) los modos de relacionarse con la sociedad.[14] Y si de política agraria en la Argentina se trata, antes de avanzar en estas cuestiones, deben recordarse dos axiomas mencionados por Barsky (1992) que es necesario tener en cuenta en cualquier análisis que integre al Estado con el medio rural, y más particularmente con el desarrollo rural: a) en Argentina, las políticas macroeconómicas han tenido siempre un carácter determinante sobre las sectoriales; b) las intervenciones coyunturales del Estado –más bien de los gobiernos– señalan recurrentemente el aumento de la producción agropecuaria, especialmente pampeana, como el eje de los objetivos para el agro, aunque se impone el corto plazo y la rápida captación de los excedentes que allí se generan.

Si se toman las últimas dos décadas podrían distinguirse dos *modelos*[15] de Estado y de políticas públicas cuyo punto de inflexión corresponde al año 2002, ya desmantelado el escenario provisto por la convertibilidad vigente desde 1991.

Estado y desarrollo rural en la década del noventa

Las reformas que afectaron drásticamente la dimensión y características del Estado nacional en la década del noventa fueron realizadas en tres etapas: la primera, con la sanción de las leyes de emergencia económica y de reforma del Estado (1989); la segunda, aprobándose el decreto Nº 2284 de desregulación económica (1991), y la

14 En términos más específicos, estaríamos refiriendo a capacidades estatales, administrativas y políticas respectivamente (Nogueira 2010). Para este trabajo sólo mencionaremos estos aspectos como indicadores del rol del Estado a través de las transformaciones más drásticas ocurridas en este sentido.

15 Utilizamos aquí el término "modelo" en un sentido flexible. Los rasgos que marcaremos a continuación no agotan de ningún modo otra serie de variables que resultarán útiles para complementar nuestro análisis. Recordamos, además, que las inferencias aquí presentadas resultan válidas para la temática en cuestión, esto es, la gestión pública -estatal- del desarrollo rural.

tercera abordándose lo que se denominaría "segunda reforma del Estado" (1995).[16] No es casual entonces que las referencias al Estado por entonces lo caractericen como "mínimo". Fueron estos los años de consolidación del modelo de la nueva gestión pública (*new public managment*). La intervención del Estado es aquí cada vez menor y se requiere incorporar a otros actores que cumplan buena parte de su rol como proveedor de bienes y servicios. El Estado es considerado una institución en cierta decadencia, un "proveedor de servicios obsoletos". De allí los procesos de descentralización, privatización y aperturismo que si bien se habían iniciado con la última dictadura militar se consolidan claramente por estos años.

En este nuevo contexto, la política macroeconómica a partir de 1991, esto es, la convertibilidad que permitió la paridad peso/dólar, organizó buena parte de las políticas públicas que acentuaron su carácter asistencial, técnico o sanitario dejando su clásico rol de sostén y protección de la producción agropecuaria a partir de los entes reguladores que desaparecen por estos años.[17]

La política sectorial se desvanece en un escenario gobernado por la rigidez de las variables macroeconómicas y una serie de programas y proyectos aislados que tenían por objeto consolidar las nuevas tendencias del modelo (desregulación y reforma del Estado, promoción de exportaciones, calidad y sanidad agroalimentaria) y amortiguar los efectos negativos del cambio de las reglas de juego sobre los sectores más vulnerables de la estructura agraria (programas de desarrollo y reconversión).

Por otra parte, los cambios en los modos de producir a partir de la innovación tecnológica sostenida desde los años sesenta,[18] acrecentada a partir de la década

16 El modelo estatal de la década del noventa, caracterizada como de "ajuste estructural" ha sido desarrollado en numerosos trabajos vinculados con el medio rural (Barsky 1992, Obschatko 1994, Rofman 2000, Giarraca y Teubal 2005, Manzanal *et al.* 2006, entre otros), por lo cual aquí se tomarán sólo aquellas referencias de mayor importancia.

17 En el sector agropecuario, las medidas de retraimiento del Estado en sus funciones reguladoras implicaron la eliminación de una serie de entes de control tales como: la Junta Reguladora de Granos, la Junta Nacional de Carnes, la Dirección Nacional del Azúcar y la Comisión Reguladora de Yerba Mate. En lo que respecta específicamente al agro pampeano, fue trascendente la disolución de la Junta Reguladora de Granos cuya función era: intervenir en la comercialización de granos en apoyo de los precios mínimos para la regulación y control del mercado interno y administrar la red oficial de elevadores (Barsky y Gelman 2009).

18 En los años sesenta la energía del sector agropecuario se recupera a través de un importante avance en la "tractorización" y en la masiva difusión de implementos agrícolas (pesticidas, herbicidas, insecticidas, fertilizantes, semillas genéticamente mejoradas, etc.) y maquinarias, entre las que se destaca la cosechadora de maíz que produjo un gran impacto en el desplazamiento de mano de obra rural. El proceso de mecanización de la cosecha elimina operaciones como la recolección manual, el embolso, el transporte y la estiba de bolsa, profundizando el proceso de expulsión de mano de obra en el sector, que ya venía de décadas anteriores, y generando una gran reducción en los costos de producción y el tiempo de realización de las tareas (Barsky *et al.* 1988).

del noventa[19] con el desarrollo genético y biotecnológico y las nuevas condiciones económicas, posibilitaron un crecimiento significativo de la producción y exportación agropecuaria argentina –especialmente pero no exclusivamente en cereales y oleaginosas–, y paralelamente dejaron fuera del circuito productivo a alrededor de cien mil pequeñas y medianas explotaciones agropecuarias (algo más del 20% del total existente, según se desprende del análisis de los Censos Nacionales Agropecuarios de 1988 y 2002).

El costo social podría haber sido mayor aún si la entonces Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (SAGPyA) a través del Instituto Nacional de tecnología Agropecuaria (INTA) y de su propia estructura no hubiese promovido y multiplicado las pocas y tibias iniciativas de desarrollo existentes hasta el momento.

La ex SAGPyA ejecutó una serie de proyectos de desarrollo rural mayoritariamente financiados por distintos organismos internacionales, con el objeto de brindar a pequeños y medianos productores agropecuarios en forma grupal o asociativa: capacitación, asistencia técnica y, en los sectores de menores recursos también apoyo financiero, con el objeto de obtener la supervivencia de sus explotaciones en algunos casos o la reconversión y viabilidad en otros. Estos programas (Cambio Rural, Minifundio, PSA, PRODERNEA, PRODERNOA, entre otros de los que ya hemos mencionado algunos) se convirtieron en paliativos concretos, aunque como hemos visto insuficientes para la magnitud y velocidad del proceso de concentración y exclusión en marcha. Las iniciativas mencionadas no fueron acompañadas por la concepción de una política integral de largo plazo para el sector, sino subordinadas a las necesidades inmediatas y coyunturales de la política macroeconómica, en un contexto de reformas estatales orientadas a la reificación del mercado como actor único y excluyente en la creación y distribución del excedente agropecuario. De hecho, como indican Manzanal y Nardi (2009), estos programas no produjeron cambios radicales en el territorio ni tampoco en las condiciones estructurales de vida de los productores afectados. Aún así, es relevante destacar que permitieron la visibilidad, la contextualización en términos de Oszlak y O'Donnell (1976), de cuestiones hasta entonces ignoradas y que se fortalecerían e integraran formalmente a la agenda pública una década después con el cambio de paradigma político.

---

19 El desarrollo tecnológico que se da a partir de 1990 se basa en la difusión de la siembra directa como técnica de cultivo, la incorporación de maquinaria de mayor tamaño y complejidad, el aumento en el uso de fertilizantes, herbicidas y otros agroquímicos, la introducción de biotecnologías relacionadas con el uso de semillas transgénicas (soja RR, resistente al glifosato) y la inclusión de tecnologías de la gestión empresarial. La articulación entre semilla transgénica y herbicida con el sistema de SD se constituyeron en el "paquete tecnológico" que permitió a los productores reducir la mano de obra necesaria, los insumos (solo se usa el glifosato) y el combustible, ya que dicho sistema posibilita realizar tres operaciones al mismo tiempo: preparar la tierra, controlar agentes patógenos y sembrar con una sola vuelta de tractor (Gras y Hernández, 2009: 18-19).

Estado y desarrollo rural a partir de 2002

Hacia finales de la década del noventa, el Banco Mundial publica un documento divisor de aguas en cuanto al rol del Estado en los procesos de desarrollo. El mismo, trajo a la discusión la cuestión de las capacidades de este complejo institucional. En este punto, se menciona una doble estrategia: 1) acomodar la función del Estado nacional a su capacidad, observando las áreas en las que este complejo institucional puede verdaderamente intervenir, y 2) aumentar la capacidad de éste revitalizando las instituciones públicas, con mayor *participación y descentralización* (Banco Mundial 1997).

En principio, es posible vincular lo anterior con un clima en que el Estado emprende un regreso a la agenda y a su rol de agente del desarrollo, es decir, el Estado aparece como *solución* y no como *problema*. Sin embargo, y como indica Evans, "[...] el aumento de la capacidad del Estado sigue siendo un requisito de cualquier política económica eficaz, incluido el ajuste estructural sostenido" (2008: 51). Uno de los aspectos relevantes a tener en cuenta, es comprender que *más* Estado no significa necesariamente *mejor* Estado. Es que la cuestión no se presenta, de hecho, en el plano del volumen, sino en el de las *capacidades* que este complejo institucional posee en forma global.

Otro de los datos pertinentes en este sentido, es que el Estado no se comprende hoy separado de la sociedad civil. Dichos conceptos no se presentan actualmente como compartimentos estancos o con contactos indirectos entre sí, en cambio aparecen como protagonistas de la construcción social que supone el proceso de elaboración de políticas públicas. De manera que, aunque su rol es central, ciertamente también lo será el de las organizaciones de la sociedad civil de distinto tipo vinculadas, en este caso, a los actores del desarrollo rural.

La "agricultura familiar"[20], por ejemplo, no ha sido históricamente un sujeto/tema relevante de la agenda sectorial sino más bien, lo contrario. Como hemos visto, con los programas de desarrollo rural de la década del noventa aparecía el agricultor o productor familiar en términos más generales como un sujeto "en peligro" y de allí el carácter de asistencia de aquellos programas. Esta problemática ha ido, sin embargo, creciendo en importancia en términos regionales, considerando la incidencia del Mercado Común del Sur (MERCOSUR), por ejemplo, en donde uno de los principales socios –Brasil– posee una altísima incidencia de este modo de producir.

---

20 Entendida en sentido amplio como la población rural de escasos recursos que incluye desde los productores agropecuarios con insuficientes recursos productivos y capital, que trabajan con mano de obra familiar; como también los asalariados rurales, la población rural vinculada a actividades como las artesanías, el turismo, los servicios; y los pueblos originarios.

El primer antecedente de este nuevo posicionamiento data de finales de 2004 cuando se crea la Comisión de Agricultura Familiar en el ámbito del Consejo Consultivo de la Sociedad Civil de la Cancillería Argentina, integrada por 29 organizaciones del sector. Esta convocatoria fue posteriormente ampliada en ocasión de la Reunión Especializada sobre Agricultura Familiar del MERCOSUR (REAF), y en diciembre de 2005, del *Foro Nacional de la Agricultura Familiar* (FoNAF) (Lattuada *et al.* 2012). Durante los años 2004 y 2005, la REAF comenzó a pautar una agenda de trabajo conjunto entre organizaciones representativas de la agricultura familiar y la entonces SAGPyA, en torno a la configuración de una agenda regional. Estos encuentros, sentaron las bases del FoNAF, inaugurado en diciembre de 2005 y formalizado en marzo de 2006 por Resolución SAGPyA Nº132.

El Foro –en cuyo seno se integran alrededor de mil organizaciones de agricultores familiares y pobladores rurales[21]– tuvo como resultado dos instrumentos de diagnóstico elaborados sobre la base de la planificación estratégica participativa: el *Documento de Mendoza* y luego, ya con lineamientos estratégicos para una política integral de desarrollo rural, el *Documento de Parque Norte*. Entre otras cosas, en el documento base del FoNAF se destaca que la población objetivo de la recién creada Secretaría no serían estrictamente agricultores en el medio rural sino también, pobladores de zonas periurbanas. También se incluye la incorporación de la categoría "trabajador asalariado" en una definición normativa que permite un abanico de opciones: desde un tipo de productor mercantil simple hasta contar con empleo temporal o hasta dos o tres asalariados permanentes. Además, el Foro generó una serie de procesos sociales y políticos no planeados que impactaron en diversas esferas de la relación público-privado: en la formación de dirigentes, en la representatividad sectorial y en la generación y gestión de instrumentos de política pública en la propia SAGPyA (Márquez 2007).

En la actualidad bajo la misma sigla FoNAF e integrado por las mismas asociaciones se encuentran dos redes organizativas: una en la que participan representantes del gobierno y las asociaciones mediadas a través de la Mesa Nacional integrada por dos delegados por provincia –mesas provinciales– y dos delegados de los pueblos originarios, como mecanismo institucional de participación y diálogo del Estado con los sectores de la agricultura familiar; y otra –promovida desde aquel espacio– que se constituye recientemente en la *Federación de Organizaciones Nacionales de la Agricultura Familiar*, con personería jurídica, cuyo objeto es constituir una representación sectorial independiente del Estado y de las *asociaciones reivindicativas* históricas como *Federación Agraria Argentina*. Su

21 En el que participan organizaciones históricas como el Movimiento Agrario Misionero (MAM) o el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) entre otras.

presidente, Salvador Torres, es dirigente del *Movimiento Agrario Misionero* (www.lahoradesalta.com.ar/2012/02/09).[22]

Es posible afirmar, que en los años del noventa la participación de la sociedad inscripta en los programas era más bien funcional a la lógica de éstos y aunque generó una serie de valiosos emprendimientos asociativos, tales programas tenían un carácter asistencialista, como mencionamos. Buena parte de ellos estaban financiados por organismos internacionales, frente a un Estado con muy escaso margen de decisión debido a la crisis y pérdida de la capacidad económica. Actualmente, cuando se piensa en el territorio y la intervención de los actores, se plantea un compromiso distinto por parte de éstos, sean estatales o no estatales.

Al ubicarnos en el contexto de la "posconvertibilidad" que marcó el abrupto final de la paridad monetaria peso/dólar, el escenario se modifica. No ya en el sentido de los modos de producir que se sostienen –como mencionamos, estrechamente vinculados a la variable tecnológica y su tendencia a la concentración económica–, y sí en relación con los atributos del Estado y sus responsabilidades en cuanto a la intervención en la economía y la sociedad.

Especialmente a partir de 2002, el Estado logró recuperar algunas capacidades, en el sentido antes expuesto a partir del Informe del Banco Mundial de 1997. Se observa un panorama diferente en cuanto a cierta recuperación de su protagonismo en el plano de la intervención pero, además, con mayor autonomía en relación a la toma de decisiones en materia de políticas públicas. En este contexto, es posible distinguir ciertas transformaciones enmarcadas en un "piso de estatidad" (Iazzetta 2005) vinculadas al aparato estatal. La recuperación de

22 Existen también otras iniciativas de agrupaciones muy diversas con integrantes heterogéneos que incluyen desde miembros en forma individual como profesionales y técnicos hasta representantes de ONGs. y universidades, así como asociaciones o grupos de desocupados, productores sin tierras, campesinos e indígenas que plantean una posición de mayor autonomía del Estado o de asociaciones reivindicativas tradicionales. Un ejemplo lo constituye el denominado Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) integrado por individuos y asociaciones reivindicativas y no reivindicativas de muy diverso grado de formalización como Red Puna, Encuentro Calchaquí, la facción Vía Campesina del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), Movimiento Campesino de Córdoba (Apenoc, Ucan, Ocunc, Ucatras, Organizaciones de Cruz del Eje), Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra de Mendoza, Unión de Jóvenes Campesinos de Cuyo, Movimiento Campesino de Misiones. Sus propuestas confluyen con las asociaciones que integran el FoNAF y se orientan a la demanda de una reforma agraria integral, que permita garantizar el acceso a los recursos productivos –tierra, agua, financiamiento–, la soberanía alimentaria, la eliminación de la intermediación en la comercialización, y el acceso a una educación basada en los valores de las comunidades, arraigo cultural y diversidad. No obstante, se diferencian en la estrategia y acción para llevar adelante estos objetivos, cuestionando la estrategia de alianza con un Estado al que debería enfrentarse como adversario (www.mocase-vc.blogspot.com.ar).

la flexibilidad para el manejo de ciertas variables de la economía a partir del abandono de la convertibilidad, el incremento de las reservas monetarias y las mejoras en las cuentas fiscales modificó el rol asignado al Estado en sus relaciones con el mercado, con los grandes grupos empresarios, y especialmente con los organismos financieros internacionales.

Considerando la descripción de los dos apartados anteriores, es posible encontrar diferencias, por una parte en las concepciones del desarrollo rural y por otra, en cuanto a los tipos de Estado y políticas públicas. Ciertamente, sólo una mirada de más largo plazo permitirá establecer estas diferencias como permanentes en un modelo de Estado definido. Por el momento, encontramos en algunos aspectos discursivos y en acciones concretas que describiremos a continuación, algunos indicadores que muestran la dirección de los cambios llevados adelante en la gestión pública estatal del medio rural.

La gestión estatal del desarrollo rural en una perspectiva comparada (1991/2001 – 2002/2011)

Teniendo en cuenta las dimensiones e indicadores que se han mencionado con anterioridad y los cortes temporales planteados en la diferenciación de los tipos de Estado y políticas de desarrollo rurales entre 1990 y la actualidad (ver tabla), podemos resumir las principales rupturas y continuidades observadas y plantear algunas observaciones y reflexiones.

	Estado/Mercado/Sociedad	**Políticas públicas**	**Concepción del Desarrollo Rural**
Estado *mínimo* (1991-2001)	- Desregulación y apertura de la economía. - Dependencia de las fuentes financieras internacionales - Descentralización, privatización y participación local	- No sectoriales -No intervencionistas, subsidiaria del mercado -Orientadas a cuestiones: a) técnicas b) organizativas c) sanitarias	Asistencialista, compensatoria, focalizada, e insular
Estado *ampliado* (2002- 2011)	-Regulación de la economía -Mayor autonomía del mercado y las fuentes de financiamiento internacionales. -Planificación estratégica participativa	-Mayor intervención estatal en la economía y la sociedad - Políticas sectoriales y redistributivas - Jerarquización e institucionalización del desarrollo rural	-Focalizada, integrada en una política sectorial para el medio rural. - *Empoderamiento* de pequeños productores familiares a través del fortalecimientos de sus organizaciones

Al considerar la relación "Estado/ mercado/ sociedad", los aspectos que marcan una ruptura son muy evidentes. Frente a un desplazamiento casi absoluto del rol del Estado como proveedor de bienes y servicios en la década del noventa, este complejo institucional aparece hoy con un alcance cada vez más extendido en la vida de los ciudadanos. Esta drástica transformación puede observarse a partir de la política macroeconómica sostenida desde la caída de la convertibilidad. Entre 2003 y 2007 se produjo un sostenido aumento del PBI –la economía creció a una tasa del 8.5% acumulativa– acompañado por un consenso por parte de la sociedad sobre su curso. [23] En este contexto, se producen algunos "quiebres" importantes respecto del período 1991-2001: reversión del proceso destructivo del tejido industrial, regulación del mercado cambiario, re-estatización de empresas, sostenimiento de las retenciones a las exportaciones, etc. Tales medidas muestran "[...] una inequívoca intención de revertir el rol asignado al Estado en la fase anterior" (Iazzetta 2005: 45).

Este viraje en cuanto al rol del Estado se refleja también en los tipos de "políticas públicas", pues es precisamente la elaboración de éstas la "esencia" de la actividad de aquel. De este modo, podríamos mencionar algunas continuidades, en cuanto no se abandonaron cuestiones técnicas que habían sido desarrolladas en la década previa. No obstante, éstas fueron integradas a políticas más globales que se constituyen como sectoriales pero también como intersectoriales pues resultan de la acción conjunta de diferentes agencias estatales: Ministerios de Agricultura, de Producción, de Desarrollo Social, etc. El aparato estatal rural, o dicho de otro modo, la institucionalidad pública estatal orientada al medio rural ha tenido innovaciones relevantes de las que mencionaremos como más importante la creación del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca. La creación de este Ministerio en septiembre de 2009 asegura por un lado, la continuidad y permanencia de los problemas vinculados al medio rural en la agenda de gobierno y, a la vez, una jerarquización institucional de las problemáticas sectoriales y del desarrollo rural. En esta reformulación de las agencias, se reconfigura la visión del medio rural que no abarcaría lo estrictamente productivo, competitivo y puramente sectorial y que permite la visibilidad de algunos sujetos sociales, tales como los productores familiares. El desarrollo rural comienza entonces a gestionarse de un modo diferenciado pero, a la vez, integrado a la política sectorial.

La creación del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación no ha sido fortuita. El mismo constituye, en realidad, el resultado de la puesta en agenda pública de la temática agropecuaria desde el llamado "conflicto campo-gobierno"

23 Por este motivo, esta etapa ha sido caracterizada por algunos analistas como "etapa rosa" (CENDA, 2010). Se indica que, en 2008, comienza una segunda etapa en la que el crecimiento se desaceleró y aparecen algunas tensiones, de las que el conflicto "campo-gobierno", que mencionaremos a continuación, resulta un buen ejemplo.

del año 2008[24], cuyo primer antecedente fue la creación por decreto 571/08 de la Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar de la Nación con el objetivo de identificar, diseñar y ejecutar políticas y programas que atiendan a las necesidades específicas de la agricultura familiar.

Estas no han sido las únicas manifestaciones, pero son sustantivas como pruebas del viraje en la concepción sobre el desarrollo rural. Si bien la creación de la Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar ocurre en 2008 en una coyuntura política enmarcada en el mencionado conflicto y con un nivel de acción de gobierno acotado en tal sentido, resulta de un proceso previo en el cual las miradas sobre el desarrollo rural, lo agrícola y lo sectorial se constituyen de modo cambiante.

Al considerar la última variable seleccionada: "concepción de desarrollo rural", es posible también reconocer continuidades y rupturas. En ambos casos observamos la presencia de políticas y programas de tipo focalizadas. Aquí, el punto más relevante es que, aun siendo focalizadas (para *un tipo* de productor, en *un tipo* de territorio), en la actualidad, las políticas de desarrollo rural pretenden trascender ese atributo formando parte de una estrategia global de desarrollo que integre actores, territorios y Estados subnacionales. En este sentido, también se ha modificado el carácter de la participación y/o el *empoderamiento*[25] de los actores que se comprende no sólo estrictamente vinculado a la generación de emprendimientos con metas económico-productivas de carácter más bien asistencial o ante la emergencia de determinadas coyunturas, sino también con la posibilidad de que los sujetos involucrados participen en los procesos de toma de decisión.

Según Soverna (2008), a partir de 2003, pero con más énfasis desde 2005, la cuestión del desarrollo rural empezó a tener un lugar más visible en la agenda sectorial. La incorporación del tema territorial, de la mano de algunos expertos latinoamericanos, la decisión de la SAGPyA de pedir cooperación internacional para identificar una estrategia de desarrollo rural, el reimpulso a la Comisión de Desarrollo Rural (CDR) y la participación argentina en la REAF del MERCOSUR, generaron situaciones que permitieron reorientar y ampliar la política nacional de desarrollo rural. Los talleres para referentes facilitaron el conocimiento y/o la

---

24 Sobre las características y evolución este extenso conflicto, asociado a la propuesta de aumento de las retenciones sobre granos y carne vacuna, que tuvo como principales protagonistas a los productores de la región pampeana y contó con el apoyo de sectores urbanos medios y altos, pueden consultarse, entre otros el trabajo de Barsky y Dávila (2008) y el de Giarraca y Teubal (2010).

25 Entendiendo como empoderamiento una noción relativa que expresa la condición de una mayor capacidad de organización social que posibilita la defensa y promoción de los intereses de un determinado grupo social (vulnerable o subordinado) ante el mercado, el Estado y otros grupos sociales.

participación de los gobiernos provinciales en las políticas nacionales y también promovieron una mayor y mejor articulación con diferentes programas nacionales como el mencionado PSA.[26]

La necesidad de un diálogo sobre políticas de desarrollo está presente en los documentos que sintetiza los hallazgos de los *Talleres Regionales* que fueran organizados por la Comisión de Desarrollo Rural (CDR) y también en los documentos del FoNAF. Tal como afirman Lattuada, Marquez y Neme (2012), en el proceso de diálogo que desarrollaron el Foro, la Sección Nacional de la REAF y las reuniones regionales de la REAF-MERCOSUR, comenzaron a formarse dirigentes sectoriales y se afianzaron los cuadros del sector público. Este aporte del proceso a la renovación y consolidación de dirigentes y cuadros públicos no debería pasar inadvertida. La REAF y su Sección Nacional sacudieron en alguna medida a la entonces SAGPyA. La necesidad de encontrar respuestas y diseñar propuestas a plazo fijo generó, por un lado, una audiencia regional –integrada por los países del bloque y asociados– que aguardaba definiciones en cada reunión semestral para poder continuar con la labor pautada; y por otro lado, que las organizaciones tomaran cuenta del potencial valor de un ámbito de discusión política como la Sección Nacional de la REAF y también observaran atentamente la posición de la Secretaría en los temas priorizados por la agenda regional.[27]

De este modo, el diseño de la política pública plantea un avance en la dirección de un mayor carácter participativo, *dialógico* y en *red* como veremos más adelante.

En estos procesos la participación de la ciudadanía expresada en tipos de intereses, naturaleza y envergadura de los actores, capacidades de gestión y movilización de recursos y resultados buscados suelen tener un alto grado de variación, pero algunos requisitos básicos son insustituibles. Por una parte, la necesaria organización de los participantes, condición que permite definir objetivos y estrategias a los actores

---

26 Entre estas actividades y talleres pueden destacarse: Encuentro Nacional de Pequeños Productores Vinculados al PSA, Ciudad de Buenos Aires, 25 y 26 de noviembre de 2003 / Talleres regionales de planificación y organización de las actividades del PSA-PROINDER con las Áreas de Desarrollo Rural de las Provincias entre otros. Véase Soverna (2008: 36).

27 Por su propia entidad, y también a causa de la estructura organizacional de la ex - SAGPyA, los temas priorizados convocaron a distintas áreas de dos subsecretarías: las entonces Direcciones Nacionales de Mercados y de Alimentos, y las Direcciones de Economía Agraria y de Desarrollo Agropecuario, así como el PRODERNEA, el PRODERNOA, el PSA y el INTA. Estos destinaron, expertos y técnicos para que conformaran junto al equipo técnico encargado del FoNAF, la elaboración de las propuestas que se elevarían a las autoridades políticas. En este marco se realizaron reuniones de trabajo para tratar temas específicos planteados por la REAF. De esta manera, los especialistas enriquecieron sus apreciaciones con el reconocimiento de la existencia de "otra agricultura", cuyos requerimientos podían ser también otros. Por su parte, el personal de los programas de desarrollo rural se vio técnicamente fortalecido por el aporte de sus colegas (Lattuada *et al*. 2012:162).

así como capacidad de asumir compromisos de co-responsabilidad; y por otra, la disponibilidad de información en cantidad, calidad y tiempo adecuados como insumo crítico de todo el proceso (Oszlak 2009).

En el sentido mencionado los procesos históricos de *participación* promovidos en el marco de los programas de desarrollo rural se han caracterizado por sus limitaciones. Cuando no ha primado el interés de participar en función de la obtención de un beneficio directo, las características comunes en aquellos casos de participación voluntaria no inducida en distinto tipo de organizaciones se concentra en aquellas personas con mayor instrucción y capital cultural, varones adultos y escolarizados, con reducida presencia de jóvenes y/o mujeres; una participación inconstante de la mayoría de los beneficiarios; prácticas de elección democrática y generalizada de los representantes poco frecuentes; alto grado de dependencia de los referentes y técnicos externos; formas organizativas poco estructuradas e informales; escasa posibilidad de trascender los proyectos o cuestiones del grupo primario; y reducida o nula información disponible (Manzanal 2010: 37-39).

Un Estado democrático que se reserva un rol protagónico y de garante de los procesos de desarrollo debe asumir la responsabilidad de construir los mecanismos de participación de los actores involucrados que permita superar las debilidades mencionadas.

Probablemente el proceso de elaboración del Plan Estratégico Agroalimentario y Agroindustrial (2010-2016) –en adelante PEA–[28] pueda considerarse un primer intento –incompleto y con falencias– por introducir un componente vinculado a la planificación estratégica y la participación amplia de los más diversos actores de la sociedad civil. Desde su creación, el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca ha promovido una gestión participativa del desarrollo en el sector agropecuario y agroindustrial cuyo principal producto es la construcción del PEA, articulando en él las demandas de los actores sectoriales involucrados en acción conjunta con el Estado nacional, provincial y local.

El PEA se constituye como una política de largo plazo en la que se incluye el perfeccionamiento de las estrategias vigentes para la implementación de políticas. El plan posee un componente participativo muy fuerte que se manifiesta en dos planos: por un lado, la vinculación y articulación de las agencias estatales: INTA, INTI, otros ministerios y secretarías y los gobiernos provinciales. Por otro, la incorporación de aquellos actores que el documento del PEA establece como "actores" del sistema productivo: asociaciones vinculadas a la producción, la tecnología y el conocimiento en el medio rural, las gremiales de corte tradicional, los

28 El PEA fue lanzado oficialmente en setiembre de 2011. El detalle sobre el estado actual del plan puede encontrarse en http://www.minagri.gob.ar/site/areas/PEA2/index.php

clusters y cadenas productivas y del sistema social: asociaciones civiles vinculadas a la agricultura familiar, el medio ambiente, los derechos del consumidor, etc. Cada uno de estos actores se integrará a una instancia participativa de reflexión denominada *Consejos Federales*. Estos, según se explica en la redacción del PEA son espacios destinados a facilitar el juego ordenado de los actores con normas de funcionamiento y relaciones de interacción previamente establecidas y se trabajará en mesas sub-sectoriales, regionales, provinciales o temáticas. El Estado nacional organiza y garantiza el diálogo entre esta red de actores tan diferentes. Esto es un dato muy relevante pues es éste complejo institucional el que ocupa el centro de la escena sin perder el rol directriz que lo caracteriza en la toma de decisiones.

En este punto, resulta sugerente tomar en consideración una serie de aspectos teóricos que, vinculados a la teoría democrática en términos amplios, nos permiten comprender mejor la constitución de estas redes de actores en problemáticas más acotadas y específicas. Nos referimos a la noción de *"red dialógica de discurso"* (O'Donnell 2010), entendida como aquella en la que los ciudadanos pueden co-constituir una esfera pública al dirigirnos a otros y a los gobernantes sobre cuestiones que refieren a valores, identidades e intereses de importancia común. La *red dialógica* puede establecerse en dos niveles: horizontal y vertical pero nunca es autoritaria, permite interpelaciones dialógicas y no monologales. Al referirse a la autoridad superior, la red es vertical y mientras tal interpelación ocurre en una asociación o espacio del que formamos parte, la red es constituida horizontalmente. La constitución de redes dialógicas, en ambos sentidos, es garantía de prácticas democráticas tal como indica el autor: "[...] el ejercicio individual y colectivo de interpelaciones dialógicas legalmente, verticales y horizontales, es un espacio fundamental de la democracia; estos son espacios donde ciudadanos/ agentes pueden deliberar acerca de temas de su interés, incluso cuestiones referidas a decisiones presentes en la agenda de Estados y gobiernos" (O'Donnell 2010: 191).

El PEA, a partir de su componente participativo, se intenta constituir como una red dialógica que aunque puede funcionar en sentido vertical, permite la integración horizontal de los distintos actores que las componen. El nodo, la función comando de esa red, está constituida por el Estado nacional. Un plan estratégico así planteado, incluso con las deficiencias y críticas que puedan realizarse respecto de su confección, contenidos o implementación –es muy temprano aún para dar cuenta de éstos– requiere indudablemente de un Estado con recursos y con capacidad de gestionarlos, y plantea una excelente oportunidad para la refundación de un nuevo Estado en cuanto a aparatos y procesos.

Al analizar entonces, integralmente, la relación *aparato estatal*, *políticas públicas* y *desarrollo rural*, podemos mencionar estas tres transformaciones institucionales, que no agotan las ocurridas en el último tiempo, pero que ejemplifican el carácter de los cambios que queremos indicar. La creación del Ministerio de Agricultura,

Ganadería y Pesca, de la Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar y del PEA modificaron el panorama de cara al rol del Estado y el carácter de las políticas públicas, especialmente respecto de los modos en los que la participación de los actores puede producirse en términos reales en el desarrollo rural.

Reflexiones finales

La gestión del desarrollo rural en Argentina ha cambiado en esta última década. Las iniciativas insulares, compensatorias y asistenciales de la década de 1990, en función de la concepción de un mercado omnipresente y un Estado subsidiario, *mínimo,* han sido desplazadas por una estrategia progresivamente institucionalizada donde el Estado nacional, *ampliado*, manifiesta su rol directriz, sin dejar de habilitar por ello espacios para una participación sustantiva de los actores involucrados. Promoviendo el *empoderamiento* y la participación de aquellos sectores más vulnerables de la sociedad rural, cuyas necesidades y reclamos resultaban en cierto modo invisibles para la política agraria, concebida ésta en términos excluyentemente sectoriales. En este punto, si bien resulta prematuro afirmar la irrupción de una "nueva" gestión estatal del desarrollo rural, sí es posible marcar algunos rasgos que dan cuenta de su incipiente pero creciente existencia. El énfasis puesto en la comparación de los dos períodos: 1991-2001 y 2002, hasta la actualidad, permitió mostrar algunos cambios que merecen ser tenidos en cuenta.

En primer lugar, advertimos la necesidad estratégica de una política de Estado y de desarrollo rural –global, integral– que no anule la vigencia de los territorios como construcciones sociales, como terrenos de desarrollo de relaciones de cooperación y conflicto, en definitiva, local y focalizada. Por el contrario y, a nuestro criterio, ambas instancias –sectorial y territorial– son complementarias en los contextos actuales, donde el desarrollo rural se contempla como una problemática de carácter generalizado en todo el país.

No es posible pensar el desarrollo rural con una perspectiva estrictamente localista y viceversa. La mirada local –territorial– y la participación de los actores estatales y no estatales del territorio a partir de la intervención en los procesos de decisión que los afectan y en donde desarrollan sus prácticas será fundamental; pero, también lo será la figura del Estado nacional como decisor y garante de la implementación de las políticas públicas diagnosticadas en forma participativa, de los alcances de éstas y de la posibilidad que el desarrollo rural pueda implementarse como una política pública estructural y sustentable. En esta línea se encuentran las estrategias dispuestas en algunas *redes* generadas por los "nuevos" instrumentos de políticas.

En segundo lugar, y muy vinculado con lo anterior, hemos mencionado las innovaciones institucionales que se observan en el marco de este Estado a*mpliado* y cómo ciertas capacidades estatales se encuentran en proceso de cambio y recuperación. Sin embargo, estas capacidades no tienen que ver sólo con aquello vinculado al aparato administrativo sino también, con los modos de vinculación del Estado con la sociedad civil y los resultados que esta vinculación promueve en términos de políticas públicas. No basta entonces, la existencia de nuevas agencias, programas e instrumentos de políticas sino que la conformación de las *redes* de actores, y la capacidad política de su gestión, serán piezas fundamentales del rompecabezas.

Finalmente, los actores del desarrollo rural poseen hoy, a partir de estructuras –como el PEA–, y del fortalecimiento de las organizaciones y redes –como el FoNAF–, una responsabilidad política en la posibilidad de incluir de manera real a los sujetos en las políticas públicas orientadas al desarrollo rural: elaborando diagnósticos y propuestas, ejecutando programas y controlando su implementación. En este sentido mencionamos, al comenzar el último apartado, el *empoderamiento* de los actores. Al menos en términos discursivos, el PEA invita a una planificación participativa en esa línea que permitiría a los distintos actores pasar de ser espectadores a creadores de opciones para la construcción de políticas.

Aquí hay una clave importante pues hay una clara intencionalidad, distinta a la idea de participación puesta en marcha en la década del noventa, aunque la capacidad del Estado para sostenerla y, asimismo, la de los actores para apropiarse de ella, está por verse.

Referencias citadas

Anlló, Guillermo; Kosakoff, Bernardo y Ramos, Adrián. 2007. "Crisis, recuperación y nuevos dilemas. La economía argentina 2002-2007. Introducción". En Kosakoff, Bernardo (editores) *Crisis, recuperación y nuevos dilemas. La economía argentina 2002-2007*. pp. 7-25. Santiago de Chile: CEPAL.

Barsky, Osvaldo. 1992. Políticas agrícolas y reformas institucionales en la Argentina en el contexto del "ajuste". *Ruralia* (3): 7-34.

_____. 1990. *Políticas Agrarias en América Latina*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Barsky, Osvaldo y Jorge Gelman. 2009. *Historia del agro argentino. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.

Barsky, Osvaldo y Mabel Dávila. 2008. *La rebelión del campo. Historia del conflicto agrario argentino*. Buenos Aires: Sudamericana.

Barsky, Osvaldo *et al*. 1988. *La agricultura pampeana. Transformaciones productivas y sociales*. Buenos Aires: FCE.

Bartolomé, Leopoldo y Gabriela Schiavoni. 2007. *Desarrollo y estudios rurales en Misiones*. Buenos Aires: Ciccus.

Belli, Elena y Héctor Hugo Trinchero. 2009. *Fronteras del Desarrollo. Impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.

Castelnuovo Biraben, Natalia. 2010. Tensiones, contradicciones y disputas: Guaraníes y ONG`S de desarrollo en el Noroeste Argentino. *Avá* (18): 43-59.

Cavarozzi, Marcelo. 2005. *Experiencias municipales y provinciales en la gestión del desarrollo rural*. Informe RIMISP. Buenos Aires: Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

Centro de Estudios para el Desarrollo Argentino (CENDA). 2010. *La anatomía del nuevo patrón de crecimiento y la encrucijada actual. La economía argentina en el período 2002-2010.* Buenos Aires: Cara o Ceca.

Colmegna, Paula y M. Cecilia Matarazzo. 2001. Una perspectiva antropológica sobre el desarrollo. *Revista Theomai,* (3).

D´Elia, Vanesa *et al*. 2010. Asignación Universal por Hijo para Protección Social: una política de inclusión para los más vulnerables. *Revista de Seguridad Social*. (260): 30-55.

De Janvry, Alain *et al*. 1991. *Campesinos y desarrollo en América Latina. Proceso global. El DRI en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Dirven, Martine. 1999. El papel de los agentes en las políticas agrícolas: intenciones y realidad. *Revista de la CEPAL* (68): 171-186.

Escobar, Arturo. 1997. Anthropology and Development. *International Social Science Journal* (154): 497-515.

_____. 1991. Anthropology and the development encounter: The making and marketing of development anthropology. *American Ethnologist*. 18 (4): 658-682.

Evans, Peter. 2008. "El Estado como problema y como solución". En. *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*. pp. 21-54. Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros, Presidencia de la Nación.

Feito, María Carolina. 2004. "Antropología y desarrollo rural. Contribuciones al abordaje etnográfico a los procesos de producción e implementación de políticas". En: *Avá*, Nº 6. Posadas: Programa de Postgrado en Antropología Social- UNaM. Páginas 1-27.

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (coords.). 2010. *Del paro agrario a las elecciones de 2009: tramas, reflexiones y debates*. Buenos Aires: Antropofagia.

Giarraca, Norma y Teubal, Miguel (comp.). 2005. *El campo argentino en la encrucijada. Estrategias y resistencias sociales, ecos en la ciudad*. Buenos Aires: Alianza.

Gimeno, Juan Carlos y Monreal, Pilar. 1999. *Las controversias del desarrollo: críticas desde la antropología*. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación - Los libros de la Catarata: Madrid.

Gras, Carla; Hernández, Valeria (Coords.). 2009. *La argentina rural. De la agricultura familiar a los agronegocios*. Buenos Aires: Biblos.

Iazzetta, Osvaldo. 2005. "El gobierno de Kirchner y los desafíos democráticos pendientes". En: *Temas y Debates*, número 10, Rosario: Facultad de Ciencia Política y RR. II., Universidad Nacional de Rosario. Páginas: 35-55.

Lattuada, Mario; Márquez, Susana y Neme, Jorge. 2012. *Desarrollo rural y política: reflexiones sobre la experiencia Argentina desde una perspectiva de gestión*. Buenos Aires: Ciccus.

Lattuada, Mario. 2011. "Política de tierras en la Argentina: lo estratégico y lo social". En: *Agrópolis,* año 3, N°: 3, cosecha gruesa, invierno 2011, Montevideo, Uruguay: Funder. S/d. Disponible en Internet: http://revistaagropolis.org/2011/06/politica-de-tierras-en-la-argentina-lo-estrategico-y-lo-social/

_____. 2006. Acción *colectiva y corporaciones agrarias en la Argentina. Transformaciones institucionales a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Lattuada, Mario; Renold, Juan Mauricio; Binolfi, Luciana y De Biasi, Adriana. 2006. "Limitaciones al desarrollo territorial rural en contextos de políticas sectoriales neutras o negativas". En: Manzanal, Mabel; Neiman, Guillermo; Lattuada, Mario (Comp.) *Desarrollo rural. Organizaciones, Instituciones y territorios*. Buenos Aires: Ciccus. Páginas 153-175.

Lattuada, Mario. 1988. *Política agraria y partidos políticos (1946-1983)*. Buenos Aires: CEAL.

Manzanal, Mabel. 2009. "Desarrollo, poder y dominación. Una reflexión en torno a la problemática del desarrollo rural en Argentina". En: Manzanal, Mabel y Villarreal, Federico (org.) *El desarrollo y sus disputas en territorios del norte argentino*. Buenos Aires: Ciccus. Páginas 17-44.

Manzanal, Mabel y Nardi, María Andrea. 2008. "Modelos de intervención de los proyectos de desarrollo rural en la Argentina a partir de 1995". En: Schejtman, Alejandro y Barsky, Osvaldo (comps.) *El desarrollo rural en la Argentina. Un enfoque territorial*. Buenos Aires: Siglo XXI. Páginas 492-525.

Manzanal, Mabel. 2006. "Regiones, territorios e institucionalidad del Desarrollo Rural". En: Manzanal, Mabel; Neiman, Guillermo; Lattuada, Mario (Comp.) *Desarrollo rural. Organizaciones, Instituciones y territorios*. Buenos Aires: Ciccus. Páginas 21-50.

Márquez, Susana. 2007. *Un año del Foro. Crónica, realizaciones y perspectivas del ejercicio del diálogo político desarrollado por el Foro Nacional de la Agricultura Familiar*. Buenos Aires: PROINDER.

Nogueira, María Elena. 2010. "El uso del término ´capacidades estatales´ para el análisis de políticas en la actualidad. Aproximaciones en torno al caso del sector agropecuario en Argentina (1991-2009)". Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional y II Internacional sobre Democracia: "Los

senderos de la democracia en América Latina: Estado, sociedad civil y cambio político", Rosario: Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

O'Donell, Guillermo. 2010. *Democracia, agencia y estado. Teoría con intención comparativa*, Buenos Aires: Prometeo.

_____. 2003. "Democracia, desarrollo humano y derechos humanos". En: O'Donnell, Guillermo, Iazzetta, Osvaldo y Vargas Cullell, Jorge (ed.) *Democracia, Desarrollo Humano y Ciudadanía. Reflexiones sobre la calidad de la democracia en América Latina*. Rosario: PNUD-Homo Sapiens. Páginas 25-149.

_____. 1993. Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencias a países poscomunistas. *Desarrollo Económico*. 33 (130): 163-184.

Oszlak, Oscar. 2009. "Implementación participativa de políticas públicas: aportes a la construcción de un marco analítico". En: *Construyendo confianza. Hacia un nuevo vínculo entre Estado y sociedad civil*. pp. 9-47. En Buenos Aires: CIPPEC.

_____. 1984. *Políticas Públicas y Regímenes Democráticos: Reflexiones a partir de algunas experiencias latinoamericanas*. Buenos Aires: CEDES.

Oszlak, Oscar y Guillermo O´Donnell. 1976. *Estado y políticas estatales en América Latina. Hacia una estrategia de investigación*. Buenos Aires: CEDES.

Obschatko, Edith. 1994. *Efectos de la desregulación sobre la competitividad de la producción argentina*. Buenos Aires: GEL-Fundación Arcor.

Picas Contreras, Joan. 1997. "El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación". Tesis doctoral. Barcelona: Departamentd´Antropologìa Social i d'Històriad'Amèrica i Àfrica. Facultat de Geografía i Història, Universitat de Barcelona.

Ploeg, Jan Douwe van der Henk Renting *et al*. 2000. Rural Development: from practices and policies to theory. *Sociologia Ruralis*. 40 (4).

Ramírez, Omar. 2007. El espejo invertido de la realidad: el discurso del desarrollo a la apología de la gestión ambiental. *Avá* (10.).

Rofman, Alejandro. 2000. *Desarrollo regional y* exclusión *social. Transformaciones y crisis en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Amorrortu.

Schejtman, Alexander y Osvaldo Barsky. (comps.). 2008. *El Desarrollo Rural en la Argentina. Un enfoque territorial*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Schejtman, Alexander y Julio Berdegué. 2003. "Desarrollo Territorial Rural". Borrador de Trabajo, División América Latina y el Caribe del Fondo de Desarrollo Agrícola y el Departamento de Desarrollo Sustentable del Banco Interamericano de Desarrollo. Santiago de Chile: RIMISP.

Schiavoni, Gabriela *et al*. 2006. "Desarrollo rural alternativo: las relaciones entre el Estado, las ONGs y los productores en la provincia de Misiones (Argentina)". En: Mabel Manzanal, Guillermo Neiman y Mario Lattuada

(comps.) *Desarrollo Rural. Organizaciones, instituciones y territorios*. pp. 251-268. Buenos Aires: Ciccus.

Soverna, Susana. 2008. *El desarrollo rural en Argentina: situación de las políticas provinciales*. Buenos Aires: SAGPyA.

Spadafora, Ana María. 2002. "Antropología, desarrollo y poblaciones indígenas. Una perspectiva crítica". En: *IX Congreso de Antropología de la FAAEE*. septiembre.

Fuentes

Decreto Nº 2284: Desregulación Económica.

Decreto N° 571/08: Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar de la Nación

Documento Base del FONAF para implementar políticas públicas del sector de la Agricultura Familiar.

Documento PEA: Plan Agroalimentario y Agroindustrial Participativo y Federal. Versión 2. Director del proyecto: Isidoro Felcman.
http://www.minagri.gob.ar/site/areas/PEA2/index.php

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Censos Nacionales Agropecuarios de 1988 y 2002.

Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires[1]

Pablo J. Schamber[2]

1 Publicación original: Schamber, Pablo J. 2006. "Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires". En: Guillermo Wilde y Pablo Schamber (eds.) *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*. pp.79-101. Buenos Aires: SB. Agradecemos a los editores Guillermo Wilde y Pablo Schamber la autorización para republicar este artículo.
Este artículo expone parte de las elaboraciones de uno de los primeros antropólogos que se ocuparon del actor social que, con el tiempo, tomaría centralidad económica y política en las grandes urbes argentinas: "los cartoneros" (De los desechos a las mercancías. Una etnografía sobre los cartoneros, 2008). En cuanto se insertó en la Universidad Nacional de Lanús (sur del Conurbano bonaerense), a poco de llegar de Posadas, Misiones, donde estudió las "olerías" (fábricas de ladrillos de los pobladores ribereños del Río Paraná), buscó centrar su tesis doctoral en una temática propia del Gran Buenos Aires. A fines del siglo XX, la Argentina asistió a desconocidos niveles de desempleo. En la frontera del Riachuelo, esto es, al borde de uno de los angostos afluentes del Río de la Plata, y destino tradicional de los desechos de la industrialización (primero frigorífica y del cuero, luego de los talleres y las fábricas metalúrgicas, químicas y textiles), se mixturaban ruralidad y urbanidad. Era éste un espacio pasible de ser repoblado, especialmente por quienes quedaran fuera del mercado formal del trabajo tras el cierre de pequeñas y medianas empresas, y la privatización de las empresas estatales federales y provinciales. La recolección de residuos y la especialización en la colecta de cartón para vender a acopiadores y recicladores ocuparon estos territorios en un fenómeno socio-económico y político que hoy es ampliamente conocido y reconocido en los niveles estatales y, también, en el "ambientalismo inclusivo" promovido por el Vaticano y los organismos internacionales de crédito. La normativa higienista impuesta por la cuarentena ante la pandemia de Covid-19 (2020) reabre el debate acerca de la posición de los llamados "recicladores urbanos" entre la recolección- reutilización y la incineración. Así, pese a considerarse una actividad intersticial, la de los "cartoneros" (o los "carreros", como se los denomina en otras ciudades del país) permite poner de manifiesto cuestiones urgentes como la desigualdad social, el desempleo, y también la polución ambiental (de aire, tierra y agua), las cadenas de valor de los desechos de las grandes urbes, la organización social de una producción eminentemente familiar, y la primera base social de los movimientos sociales conocidos como "piqueteros". Complementar con secciones 8 (V. Manzano), 10 (N. Bermúdez), 11 (M.V. Castilla, A. Gravano) y 12 (A. Padawer, L. Bugallo y J. Tomasi, G. Noel).

2 Investigador independiente de CONICET-Universidad Nacional de Quilmes, Docente Universidad Nacional de Lanús y Universidad Nacional Arturo Jauretche.

Presentación

La inflexible implementación durante los noventa de políticas públicas derivadas de la doctrina neoliberal produjo en Argentina dramáticas transformaciones estructurales. Por mencionar sólo un aspecto, la tasa de desocupación de la totalidad de los conglomerados urbanos era en octubre del 2001 tres veces superior a la que se había dado diez años antes. En este contexto, los recolectores informales de materiales reciclables, conocidos como cirujas o cartoneros, se volvieron una de las expresiones socialmente reconocidas del desempleo y la exclusión. Su mayor visibilidad estuvo íntimamente relacionada con el progresivo incremento de su número, tanto por la persistencia de la ausencia de oferta de trabajo, como por efecto de la aguda recesión, que agotó la posibilidad de los sectores de bajos ingresos de hallar refugio en las changas propias de épocas mejores (venta ambulante, industria de la construcción, esporádicas tareas para la clase media, etc.). A partir de la debacle financiera, económica y política de diciembre del 2001, debe incluirse en el análisis el formidable aumento de los precios de los materiales recolectados como consecuencia de la devaluación y la abrupta caída de las importaciones de esos elementos, lo que significó un fuerte estímulo para que se incorporen a esta actividad nuevas voluntades.

Esta problemática urbana fue gradualmente inscripta en la agenda pública y en la consideración social. Sirva como muestra el aumento de la cantidad de notas en las que los cartoneros o cirujas fueron tema central, aparecidas en los diarios Clarín y La Nación durante los años 1998 y 2004.

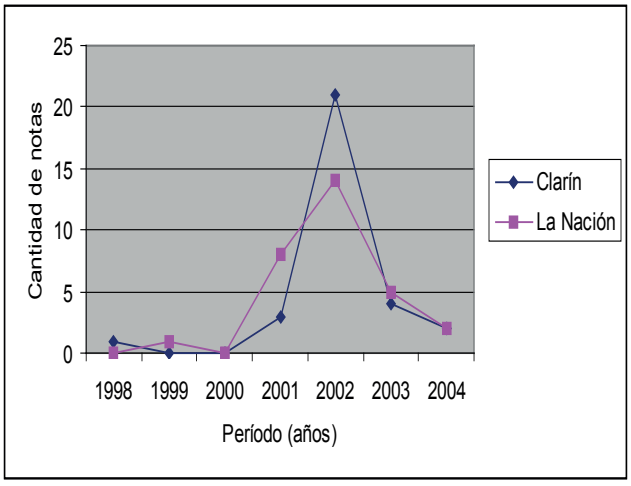


Diagrama 1. Cantidad de notas en que los cirujas fueron tema central
Fuente: Elaboración propia (se excluyen las notas donde fueron mencionados de manera tangencial).

Un indicador del incremento de la atención brindada al tema fueron una serie de encuentros organizados desde diversos ámbitos a partir del año 2001 y fundamentalmente durante el 2002, en los que estos actores se constituyeron en el eje aglutinador y principal objeto del debate. Además de funcionarios con ingerencia en la gestión de los residuos, representantes de las empresas prestatarias del servicio de higiene urbana, investigadores y periodistas, a esos encuentros también fueron invitados los propios recolectores para que pudieran exhibir en términos generales su perspectiva.

Otro gran hito relacionado con la problemática en la Ciudad de Buenos Aires sucedió hacia fines del año 2002, cuando la Legislatura sancionó la Ley Nº 992 que reconoció a los cartoneros como parte integrante de la gestión de los residuos y derogó las Ordenanzas vigentes desde la última dictadura militar, que los consideraba autores de un delito. Como consecuencia de la sensación de esa Ley, el Gobierno local creó en mayo del 2003 una oficina para regular su actividad: el Programa de Recuperadores Urbanos (PRU).

Esta irrupción del fenómeno cartonero es usualmente percibida como una estrategia *novedosa* de los sectores desfavorecidos para lograr el sustento. Sin embargo, la revisión de documentación histórica desmiente esta creencia. Las Memorias Municipales de la Ciudad de Buenos Aires de mediados del siglo XIX no sólo muestran que la privatización de la recuperación de los residuos era una valorada fuente de ingresos públicos, sino que además de los "empresarios de la basura" oficialmente reconocidos, hacían su aparición los *rebuscadores de residuos*, quienes intentaban quedárselos antes que los carros municipales los trasladasen hacia el Vaciadero (Prignano 1998). Resulta muy interesante por su paralelismo con ciertos planteos actuales,[3] observar como en la Memoria Municipal del año 1877 la presencia de estos rebuscadores justifica la reducción del canon al contratista:

> La extracción de los residuos de las basuras fue licitado desde el 20 de abril al 31 de diciembre, por D. Vicente Michely a razón de 15.000 $ mensuales. El producto de la renta alcanzó $116.500. En los anteriores fue más productivo este ramo que ha disminuido hoy a la mitad, a causa *del gran número de individuos que recorren las calles extrayendo de los cajones que deposita el vecindario en las puertas de las casas, todos los residuos utilizables, de suerte que cuando llegan los carros al vecindario,*

3 La actividad de los cartoneros fue denunciada como competencia desleal por las empresas prestadoras del servicio de recolección durante los años 2001 y 2002. Reclamaban la intervención pública para no ver disminuir sus ganancias, relacionadas con el peso de los materiales recolectados. Una cartonera entrevistada comentó que en ese período, como consecuencia de la acción policial, tuvo que pasar su carga de cartones desde su carrito a un camión recolector.

> *ha sido ya despojada la basura de la mayor parte de ellos.* (Memoria Municipal año 1877; énfasis agregado).

Más allá de sus reverberaciones con motivo de la angustiante coyuntura finisecular, la tarea de los cirujas y el circuito productivo que ellos inician no constituyen *sólo* una estrategia coyuntural de los actuales desempleados urbanos, sino que tiene una larga historia. Se trata de una práctica que ha coexistido, con diferentes niveles de rechazo, reconocimiento e integración, con los distintos mecanismos empleados por el Estado para la disposición y eliminación de las basuras.

Este artículo pretende describir ciertos rasgos de los sujetos que se dedican a cartonear, tanto como algunos aspectos de la actividad que ejercen y a partir de la cual se incluyen en el circuito productivo. Se parte de una revisión de la palabra utilizada habitualmente para nombrarlos, precisamente porque al poner en evidencia su polisemia se muestra también los argumentos en los que descansa su definición como problema público objeto de políticas. Considerándolos como parte de un engranaje productivo, luego se presentan ciertos rasgos de los otros actores que componen el circuito del reciclaje. Se procura ofrecer ciertas perspectivas de análisis surgidas en el marco de una investigación etnográfica cuya consideración se considera oportuna en las instancias de elaboración de políticas de intervención sobre esta población y actividad.

Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires

(In) definiciones

Los recolectores prefieren que la despectiva denominación de cirujas se destine "a los viven en las plazas o debajo de los puentes", y que para ellos se utilice la de recicladores, recolectores, carreros, cartoneros o botelleros.[4] Rechazan teñirse con la noción que asocia cirujeo a vagancia. Un epítome de esta orientación nominativa aparece reflejada en la crónica titulada "La espera del ciruja de Plaza Francia", escrita por el periodista Jorge Göittling.[5] Este breve relato tiene como protagonista a quien representa una sinopsis urbana de la decadencia: el ciruja viste ropa ajada y duerme habitualmente en un improvisado colchón de trapos

4 También los recolectores de otras geografías tratan de evitar alguna de las denominaciones por las que popularmente se los conoce. Así, los "clasificadores" de Uruguay rechazan ser conocidos como "hurgadores", mientras que en Colombia optan por "recicladores" y no por "gallinazos" o "buitres".

5 Publicada el 27/06/2004 en su habitual columna Miradas del Diario Clarín y seleccionada para que su autor obtuviera el galardón especial Don Quijote de los Premios de Periodismo Rey de España correspondiente a ese año.

sucios sobre un banco de esa plaza. El periodista aclara que esa condición ciruja no le es innata, ya que el personaje alguna vez fue próspero y tuvo una familia, aunque ignoradas circunstancias de su vida lo fueron llevando por la depresión, la locura y el abandono, hasta que finalmente la calle se convirtió en su único hogar.

Göittling utiliza "ciruja" para calificar a las personas que tienen como propiedad constante hallarse en *situación de calle*, o más precisamente, para referirse a los que viven en ella. En este caso la calle es una plaza, concretamente la Plaza Francia de la Recoleta porteña, pero lo mismo daría que fuese otro espacio de tránsito público. Ciruja sería así el argentinismo del castellano "sin techo" y del inglés "homeless". Aunque esta acepción emparienta el término con otras denominaciones del lenguaje popular utilizadas para los vagabundos, como "linyera", "atorrante" o "croto", es la especialización en el desarrollo de un tipo de actividad en particular la que lo distancia. Este alejamiento lo marca con precisión Suárez Danero cuando dice: "El ciruja deja un poco de ser atorrante para trocarse en un rebuscador de huesos. Hasta hace treinta años, en una carrindanga arrastrada por un jamelgo que en una de esas trocábase en su propia mercancía, el ciruja recorría las calles suburbanas y respondía directamente al nombre de *güesero*" (Suárez Danero 1970: 104, 105). Por su parte, Clemente Cimorra describe al ciruja como "un rebuscador de fierros inservibles y detritus de toda especie", y al personaje que responde a esta categoría lo hace expresar la siguiente frase magistral: "El de ciruja es un oficio que hay que conocerlo y practicarlo. Si usted mete en la misma bolsa al ciruja y al linyera, se equivoca de medio a medio" (Cimorra 1943: 84, 86).

Existe entonces esta otra acepción del término que vincula específicamente cirujeo y basura. Desde esta perspectiva, se aplica ciruja a: "Persona que comercia con los residuos que reúne en los vaciaderos" (Gobello 1999), "que recorre y hurga en basurales o calles en busca de desperdicios aprovechables que posteriormente comercializa" (Conde 1998), "Menesteroso que revuelve la basura para hallar desechos vendibles" (Teruggi 1998), "la persona que se dedica a recolectar de las bolsas de residuos domiciliarios o basurales, trapos, papeles, botellas, vidrios y todo objeto que pueda revender, *así como restos alimenticios que pueden serle de utilidad*" (Espíndola 2002; énfasis agregado), "persona que revisa basurales y tachos de la basura buscando desperdicios para revender" (Chuchuy 2000). Desde esta parcialidad del sentido, no se acentúa ni la vagancia ni la situación de calle, sino la actividad concreta que realizan para obtener el sustento: la recolección de residuos re-aprovechables tanto en las calles como en los sitios de disposición, con el objeto de consumirlos o comercializarlos.

Los dos significados son claramente distintos. Por un lado, se lo emplea como sinónimo de vagabundo o sin techo, y por otro, como rebuscador de residuos entre la basura. Por supuesto que muchas veces aparecen ensamblados por el

uso corriente y de hecho no se trata de categorías necesariamente excluyentes, ya que resulta bastante habitual que los individuos en situación de calle recolecten lo poco que consumen. Del mismo modo, también es evidente que no todos los que recolectan carecen de una vivienda.[6] Esta ambivalencia lejos está de merecer sólo una atención semántica ya que motiva no pocos inconvenientes a la hora de tener que dirimir qué ámbitos del gobierno local deben tener ingerencia y responsabilidad en relación con las políticas públicas hacia los cirujas. ¿Se deben ocupar de ellos las oficinas y agencias asistencialistas desde donde se atiende a los desamparados?, o ¿debe intervenir la dirección de higiene urbana que maneja la gestión de los residuos y bajo cuya órbita se ejecuta una de las más grandes porciones en las que se distribuye el presupuesto municipal?. De la respuesta que se de a este tipo de interrogantes dependerá la definición de la problemática en la que se inscriba a los cartoneros y la modalidad de intervención que las políticas públicas adopten.

Subrayar las condiciones de extrema marginalidad y los riesgos enormes de sufrir accidentes o contraer infecciones por parte de quienes practican la actividad, generalmente apunta a una problematización del cirujeo por "razones humanitarias" y perfilan intervenciones "asistencialistas". Concebirla en cambio como parte componente de un circuito productivo al que aportan materias primas, prioriza su concepción como trabajo e involucra intervenciones mucho más activas. No obstante, representa un serio inconveniente que las agencias de gobierno nombren y atiendan problemas concebidos como impermeables, a pesar de que los matices de sentidos del concepto ciruja que se acaban de revisar y la propia realidad demuestran que tienen algunas filtraciones. Pero tanto estos como otros aspectos son los que en verdad debe involucrar una aproximación holística (integral) a la situación de los cirujas/cartoneros, y que a través del trabajo etnográfico la antropología puede aportar.

Eslabones del circuito

Los *cartoneros* buscan, identifican y recolectan los materiales reciclables arrojados a la vía pública y en basurales, o bien los retiran directamente de sus respectivos "clientes"[7]. Mediante este trabajo, le devuelven valor mercantil a ciertos despojos

6 Durante el trabajo de campo escuché muchos comentarios de personas sorprendidas al ver cirujas "bien vestidos".

7 Los recolectores denominan "clientes" a vecinos, encargados de edificios, propietarios o empleados de comercios, que les reservan el material para una entrega personalizada. Además de entregar residuos reciclables preclasificados, los clientes pueden hacer donación de ropa, y hasta de alguna atención especial (una botella de vino o de sidra generalmente) para las fiestas de navidad o año nuevo. Y en ocasiones son demandantes de ciertos servicios que producto de la relación saben que el cartonero es capaz de hacer, como ciertos trabajos de jardinería y/o albañilería.

del consumo urbano. Este ejercicio incluye una clasificación detallada que generalmente se realiza en el ámbito doméstico. Es decir, los cartoneros no acostumbran vender los materiales una vez finalizado un recorrido, sino que retornan a sus casas con la carga, la clasifican y la ordenan, haciendo generalmente partícipes de estas actividades a miembros de su grupo familiar. La suelen vender al día siguiente o recién al cabo de dos, tres o más días, cuando han acumulado y ordenado el producto de varias jornadas. Por supuesto, también hay casos donde el recorrido termina directamente en la puerta del depósito, o en los camiones que compran de noche. Pero esta es una modalidad relativamente nueva y que sucede mayoritariamente en la Ciudad de Buenos Aires. En estos casos, la clasificación se practica íntegramente cuando se recolecta o mientras se aguarda el turno de entrega para la venta.

El siguiente eslabón de la trama de la recuperación de reciclables lo constituyen los *depositeros*, esto es, los propietarios de los depósitos donde los cartoneros venden. Los depositeros también rechazan una de las denominaciones que reciben. Detestan ser catalogados como intermediarios ya que desaprueban la acepción pasiva y exclusivamente lucrativa con la que está cargada esa denominación. Por el contrario, reivindican su función productiva de acopio y preparación de los materiales para su posterior consumo por la industria. En este caso debe reconocerse otra tarea de clasificación, aunque no necesariamente siguiendo los mismos criterios o parámetros que en la instancia anterior.

Los cartoneros suelen vender a los depósitos que a falta de una definición determinada podemos identificar de *poli rubros*, ya que tratan con distintos tipos de materiales sin estar especializados en la comercialización exclusiva de ninguno. La diversidad de materiales con los que trabajan responde tanto a una cuestión de escala como a una estrategia de captación. Por un lado, al tener a los cartoneros como únicos proveedores no logran acopiar el nivel suficiente de un determinado material como para trabajar exclusivamente con él. Y por otro, si no recibieran todos los materiales que los cartoneros levantan, éstos preferirían entregar en otros depósitos que sí brindaran esa comodidad aunque pudieran tener menores precios en algunos productos. En todo caso, del conjunto de materiales reciclables, son los metales ferrosos ("los fierros") los que los depósitos polirrubros optan por no comprar, sobre todo cuando su disponibilidad espacial resulta acotada.

Estos depósitos poli rubros o generalistas venden a depósitos *especializados*, quienes reciben una determinada calificación de acuerdo al tipo de material con el que trabajan: chatarreros, metaleros, plastiqueros, botelleros, vidrieros; en el caso de los rezagos de papeles y cartones se los conoce como *recorteros*. Los depósitos especializados terminan de preparar los materiales reciclables como materia prima para el consumo industrial, no sólo porque acopian una cantidad suficiente como para comercializar con las industrias, sino porque, dependiendo del tipo de material

que se trate, lo disponen de acuerdo a los requisitos de la demanda: los diversos tipos de papeles y cartones se enfardan, algunos plásticos se muelen y ciertas botellas se lavan. La tendencia apuntada no debe excluir la existencia de depósitos poli rubros que, saltando esta escala de especialización, venden directamente a las industrias en las condiciones requeridas. En este caso suele tratarse de depósitos poli rubros grandes, que cuentan con enfardadoras y transportes propios.

No suelen haber datos oficiales que permitan conocer con exactitud cuántos depósitos poli rubros y especializados existen en un determinado municipio. Muchos de ellos, sobre todo los que operan a baja escala, carecen de una habilitación oficial y por lo tanto no aparecen en los registros públicos. Y por otro lado, los que sí se encuentran habilitados, aunque realicen el mismo tipo de actividad, no necesariamente aparecen clasificados de manera uniforme.[8]

Más allá de estas dificultades, la actividad de recuperación por parte de recolectores y depósitos ha tenido una continuidad histórica, aunque hayan ido variando algunas de sus modalidades operativas. Un rastrillaje efectuado por operadores del PRU, en agosto del año 2004 permitió identificar 73 depósitos (entre poli rubros y especializados) en la Ciudad de Buenos Aires, concentrados fundamentalmente en los barrios de Pompeya, Soldati, Lugano, Chacarita y Paternal (Carlino S., Jagüer M. y Schamber P., 2004). Esta ubicación no es caprichosa, justamente está ligada a los sitios donde la ciudad depositó los desechos para proceder a su quema o incineración.[9]

Es importante notar que 22 de los 29 depósitos relevados que compraban a cartoneros comenzaron a operar a partir del año 2002, mientras que en el caso de los que se abastecían de otros proveedores tenían una antigüedad mayor en esa actividad (4 comenzaron en la década del noventa, 1 en la del setenta y 1 en la del sesenta). Esta información, complementada con otros registros de campo, permite inferir que el incremento de recolectores registrado durante la década

8 Para el caso del conurbano bonaerense, corresponde considerar además otras dificultades de nominación que deben atravesarse. La Ley 9.111/78, no sólo estableció que el mecanismo empleado para el tratamiento de los residuos en los Partidos involucrados consiste `exclusivamente´ en su disposición en los rellenos sanitarios, sino que prohibió "los depósitos de basura y/o de elementos recuperados de la misma, sea en espacios abiertos o cerrados" (Art. 10), tanto como "la realización de cualquier tipo de tarea de recuperación de residuos, aún por parte de quienes tengan la adjudicación de la concesión por recolección" (Art. 11).

9 Una encuesta hecha a 35 propietarios y/o encargados de ellos, reveló que 29 comercializaban con cartoneros (para 17 de los cuales eran proveedores de más del 80% del volumen de materiales que recibían) mientras que los restantes 6 retiraban los materiales directamente de quienes los generaban (por ejemplo, imprentas y editoriales para el caso de los papeles) o bien se abastecían comprando a depósitos menores que sí tenían como proveedores a cartoneros.

del noventa y fundamentalmente desde el inicio del año 2002, se produjo en forma paralela a la aparición de nuevos depósitos poli rubros, en el marco de un contexto muy favorable para este sector como consecuencia de la fuerte demanda de materiales por parte de la industria, debido a la caída de las importaciones después de la devaluación.

Finalmente, los materiales llegan a las industrias o fábricas. Es allí donde estrictamente se reciclan, esto es, se consumen como materia prima para la obtención de un nuevo producto. En las fábricas los papeles y cartones se transforman en papeles higiénicos, papeles de envolver, cajas varias; los vidrios en botellas y elementos de la vajilla y bazar tales como vasos, platos, jarros o floreros; los plásticos en juguetes, baldes, palanganas, media-sombras; los metales en distintos tipos de piezas para la industria de la construcción, electrodomésticos, electricidad, etc.

Las dimensiones de estas industrias son muy variadas. En algunos casos puede involucrar a una pequeña empresa y en otros a grandes grupos transnacionales. Durante el trabajo de campo conocí una pequeña, que fabricaba flotadores para inodoros, hilos de bordeadoras y codos para caños de agua utilizados en los bajomesadas de las cocinas, que funcionaba en el garage de una vivienda de Lomas de Zamora y en la que, además de su dueño, trabajaban 5 operarios. Parte de la materia prima que utilizaban era "plástico" comprado a un depósito poli rubro. También visité una fábrica de papel higiénico que a pesar de ser calificada como "chica" por varios informantes, ocupaba un espacio de 100 metros cuadrados en el partido de Tigre, y según uno de sus operarios consumía al menos 1 fardo de recortes de papel por hora (comprado a un depósito poli rubro de Gral. Pacheco, a pocas cuadras de allí) durante las 24 horas al día en que las máquinas funcionaban. En el otro extremo puede mencionarse el caso de Scrap Services, empresa que pertenece a una firma que desarrolla sus proyectos a escala planetaria (Grupo Techint), que procesa la escoria de metal ferroso proveniente de los depósitos especializados en acopiarlas (chatarreras).

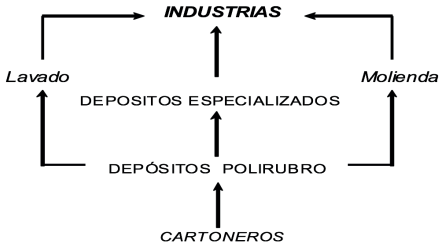
En el circuito informal del reciclaje, cada una de las instancias mencionadas, desde la recolección a la industria, es independiente y autónoma del resto, pero sólo en el sentido en que no están enmarcados formalmente en ninguna relación contractual que las vincule. La industria no es propietaria de los depósitos ni éstos empleadores de los recolectores. Sin embargo, por un lado se encuentran de tal modo interconectados que los condicionamientos y transformaciones en alguno de ellos tiene repercusiones en el resto. En un trabajo pionero sobre las vinculaciones económicas entre las diferentes instancias que conforman el circuito del reciclaje de papeles en Cali (Colombia), ya Chris Birkbeck había planteado que aún cuando los recolectores aparentan estar trabajando para sí mismos, de hecho forman parte de una organización industrial: "Si la industria del acero se encuentra en crisis, igual sucede a los rectores de chatarras. Si aumenta la demanda de

papel de desecho, lo mismo sucede con los precios y muy probablemente con el número de recolectores de basura… el negocio del reciclaje de basuras se caracteriza por la existencia de una jerarquía de vínculos verticales que van desde la fábrica al recolector de basura" (Birkbeck 1979: 386).

Sirva como otro ejemplo de tal interconexión el hecho de que el diámetro de la boca del horno de la industria donde se funden los metales es el parámetro que establece el valor del objeto: si supera los 70 centímetros es grande y habrá que cortarlo, por lo tanto su valor desciende frente al mismo objeto pero más pequeño.[10] De este modo, queda en evidencia que también el recolector forma parte de un sistema que no es estático, y que a medida que los materiales van pasando de mano en mano, crece en escala y organización.

Los distintos eslabones están además *clientelarmente* asociados, tanto cuando el depósito poli rubro le presta los medios de recolección a un cartonero, como cuando un depósito especializado financia las compras del poli rubro. No es raro encontrar casos donde los niveles superiores del encadenamiento proporcionan máquinas enfardadoras y adelantos de dinero para cubrir los gastos operativos de los depósitos que a partir de entonces entregarán a éstos la totalidad de su mercadería y a un precio con poco margen de negociación. También se debe mencionar que existen muchos casos donde ex empleados de industrias hacen uso de su experiencia laboral y se instalan como depositeros proveedores gracias a la ayuda provista por sus ex patrones.[11]

Esquemáticamente, el encadenamiento productivo del reciclaje puede ilustrarse del siguiente modo:



10 Esta anécdota me fue comentada por Francisco Suárez.

11 Chris Birkbeck encuentra que el "depósito central" que toma como caso es abastecido por seis depósitos "directos" que son de su propiedad y doce "indirectos" con los que sólo existe un acuerdo verbal de compras. Resulta muy interesante que en la consideración del administrador del depósito central, los depósitos indirectos aparezcan como mucho más "productivos" que los directos, que no tenían mayores preocupaciones por su salario.

Estructura y coyuntura

La composición actual de los individuos que se dedican a la recolección es sumamente heterogénea. La practican hombres y mujeres con una relativamente amplia distribución de frecuencias por edad, tanto como de años en el ejercicio de este oficio. De todos modos, recientemente se ha podido observar un incremento en la inserción de jóvenes y mujeres, que encuentran en este oficio su primera actividad generadora de ingresos. Si se considera como criterio la antigüedad en el oficio, es posible apreciar dos grandes tipos de recolectores (aún dentro de un mismo grupo etario), cada uno a su vez dividido en subcategorías. A los integrantes del primer grupo los podríamos identificar como "estructurales" o "cirujas de toda la vida" tal como ellos mismos se reconocen. Dentro de este grupo se encontrarían quienes trabajaron hace más de 25 años en los basurales municipales antes de su clausura por la adopción del método de disposición en rellenos sanitarios. Se trata de personas que como consecuencia del cambio del sistema, tuvieron que abandonar los basurales y comenzar a realizar su actividad en la vía pública. También se incluirían en esta categoría aquellos que siendo muy jóvenes, y muchas veces acompañando en los carros a sus mayores, comenzaron a ejercer el oficio en la década del ochenta sin solución de continuidad hasta nuestros días, prolongando así una actividad propia de la unidad doméstica. Es decir que dentro de los estructurales habría "históricos" y "recientes".

El otro gran grupo estaría constituido por los "coyunturales", quienes fundamentalmente se habrían ido integrando a la actividad durante la década de los noventa como consecuencia de una permanente "caída" desde actividades mejor pagas, o al menos desarrolladas en mejores condiciones laborales y sin dudas, mucho menos estigmatizadas. Se trata entonces de una incorporación fuertemente relacionada con la crisis del empleo de este período. De todos modos, dentro de este agrupamiento también es posible distinguir a quienes ingresaron mucho más recientemente, como consecuencia del atractivo que representó la actividad a partir de los primeros meses del año 2002, cuando por la devaluación del peso y el abrupto descenso de las importaciones, los precios de los materiales reciclables locales incrementaron su valor de manera formidable. En este subgrupo predominan los jóvenes,[12] para quienes cartonear constituye su primer fuente regular de ingresos; pero también los adultos, y sobre todo las mujeres, que

12 Es relativamente amplia la distribución de los recolectores por edad. Aún así, los jóvenes constituyen, en el total de los recuperadores registrados por el PRU, el grupo de edad más numeroso. Teniendo en cuenta que la edad mínima requerida para poder ser registrado fue de 14 años, hay casi un 17 % que tiene menos de 18 años. La franja etaria inmediatamente posterior, comprendida entre los 19 y los 29 años, se eleva a un 33 %. A partir de ahí, los porcentajes van disminuyendo paulatinamente en los grupos de edad más elevados. En cuanto a los resultados de un estudio encarado por OIM/UNICEF a fines de 2004, la proporción de recolectores menores de 18 años se eleva a 48 %.

pudiendo o no haberse desempeñado en otras actividades informales, se volcaron a ésta por la causa antes invocada.

Tipos de transporte

El tipo de transporte utilizado merece una consideración especial, ya que habilita o restringe posibilidades en el desarrollo de la tarea, tanto en relación con las distancias que pueden recorrerse como por la capacidad y tipo de carga que puede transportarse. Cualquiera sea el tipo de carro utilizado, los cartoneros suelen adornarlos con CD's y/o adhesivos varios. Además, cuelgan lienzos o bolsas de sus lados, permitiendo aumentar la capacidad de carga y clasificar mejor el material mientras se lo recoge.

Hay recolectores que realizan su recorrido a pie y llevan toda la carga en bolsas de nylon que transportan sobre sus hombros. Esta sería la forma más elemental de ejercicio de la tarea. Luego existe una variedad de carritos de mano, entre la que los changuitos de supermercados y los que se apoyan sobre ruedas de bicicleta, moto o auto resultan ser los más habituales. Estos carritos están generalmente construidos sobre la base de una estructura metálica paralelepípeda que sostiene paredes livianas de madera, cortinas de plástico o alambres. También suelen observarse como estructura las cajas o gabinetes de heladeras. Algunos de esos mismos tipos de carritos son también remolcados en bicicleta, teniendo entonces el recolector la posibilidad de atravesar mayores distancias en su búsqueda de reciclables.

El tipo de transporte utilizado también permite combinar ésta con otras actividades, más allá de que sea o no la recolección una tarea permanente. Este es el caso de muchos recolectores con carros a caballos (habitualmente conocidos como "carreros"), el medio característico de quienes recolectan en los centros comerciales de los municipios del conurbano bonaerense, que además realizan *limpiezas*.[13] En sus carros, los recolectores del conurbano también pueden dedicarse a la venta ambulante de cierta clase de verduras y frutas como morrones, sandías y huevos, en determinadas épocas del año.

Muchos cartoneros del área metropolitana se trasladan a recolectar a la Capital Federal debido a que el nivel socioeconómico más elevado y la mayor densidad de población permiten hallar importantes volúmenes de materiales de buena calidad

13 Las limpiezas consisten en el acarreo hasta un basural cercano de los restos de escombros, poda u otros desechos generados por un particular a cambio de una propina. Hacer limpiezas constituye para los carreros una importante fuente de ingresos complementaria y a veces superior a la recolección de reciclables de un día, mientras que para los particulares implica un gasto varias veces menor a lo que saldría la contratación de un volquete.

y en una menor dispersión geográfica.[14] Para acceder a la Capital Federal emplean distintas modalidades. Algunas, como el uso de carros a caballo, datan de mucho tiempo atrás. Otras en cambio, como los trenes o los camiones exclusivos para cartoneros, son muy recientes.[15]

Los recorridos de los recolectores se van configurando en función de la experiencia. Se ensaya un trazado y se lo adopta con regularidad en función de los resultados que haya venido dando. Se contemplan horarios y "clientes". Hay veces en que el cartonero se lleva materiales entregados por el cliente aunque no le aportan mayores ganancias; lo hace porque entiende que negarse sería desventajoso para la relación.

A menos que se encuentren materiales de mucho valor y/o reunidos en un número importante, no se empieza a cartonear inmediatamente se hace andar el carro, sino a partir del punto en el que para cada uno empieza su respectiva zona. Empezar a juntar antes puede ser contraproducente, porque se lleva con anticipación una carga que sin resultar significativa, ocupa el espacio de la que sí se espera lo vaya a ser. Del mismo modo, se deja de recolectar en otro cierto punto donde se termina esa zona propia y se emprende el retorno, a menos que se encuentre algo que realmente valga la pena y entonces se proceda a levantarlo.

Los cartoneros constantemente van calculando el valor que tiene lo que van cargando. Ese dato se relaciona con la ganancia diaria promedio a la que están acostumbrados. El producto de esta evaluación puede alterar la continuidad del recorrido, concluyéndolo antes de donde termina habitualmente si el valor ha sido alcanzado o superado, o extendiéndolo más allá de su límite si aún no resulta suficiente. Pero si no se cumple regularmente el recorrido, se corre el riesgo de perder los últimos clientes.

Para evitar perder clientes, por ejemplo cuando circunstancialmente aparece una changa en la industria de la construcción que impide dedicar tiempo a cartonear, se suele enviar parientes a cumplir el recorrido y atenderlos. Si un cartonero pierde un cliente por no haberlo atendido con la regularidad que la relación demanda, sabe que no puede invocar un derecho preexistente para reclamarlo; se resigna y trata de ganarse otros.

---

14 Según datos del PRU, el 76,6 % de los cartoneros registrados en la Capital Federal viven en el Gran Buenos Aires, siendo los municipios de Lomas de Zamora, Moreno y José C. Paz sus principales distritos.

15 De los residentes en el Gran Buenos Aires, el 76,5 % utiliza trenes para movilizarse, en tanto el 16,3 % lo hace en camiones (Fuente: registro del PRU)

Clasificar

Existe una cierta clasificación que se realiza mientras se recolecta. Consiste en la distribución de los materiales según su tipo en el espacio del carro. Los carros, y especialmente los de a caballo, suelen tener un lienzo atado por sus extremos que cuelga horizontal en la parte de atrás. En él se van colocando los cartones alisados perpendiculares al piso. También pueden observarse algunas tiras de cables o alambres a los costados, en las que se cuelgan generalmente materiales de plástico.

Sin embargo, la principal tarea de clasificación se realiza *después* de la recolección. En ella pueden intervenir otras personas, familiares del recolector. Cuando la carga es llevada a la vivienda en horario nocturno, la clasificación se deja generalmente para el otro día a la mañana. Hay asignados ciertos espacios de la casa para ir apilando los materiales. Según su tipo, éstos se pueden atar, embolsar o almacenar en ciertos recipientes. Hay algunos materiales, a veces los plásticos y otras los metales no ferrosos, que se guardan como ahorro. Es decir, no se venden en el mismo momento que los otros, sino que se van acumulando para una eventualidad (una enfermedad) o alguna especial ocasión (un festejo).

El momento de la clasificación es el espacio para la práctica de cierto tipo de *picardías*, que los recolectores pueden hacer para engañar al "depositero" y obtener mayor valor en la venta. La más habitual, es mojar los papeles y cartones, y ponerlos en el medio del fardo que se entrega. Otra posibilidad es mezclar materiales de distinta calidad y venderlos como si todos fueran de la que tiene mayor valor. Algunos también le ponen arena a las latitas de aluminio antes de aplastarlas con el pie; de este modo aumentan notablemente su peso.

Los recolectores no suelen estar exclusivamente especializados en la recolección de un determinado tipo de material, pero tampoco levantan todos los materiales susceptibles de reciclaje o reuso. Ni siquiera lo hacen los cartoneros que a la pregunta sobre qué materiales recolectan puedan responder "de todo". Más bien, se selecciona aquello que tiene valor de comercialización en los depósitos donde habitualmente se vende, y esto puede ser susceptible de cambios de acuerdo a circunstancias propias del depósito (por ejemplo ante la aparición del comprador de un nuevo producto) o del mercado.

De todos modos, los cartoneros no juntan todo el material comercializable que encuentran a su paso. Para ser *levantado* el objeto tiene que haber superado un cálculo mental en el que intervienen criterios vinculados con el esfuerzo que implica su carga y transporte, el espacio que ocupa en el carro y, fundamentalmente, su cotización. Es por esta ecuación que el tipo de transporte empleado constituye un aspecto sustancial en relación con los materiales que son escogidos. Quien

recolecta con un carrito de supermercado probablemente resigne juntar botellas de vidrio, porque la reunión de varias constituiría un importante peso para ese carro, que no se vería compensado por el valor de venta de este tipo de material.

Las subdivisiones de cada tipo de material reciclable no son constantes, ya que pueden variar en función de los requerimientos de los actores que demandan (o dejan de hacerlo) un determinado tipo de material. Tampoco son universales entre los actores que participan del circuito del reciclaje, debido a que el abanico de distinciones se complejiza a medida que se asciende en la cadena que se especializa en el trabajo con un determinado material.

Los cartoneros que trabajan en el microcentro de la ciudad de Buenos Aires, o en las zonas donde se concentran oficinas de la administración pública, entidades bancarias y comercios, son capaces de identificar diferencias en los tipos de papeles que resultan imperceptibles para los de Lomas de Zamora u otros municipios del conurbano, donde ese tipo de instituciones son más pequeñas y se encuentran mucho más dispersas. Del mismo modo, las industrias y los depósitos que se especializan en el trabajo con un determinado tipo de material son capaces de establecer una serie de divisiones en la calidad de dichos materiales que no se observan en los depósitos más chicos.

Cooperativas

Según los registros del PRU, el 98,1 % de los cartoneros no pertenece a ninguna asociación o cooperativa. No obstante, prevalece en la opinión pública en general y en no pocos funcionarios a cargo de la elaboración de políticas públicas relacionadas con la gestión de los residuos, la creencia de que este tipo de organizaciones son predominantes entre ellos. De hecho, ya la propia Ley 992 en su artículo 5º crea un "Registro Permanente de Cooperativas y Pequeñas y Medianas Empresas relacionadas con la actividad" (que hasta el presente no llegó a implementarse), y una de las primeras versiones del último Pliego de licitaciones para la contratación del servicio de recolección de residuos de la Ciudad de Buenos Aires, sin hacer una mención explícita, no obstante preveía que en un tercio de cada una las seis zonas en que operativamente se dividía la ciudad, la recolección diferenciada la hicieran cartoneros cooperativados. Sin dudas, una importante contribución a la extensión de esta creencia sobre las cooperativas se produce cuando los cartoneros que suelen ser invitados para contar su experiencia en jornadas y eventos, o que son citados cada vez que los medios de comunicación masivos hacen referencia a esta problemática, son justamente el reducido número que las lidera.

Debe reconocerse, sin embargo, que aunque la recolección informal de reciclables es una actividad que se realiza en forma autónoma e independiente por individuos o familias sin adscripción a una organización formal, desde fines de la década de los noventa a la fecha, fueron presentados ante el Instituto Nacional de Asociativismo y Empresa Social (INAES / el organismo público que acredita el reconocimiento oficial a este tipo de organizaciones), más de 30 solicitudes tendientes a obtener la matriculación como "cooperativas" de cartoneros.[16] A pesar de que la mayoría de ellas han sido efectivamente habilitadas o se encuentran aún tramitando el reconocimiento público buscado, es oportuno señalar que ello no implica que en los hechos los distintos grupos hayan empezado a operar en el circuito productivo, ni que los que lo hayan hecho adopten una modalidad de trabajo cooperativo, ni mucho menos que estén conformados por cartoneros.

En la actividad de los cartoneros existen dos prácticas muy extendidas que ya han sido objeto de comentarios anteriores. Por un lado, no se vende el material inmediatamente después de finalizado un recorrido, sino que tiene lugar una instancia de clasificación y acopio posterior, que habitualmente se realiza en la propia vivienda. También puede realizarse en la vía pública, mientras esperan el tren o camión para volver a destino. Por otro, los cartoneros cobran en efectivo en el mismo momento en que venden su mercadería. Basados en estas dos razones, los promotores de las organizaciones cooperativas de cartoneros entienden que, para avanzar en la concreción del proyecto resulta fundamental a) disponer de un galpón y b) contar con capital de trabajo inicial. El galpón permitiría ir acopiando el material de varias compras hasta reunir una cantidad suficiente como para trascender las instancias iniciales de la intermediación poli rubro y llegar a vender directamente a la industria. El capital de trabajo evitaría a los cartoneros el enorme esfuerzo de aplazar el cobro hasta la venta del conjunto, lo cual sería una desventaja enorme de la incipiente cooperativa respecto de cualquier otro depósito.

Si bien más de una quincena de cooperativas de cartoneros tienen una existencia formal desde hace relativamente poco tiempo, la mayoría de ellas se encuentra en una etapa aún de gestación, con la energía puesta en la búsqueda de subsidios o donaciones gubernamentales y/o no gubernamentales que les permitan disponer de los recursos mencionados. Por tal razón, la sola existencia de cooperativas oficialmente reconocidas no debería ser entendida sin más como el indicador de una nueva tendencia organizativa del sector de los cartoneros. La formalidad

16 Verónica Paiva (2004) menciona que entre 1999 y 2000 se formaron las cooperativas El Ceibo (Palermo), Reconquista (Tres de Febrero), El Orejano (San Martín) y Renaser (La Matanza), mientras que entre el 2000 y el 2002 aparecieron Nuevo Rumbo (Lomas de Zamora), Mujeres para la dignidad (Lavallol), Reciclado Sur (Lanús), Villa Malaver y La perla (San Pedro). Todas estas cooperativas encontraron en el Instituto de Fondos Cooperativos un espacio aglutinador que funcionó como organismo asesor de la obtención de las matriculaciones y potencial fuente de financiamiento para los grupos.

que otorga el reconocimiento oficial del INAES no viene inmediatamente de la mano de una puesta en práctica efectiva ni tiene a ésta como antecedente. Por otra parte, no es menos importante que no necesariamente son o han sido cartoneros quienes las integran. De hecho, acreditar ser o haber sido cartonero no es un requisito exigible para integrarse a los emprendimientos, ni para que éstos obtengan el mencionado reconocimiento oficial.

Comentarios finales

Si bien en la coyuntura el fenómeno cartonero presenta modalidades específicas, debe reconocerse que se trata del ejercicio de una actividad que no empezó recientemente y que ha resistido fuertes intentos de la autoridad pública para ser eliminada. En la actualidad viene ganando consenso a escala global una extendida noción medioambientalista que propugna alternativas orientadas primero hacia la minimización o reducción de la generación de residuos, y luego hacia su reutilización y reciclado, tanto por su valor como prácticas en sí mismas, como estrategias para prolongar la vida útil de los rellenos sanitarios. Aunque en menor medida, esta tendencia también descansa en criterios que justifican los beneficios económicos del reciclaje. En este contexto, la visualización colectiva de la presencia de los cartoneros en la actividad que culmina con el reciclaje, presenta una oportunidad para incorporarlos al debate. Sin embargo, aún no está socialmente consensuado en qué términos.

Los tres actores que protagonizan el circuito del reciclaje son cartoneros, depósitos e industrias. Aunque independiente y formalmente autónomos, se encuentran interconectados al punto en que los condicionamientos y transformaciones en alguno de ellos tiene repercusiones en el resto. Cualquier política pública que pretenda introducir modificaciones sustantivas que resulten favorables a la actividad que realizan los cartoneros debe también intervenir con políticas dirigidas al resto de los actores. Lejos de ser un agente pasivo o sobrante, en el circuito del reciclaje los depósitos, como instancia de intermediación, juegan un rol clave. A tal punto esto es así que las industrias buscan generar sus propias empresas de acopio, mientras que los recuperadores y promotores de cooperativas aspiran a trascender este eslabón.

El reciclaje, con independencia de los beneficios que pudieran tener las políticas públicas vinculadas a la protección del medioambiente, es una actividad eminentemente económica. Su existencia se justifica sólo si es posible para las industrias adquirir a menor costo un insumo recuperado de entre los desechos que sea capaz de reemplazar a la materia prima virgen. En sí mismo, en tanto materia prima, el material reciclado no tiene ninguna cualidad superior al material virgen, por eso su precio nunca supera el del material que reemplaza. Descontando el

costo de su procesamiento en el consumo industrial, que a su vez es superior al que demanda este otro tipo de elemento virgen, estaríamos ante un valor que actuaría como "techo" o tope. Por consiguiente, si el material virgen es caro y escaso, se incentivará el reciclado, pero si es barato y abundante, no habrá mayor demanda de los residuos sustitutivos. Esta lógica fijación de precios actúa verticalmente hacia el resto de los actores de la cadena.

Los promotores de las organizaciones cooperativas de cartoneros que, para avanzar en la concreción de su proyecto buscan a) disponer de un galpón y b) contar con capital de trabajo inicial, más allá de su discurso, no suelen incluir en la lógica organizativa del emprendimiento una reivindicación corporativa de la actividad de recolección y clasificación que los cartoneros realizan. Más allá de su reconocimiento formal y de su difusión a través de medios de comunicación masiva, la mayoría de las cooperativas de cartoneros se encuentran en una etapa de gestación, con la energía puesta en la búsqueda de subsidios o donaciones gubernamentales y/o no gubernamentales que les permitan disponer de los recursos mencionados. Por tal razón, la sola existencia de cooperativas oficialmente reconocidas no debería ser entendida como un claro indicador de una nueva tendencia organizativa del sector de los cartoneros. No se conoce la existencia de un solo caso de organización cooperativa integrada mayoritariamente por cartoneros, que acopien el producto de su recolección en forma conjunta y como consecuencia de lo cual obtengan una mejora en las condiciones de comercialización sobre las chances individuales.

La actividad que los cartoneros realizan se halla fuertemente basada en estrategias individuales de recolección y comercialización, que en muchos casos persiguen intereses distintos a los del cooperativismo. Gran cantidad de personas se dedican a la misma en forma intermitente, buscando un refugio, marginados de otras posibilidades laborales. No abundan las experiencias asociativas en sus trayectorias pero hay en cambio un descreimiento generalizado detrás de toda propuesta de mejora. Si desde el gobierno u ONG's se alienta la formación de cooperativas, esto debería hacerse comprendiendo la realidad existente y no queriendo imponer una racionalidad pretendidamente superior a la misma. Muchas veces, a través de esas instituciones se obtienen créditos para cooperativas, y en consecuencia, donde no las hay rápidamente se crean. El resultado es que esas cooperativas sólo existen mientras dura el financiamiento del que viven sus gestores, pero pocas veces (si alguna) logran autosustentarse. Cualquier forma organizativa que busque introducir mejoras en las condiciones en que se ejerce la recolección informal no debería perder de vista cuál es la actividad que se realiza. Los cartoneros no reciclan, no acopian, no compran, *recolectan*. Si hay algo que el heterogéneo mundo de los cartoneros tiene en común es que recolectan materiales reciclables. Finalmente, cualquier política pública que persiga integrar a los recolectores informales en la gestión de los residuos reciclables, debería partir de la base de considerar que se trata de una actividad independiente, y que si "política o

ideológicamente" interesa que se ejerza en forma cooperativa, el esfuerzo debería dirigirse a crear las condiciones para que éstas existan. No sólo suponerlas.

Gobiernos y organismos internacionales de crédito promueven como "solución" al "problema" de la recolección informal, o como paliativo laboral ante la eventual clausura de basurales a cielo abierto, la reconversión laboral de los cartoneros como operarios de futuras plantas de clasificación y reciclaje de residuos que se construirían en el marco de políticas que buscan evitar el entierro indiscriminado de los mismos. Si bien ésta puede ser una alternativa viable en algunos casos, resulta necesario advertir que sólo en ciudades de muy pequeña escala sería una "solución" de reinserción laboral colectiva. En ciudades grandes, donde el número de recolectores supera centenas, este tipo de propuestas no parecen sostenibles, ya que la optimización de la gestión de dichas plantas sería contraria a la demanda masiva de mano de obra.

Personalmente opino que las intervenciones hacia los cartoneros convendrían estar regidas desde una concepción integral de gestión de residuos, que incumba acciones de un proceso que se inicia con su generación y que culmina en su disposición final o eliminación. En este sentido, una impronta de tal concepción basada en el reuso y el reciclaje, debería apuntar a minimizar los residuos que se generan, y a reusar y/o reciclar todos los que puedan reaprovecharse, de modo tal que se disponga para su entierro o eliminación la menor cantidad posible. Dado el incipiente e incluso nulo avance de políticas con esta orientación en los municipios que componen el conurbano bonaerense (tanto como en otras geografías), las acciones a inaugurar para su concreción podrían dirigirse como emprendimientos destinados a la reconversión laboral de los cartoneros. Probablemente entonces sí se apunte a establecer alternativas colectivas.

Referencias citadas

Birkbeck, Chris. 1979. "Garbage, industry, and 'vultures' of Cali (Colombia)". En: R. Bromley y C. Gerry (eds.), *Casual work and Poverty in Third World Cities*. Londres: John Wiley & Sons.

Carlino, Sandra, Jagüer Mariano y Schamber Pablo. 2004. "Informe sobre las encuestas a los depósitos que comercializan reciclables en la CABA". Programa de Recuperadores Urbanos, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Mimeo.

Chuchuy, Claudio (coord.). 2000. *Diccionario del Español de Argentina, Español de España*. Madrid: Gredos.

Cimorra Clemente. 1943. *Dock. El medallón de los tritones*. Buenos Aires: Mundo Atlántico.

Conde, Oscar. 1988. *Diccionario Etimológico del Lunfardo*. Buenos Aires: Perfil Libros.
Espíndola Athos. 2002. *Diccionario del Lunfardo*. Buenos Aires: Planeta.
Gobello, José y Jorge Bossio. 1968. *El atorrante*. Buenos Aires, Del Candil.
Gobello, José. 1999. *Nuevo Diccionario Lunfardo*. Buenos Aires: Corregidor.
Paiva, Verónica. 2004. Las cooperativa de recuperadores y la gestión de residuos sólidos urbanos en el área metropolitana de Buenos Aires. *Revista Theomai Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*.
Prignano, Ángel O. 1998. *Crónica de la basura porteña. Del fogón indígena al cinturón ecológico*. Buenos Aires: Junta de Estudios Históricos de San José de Flores.
Suárez, Danero E. M. 1970. *El atorrante*. Buenos Aires: CEAL.
Teruggi, Mario E. 1998. *Diccionario de voces lunfardas y rioplatenses*. Buenos Aires: Alianza.

8. LOS ACTORES POLÍTICOS EN LA CRISIS PERMANENTE

8. LOS ACTORES POLÍTICOS EN LA CRISIS PERMANENTE

Presentación

Esta sección presenta algunos análisis de actores de la política argentina, sean partidarios, de clase o étnicos. En temáticas usualmente transitadas por historiadores, sociólogos y politólogos, la antropología social argentina retomó los estudios clásicos de la antropología británica y se internó en el análisis de los procesos políticos, los actores colectivos, las formas de organizaciones social y de movilización, los liderazgos, las concepciones sobre la política y el Estado, y los modos de relacionarse con agentes estatales. La novedad que generó desde los años noventa señaló un rumbo que seguirían los colegas más jóvenes. Incluso hasta ocupar cargos públicos en mérito de sus trayectorias académicas. Esta sección puede complementarse con las secciones 3, 5, 6, 8 y 11.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Traición – Lealtad – Peronismo –Movimiento piquetero – Crisis – Clase media – Liderazgo indígena – Política indígena – Entre Ríos – Salta – Misiones – Gran Buenos Aires

Otras lecturas recomendadas

Balbi, Fernando A. *De leales, desleales y traidores.* Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Colabella, Laura 2011. *Los negros del Congreso. Nombre, filiación y honor en el reclutamiento a la burocracia del Estado Argentino.* Buenos Aires: CAS-Editorial Antropofagia.

Fasano, Patricia 2006. *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza.* Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Fernández Álvarez, María Inés 2017. *La política afectada. Experiencia, trabajo y vida cotidiana en Brukman recuperada.* Rosario: Prohistoria.

Frederic, Sabina 2004. *Buenos vecinos, malos políticos Moralidad y política en el Gran Buenos Aires.* Buenos Aires: Prometeo

Frederic, Sabina y Germán Soprano (comps.) 2005. *Cultura y política en las etnografías de la Argentina.* Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Gaztañaga, Julieta. 2010. *El trabajo político y sus obras: una etnografía de tres procesos políticos en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
Grillo, Oscar J. 2013. *Aproximación etnográfica al activismo mapuche. A partir de Internet y tres viajes de trabajo de campo*. La Plata: Ediciones al Margen.
Masson, Laura 2007. *Feminismos en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
Miranda Pérez, J.M. 2018. *Junto, tupido y abundante: economías feriantes y (contra)organización política*. Buenos Aires: Antropofagia.
Quirós, Julieta 2011. *El por qué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Buenos Aires: CAS-Editorial Antropofagia.
Zenobi, Diego. 2014. *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto… y después conversamos: etnografía de una traición[1]

Mauricio F. Boivin[2]
Ana Rosato[3] y Fernando A. Balbi[4]

1 Publicaciones originales en castellano y portugués: Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Fernando Balbi 2003. "Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto … y después conversamos: etnografía de una traición". Ana Rosato y Fernando Balbi (eds.) *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios en Antropología Social*. pp. 121-152. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, (original, 1998, *Mana* 4, "'Quando o inimigo te abraça com entusiasmo'...). Agradecemos a los compiladores Ana Rosato y Fernando Balbi, su autorización a republicar este artículo.
Conocido en el medio antropológico argentino como "Frasquito de anchoas", este articulo representa una de las primeras y exitosísimas aproximaciones antropológicas al fenómeno del peronismo y, lamentablemente, una de las todavía escasas investigaciones acerca de la política partidaria argentina (peronismo, radicalismo, socialismo, desarrollismo, etc.). El disparador de este artículo fue la presencia de dos de los autores, Ana Rosato y Mauricio Boivin, en la escena donde se pronunció públicamente la acusación de traición. Boivin evocó entonces un texto en que Maurice Godelier analizaba las "traiciones perdonables e imperdonables" entre los Baruya de las Tierras Altas de Nueva Guinea. El texto fue redactado durante los primeros meses de 1997, cuando este grupo de investigación llevaba más de diez años trabajando en la zona, predominantemente en el campo de la antropología económica con pescadores artesanales de la provincia de Entre Ríos (Calando la vida, 2008). Este artículo fue instrumental para redirigir la atención del equipo hacia el análisis de la política local, giro que daría lugar a nuevas investigaciones, a la enseñanza de la antropología política (Boivin y Balbi), a la investigación sobre el liderazgo en el peronismo (Rosato) y la relación entre traición, lealtad y deslealtad en la praxis política de los peronistas, tesis doctoral de F. Balbi en el Museu Nacional de Antropología (UFRJ, Brasil; ver Lecturas recomendadas). "Frasquito de anchoas" supuso una aproximación al enfoque de la 'antropología de la política' desarrollado en Brasil por el Núcleo de Antropologia da Política (Programa de Apoio a Núcleos de Excelência, Ministério da Ciência e Tecnologia) bajo la dirección de Moacir Palmeira y del cual formó parte destacada la antropóloga cordobesa radicada en ese país Beatriz Alasia de Heredia (ver Anexo I). La trayectoria académica de los autores y la articulación con la antropología carioca, alentada por Boivin desde la Secretaría Académica de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) representa un eje fundamental para comprender la construcción de la nueva antropología social argentina. Desde mediados de los ochenta, numerosos jóvenes egresados de diversas universidades argentinas aprovecharon generosos programas de becas brasileños para ampliar creativamente las temáticas antropológicas locales y las interlocuciones latinoamericanas en la disciplina. Complementar con perspectivas afines o relacionadas con estas líneas en secciones 6 (J. Quirós), 7 (A. Isla) y 9 (V. Vecchioli, A. Guglielmucci, S. Frederic)

2 Universidad de Buenos Aires

3 Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Entre Ríos

4 Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Ciencias Antropológicas. Sección Antropología Social. CONICET. Buenos Aires, Argentina.

Introducción

> Nuestra ira tiene una cualidad especial que nace del sentimiento de traición.
>
> Ward Goodenough

Los preparativos para el festejo habían culminado hacía rato cuando llegó la noticia de la derrota. Habían cerrado al tránsito la calle donde se encuentra la sede del Partido y montado un tablado donde se desarrollaría el "*baile de la victoria*". Habían calculado generosamente la cerveza y el vino necesarios. La gente, unas trescientas personas, había llegado al lugar y desatado un clima festivo, con bombos y batucadas, dando buena cuenta de las bebidas. La victoria era segura, al punto que el Partido no había organizado un operativo informático para sistematizar la información que traían los fiscales: en palabras de un *militante*[5], "estábamos tan seguros de que ganábamos que ni la computadora prendimos".

A las veinte horas, sin embargo, se conocen los resultados provisorios finales: el Partido había perdido la Intendencia por un puñado de votos. Rápidamente, la alegría se torna estupor y desolación. Hombres y mujeres lloran por igual, mientras unos pocos tratan de consolar al resto resaltando que el Partido ha ganado a nivel nacional, provincial y departamental. Pero se ha perdido la Intendencia, se ha perdido el pueblo, y el sentimiento dominante no puede sino ser de derrota.

Una hora más tarde, el derrotado candidato a intendente acude a saludar a su vencedor. A su regreso a la sede partidaria, se dirige brevemente a sus partidarios, dando paso al discurso del líder del Partido. El líder resalta las virtudes del candidato, promete un regreso triunfal a la Intendencia para cuatro años más adelante y explica la derrota con una simple frase: "*Compañeros, todos sabemos quienes son los traidores*".

En efecto, todos saben. Y no tardan demasiado en encontrarlos entre el gentío. Un hombre que se encuentra en el interior del local leyendo los resultados es encarado por varios *militantes* que, al grito de "*traidor*", comienzan a forcejear con él. Uno de ellos le pega, al decir de un testigo, un "*sopapón en pleno rostro*". El hombre trastabilla, se reincorpora, retrocede hacia el patio y, siempre encarado por la gente que le grita insultos, alcanza los fondos del terreno y logra escapar saltando a otra casa. Ajeno a lo que sucede, el líder continúa con

5 Se denomina militantes a los activistas de un partido político. Los militantes desarrollan todas las actividades proselitistas de un partido político: reparten volantes, pintan y pegan carteles, atienden mesas de información para los ciudadanos, organizan los actos partidarios, etc.).

su discurso mientras la gente comienza a entonar la marcha partidaria y grita: "*¡Traición! ¡Traición!*".

Dentro del local, otro hombre es agredido. Trata de salir por la puerta principal pero, a medida que avanza, hombres y mujeres le pegan piñas y patadas, siempre gritándole "*traidor*". Finalmente, llega a la puerta. El presidente del Partido, advirtiendo lo que ocurre, se acerca y se interpone entre él y los furiosos, pidiendo calma a los gritos. Cubriéndole las espaldas, lo lleva por la vereda hasta la casa de la esquina. La gente los sigue gritando y alguno que otro consigue pegarle. Sin embargo, logran llegar y el Presidente lo refugia en la casa, frente a la cual se agolpa la multitud, siempre gritándole: "*¡Traidor! ¡Traidor!*". Al rato, llega la policía y retira al hombre resguardado en una ambulancia. Luego de su fuga, los dirigentes logran tranquilizar a la gente y organizan una calmada desconcentración.

¿Quiénes son estos *traidores* y en qué ha consistido su *traición*? Se trata del jefe de una de las líneas internas del Partido y de su secretario de prensa. La *traición*: según sus acusadores, han entregado "*sus votos*", los votos de sus seguidores, al candidato del partido vencedor. Pero, ¿lo hicieron realmente?; y, si lo hicieron, ¿por qué razones? Y, sobre todo, ¿por qué fueron acusados de *traición*?, esto es, ¿qué significa *traición* y por qué fue éste el calificativo que recibieron las acciones que se les imputaban? Para responder a estas preguntas será preciso, ante todo, conocer los antecedentes inmediatos del incidente en cuestión.

Los traidores

Hijo. *¿Ha sido mi padre un traidor, madre?*

Señora Macduff. *Sí, lo ha sido.*

Hijo. *¿Qué es traidor?.*

Señora Macduff. *Pues uno que jura y miente.*

Hijo. *¿Y son traidores todos los que hacen eso?.*

Señora Macduff. *Todo el que hace eso es traidor y debe ser ahorcado.*

Hijo. *¿Y deben ser ahorcados todos los que juran y mienten?.*

Señora Macduff. *Todos.*

Hijo. *¿Quién tiene que ahorcarlos?.*

Señora Macduff. *Pues los hombres honrados.*

> Hijo. *Entonces los que mienten y juran son tontos, porque hay bastantes que mienten y juran como para vencer a los hombres honrados y ahorcarlo*. William Shakespeare (*Macbeth*, Acto cuarto, escena II)

Los acontecimientos que hemos narrado ocurrieron en una pequeña ciudad del litoral.[6] Del orden de los 20.000 habitantes, es un centro comercial y de servicios orientado a los establecimientos agrícolas y ganaderos de la zona. Tradicional bastión de la Unión Cívica Radical,[7] vio triunfante al Partido Justicialista[8] en las elecciones de 1987. El candidato entonces vencedor, Julio Cesar Solari, era miembro de un pequeño grupo que había conseguido desplazar en 1983 al antiguo caudillo que comandaba el Partido desde la década anterior. Julio había sido elegido como diputado en 1983, único éxito peronista de aquel año; en 1987, en cambio, y más tarde en 1991, el peronismo obtuvo un éxito total: intendente, diputado provincial, senador provincial, mayoría en el Consejo Deliberante.

Durante este período, Julio se constituyó en líder del Partido a nivel local. Fue diputado, intendente, otra vez diputado y, por último, candidato a senador en la elección del 14 de mayo de 1995, en la cual resultó vencedor. A despecho de los diferentes cargos que ocupó, siempre mantuvo la capacidad de distribuir entre sus allegados cargos públicos departamentales, municipales y provinciales, así como cargos partidarios. Entre tanto, el grupo que había forjado la victoria inicial se desmembraba bajo las nuevas presiones que emanaban de la lucha por el poder entre sus integrantes, particularmente entre Julio y el diputado provincial electo en 1987. Mientras se producía esta división interna, Julio comenzaba a rodearse de nuevos seguidores, entre quienes se contaba Ramón, "el Moncho", Córdoba, el primero de nuestros *traidores*.

El Moncho llegó a la ciudad en abril de 1988 para hacerse cargo de la Dirección Municipal de Pesca. En las elecciones de 1987, Julio había arrastrado muchos votos en el barrio donde habita la mayor parte de los pescadores de la ciudad, en gran medida gracias a que había podido incorporar a su campaña a un prestigioso

---

6 Debido a la naturaleza de los acontecimientos que se examinan en el presente artículo, nos reservamos el nombre de la ciudad en que se desarrollaron y las identidades de las personas involucradas en ellos. Todos los nombres que empleamos son imaginarios, con la única excepción de los de figuras políticas del orden nacional.

7 La Unión Cívica Radical (UCR) –habitualmente conocida como el "radicalismo"– era, hasta las elecciones de 1995, el principal partido de oposición a nivel nacional. También era y sigue siendo la mayor fuerza de oposición a nivel provincial.

8 El Partido Justicialista (PJ), comúnmente llamado "Peronista" -por su fundador y líder histórico, Juan Domingo Perón- detenta el gobierno nacional desde 1989, cuando Carlos Saul Menem derrotó a Eduardo Angeloz, el candidato radical a la sucesión del presidente Alfonsín. En 1995, después de una controvertida reforma constitucional que lo habilitó a postularse para un nuevo período de gobierno –pactada, precisamente, con Alfonsín–, obtendría su reelección

pescador comprometiéndose a crear una dirección de pesca a nivel municipal y ponerla en sus manos. La promesa de tener un organismo de control de la actividad en manos de un pescador respetado atrajo muchos votos. Sin embargo, unos meses más tarde, Julio nombró al Moncho, un desconocido para los pescadores de la localidad.

La relación entre ambos hombres era personal tanto como política. El Moncho había sido el chofer de Julio cuando éste era diputado provincial, y Julio necesitaba en ese entonces rodearse de gente en quien pudiera confiar. Este no era, ciertamente, el caso del hombre a quien Julio había recurrido para obtener los votos de los pescadores, por lo que parecía lógico nombrar para la estratégica nueva Dirección –que constituía una instancia propicia para la organización social y política de esos trabajadores– al Moncho, especialmente teniendo en cuenta que él había sido pescador y asociado de una cooperativa de pescadores que había funcionado tiempo antes en otra ciudad.

Pero el verdadero papel del Moncho iba mucho más allá del manejo del control municipal de la actividad pesquera. De hecho, él era, ante todo, un hombre de confianza de Julio, el hombre en cuyas manos él depositó la gallina de los huevos políticos de oro: el *corralón* municipal. Esta es la dependencia municipal encargada del mantenimiento y la limpieza de la ciudad, para lo cual distribuye las horas extras y maneja un gran número de personal *contratado* (es decir, temporal). Es, pues, un ámbito estratégico para obtener y manejar los recursos cuyo reparto es una clave del trabajo de un *puntero*[9]: ladrillos, chapas, colchones, etc. Como *encargado* del corralón y director de pesca, el Moncho controlaba un potencial de recursos que era el sueño de cualquier *puntero* local.

Puntero en ciernes, el Moncho desplegó una actividad febril que le permitió consolidar su posición rápidamente. Desde el corralón repartió favores (materiales de construcción y muebles para una familia que había perdido su casa, por ejemplo), y desde la Dirección desarrolló una serie de proyectos -nunca concretados- referidos a todas las actividades relacionadas con la zona del puerto (pesca, turismo, transporte fluvial de pasajeros, etc.). Además, los empleados *contratados* de la Dirección fueron pasados a la planta permanente de la Municipalidad. Al cabo de un año, de hecho, no había prácticamente actividad política alguna de la Municipalidad en la que el Moncho no estuviera involucrado. Durante los años que siguieron, y hasta las elecciones internas del Partido en 1994, el Moncho

9 Un puntero es un militante que controla un cierto números de votos que se presume cautivos. A través del proselitismo y rindiendo servicios a la gente de su área de influencia, establece su control sobre un conjunto de votantes, poniéndolos a disposición de su partido y, dentro de este, de su sector interno. El nombre puntero deriva de la capacidad que se les atribuye de contar ("puntear") los votos de un determinado segmento de la población.

siguió desarrollando una intensa actividad política, siempre integrando el círculo de los colaboradores más estrechos de Julio.

Nuestro segundo *traidor*, Esteban Carbonari, es un médico pediatra que comenzó a actuar en la política local hacia 1987. Nacido en la ciudad, había regresado a ella -tras una ausencia de cinco años- como responsable local de un plan provincial de atención primaria de la salud. Para nada casual, su acceso al cargo revelaba sus contactos con el que por entonces era ministro de gobierno, educación y justicia de la provincia y que luego sería, entre 1991 y 1995, vicegobernador. Apenas llegado a la ciudad comienza su trabajo político, el que desemboca en la fundación de una agrupación local ligada a la línea provincial del ministro, con la cual debuta en las *internas* previas a las elecciones de diputados provinciales de 1989. Siempre como precandidato a intendente, el Doctor compite en las elecciones internas del Partido en 1991 y 1995, siendo derrotado en ambas ocasiones por la línea de Julio. Durante todo ese tiempo, su condición de pediatra del único hospital público de la ciudad había de ser la base de su accionar político, su vínculo directo con el segmento más humilde de la población. Las *internas* partidarias previas a las elecciones generales de 1995 habrían de unirlo con el Moncho.

La traición

> Voy a tener que enseñarle algunas cosas, Lauri. Por ejemplo que los buenos revolucionarios podemos empezar vestidos en Cacharel, porque siempre terminamos chapoteando en el barro, mordidos por la carroña, conduciendo una columna de andrajosos que buscan justicia. Estoy harto de burócratas que hicieron el camino inverso. A eso, ve, yo le llamo traición.
>
> Osvaldo Soriano (A sus plantas rendido un león)

¿Cómo llega el Moncho, un hombre de confianza de Julio, a alinearse con su rival? Quizás la mejor manera de comprenderlo sea preguntarse por las aspiraciones del Moncho y por las posibilidades que tenía de satisfacerlas a través de su relación con Julio.

El Moncho se había convertido en un activo *puntero político* de la línea interna de Julio, trabajando sin descanso allí donde lo enviara. Luego de dejar el corralón para poder dedicarse tiempo completo a la Dirección de Pesca, había tenido que abandonarla como resultado de la *interna* entre su jefe y el diputado provincial que le disputaba el control del Partido a nivel local. La Dirección –merced, precisamente, al trabajo del Moncho– se había transformado en un espacio político

importante que el diputado trató primero de captar y, más tarde, de destruir. Luego de una lluvia de acusaciones de corrupción promovida por él en contra de la gente de Julio, éste realizó una serie de cambios en su equipo de gobierno, uno de los cuales fue la salida del Moncho de la Dirección. Sin embargo, éste siguió junto a Julio hasta que la definitiva derrota del diputado en la lucha por el control del peronismo local le despejó el camino para regresar al cargo.

La Dirección no era, sin embargo, el techo de las aspiraciones del Moncho. Pero ¿a qué más podía aspirar? Carecía de formación profesional alguna, lo cual hacía poco probable que alguna vez pudiera acceder a un cargo de relevancia en el poder ejecutivo provincial. El Moncho era bien consciente de ello y, en consecuencia, se propuso acceder a un cargo electivo.

El cargo que en principio le interesaba era el de senador provincial. Ya en 1992 había comenzado a manifestar sus aspiraciones y a operar en ese sentido. Pero, al desatarse la interna con vistas a las elecciones de mayo de 1995, se vio frustrado en su ambición, ya que Julio reservaba la senaduría para sí.

Por otra parte, los cargos electivos a que puede aspirar un político de la ciudad no son muchos. Además del intendente, existen doce concejales (de los que es improbable que un partido tenga más de seis o siete), un senador provincial y, con suerte, un diputado provincial (los diputados son votados considerando a la provincia como un único distrito, y es muy difícil que un departamento coloque más de un candidato en una posición expectante en cada lista). En suma, un cálculo generoso arroja un total de diez cargos, lo que significa que el reparto de las candidaturas es un asunto delicado. Así, Julio disponía de muy pocas posiciones para conformar a adherentes y aliados.

Después de algunas vacilaciones, Julio decidió ofrecer la precandidatura a intendente a Venancio Simoni, un joven dirigente que había sido su secretario de gobierno y que en ese entonces se desempeñaba como funcionario en una dirección del gobierno provincial. Entre tanto, apoyó para precandidato a diputado provincial a otro de sus allegados que era en ese momento el intendente. Las precandidaturas a concejales, por último, fueron a dar a manos de otros hombres del círculo de Julio y del de Simoni. Estas candidaturas, en general, se reservaron para *punteros* barriales destacados. La pregunta es ¿por qué el Moncho no recibió nada en este reparto?

Las razones para ello parecen haber sido tres. En primer lugar, Julio pensaba que el Moncho no estaba capacitado para acceder a posiciones más elevadas. Lo consideraba como un buen *puntero* –posición cuyas bases él le había concedido y en la que le había permitido crecer– y un cuadro útil para servicios puntuales, tales como el de hacer de fuerza de choque en la legislatura en ocasión de la

votación de una ley conflictiva. Pero no lo creía capacitado para tareas de más responsabilidad, para cargos de mayor nivel. Huelga decir que el Moncho no pensaba lo mismo: él se consideraba capacitado para asumir la senaduría y se sentía utilizado por Julio en ocasiones como aquélla en que lo había enviado a hacer de factor de presión en la legislatura.

En segundo término, si bien el Moncho era un *puntero*, carecía en verdad de una base barrial. Su área de acción era la zona del puerto, densa en actividades pero casi deshabitada. Esto imponía límites relativamente estrechos a la cantidad de personas sobre cuyos votos el Moncho podía tratar de incidir. Es más, su trabajo político estaba dirigido hacia personas que, dado que vivían mayoritariamente en otras partes de la ciudad, eran alcanzadas también por otros *punteros*. Su trabajo era, pues, redundante, o al menos podía ser acusado de ello.

Finalmente, al Moncho le faltaba raigambre local. Desde el punto de vista del resto de la militancia era un *parvenue*, un recién llegado, si no a la política, al menos a la política local. Siete años de militancia en la ciudad no eran suficientes: el Moncho no se encontraba inserto en el entramado de relaciones de parentesco que informa la política a nivel barrial. Los *punteros* barriales, en su mayor parte, han nacido y se han criado, si no en el barrio donde operan, al menos en la ciudad, y se encuentran emparentados entre sí y, a veces, con sus jefes políticos. Así, cierto *puntero* que alguna vez fue concejal es padre de uno de los actuales concejales y suegro de Venancio Simoni. En otro barrio, el pescador a quien Julio había prometido la Dirección de Pesca y sus hermanos conforman un grupo de *punteros* que compite en tal papel con otra familia. Los ejemplos de esta clase se multiplican.

Todo parece indicar que su candidatura no era digestible para los *compañeros*.[10] En definitiva, el Moncho no sólo aspiraba al cargo electivo equivocado, sino que estaba equivocado al pretender aspirar a un cargo electivo. De allí su *traición*, lo que nos lleva de regreso al Doctor.

Las elecciones internas del Partido previas a las elecciones generales de 1995 se realizaron el día 5 de marzo. Aparte de la de Julio –cuya conformación final ya hemos visto– otras dos listas compitieron por el acceso a las candidaturas partidarias: la que encabezaba el Doctor y otra que presentaba como precandidato a intendente al "Tony" Nardone, un veterano político (ya en 1973 había sido concejal) que por ese entonces era senador provincial. El Moncho no figuraba en ninguna de las dos listas, pero trabajaba como vocero de prensa del Doctor y aseguraba que si su lista ganaba él sería secretario del Partido a nivel departamental. Sus pretensiones, evidentemente, se habían vuelto más modestas.

---

10 Compañero es el apelativo con que los peronistas se dirigen unos a otros. Los radicales, por su parte, utilizan el término correligionario

De Julio al Doctor, de senador a secretario del Partido, el camino del Moncho había sido largo y complejo. Su ruptura con Julio puede ser rastreada hasta los primeros meses de 1994, cuando había impulsado el nombre del entonces presidente del Partido a nivel local como precandidato a intendente. Hombre de extrema confianza de Julio, el presidente del Partido había integrado junto con él aquel grupo que lograra los primeros éxitos para el justicialismo en 1983 y 1987, y había sido secretario de gobierno y de acción social durante su período al frente de la Intendencia. Era, para muchos, el candidato natural para la Intendencia. De cara a las internas de 1995, Julio pensó, en un principio, proponerlo para ese cargo. El Moncho –entre otros *militante*s– apoyó esa nominación con entusiasmo porque, según decía, Julio le había ordenado que la promoviera. Pero más tarde Julio cambió de idea y propuso la precandidatura de Simoni, dejando mal parado al Moncho. No nos es posible saber a ciencia cierta si es verdad que éste había actuado bajo órdenes de Julio –algo bastante probable– o si, simplemente, había operado por su cuenta; lo cierto es que Julio desactivó los intentos hechos por el Moncho y un grupo de *militante*s a él allegados, quienes trataron de promover la candidatura del presidente del Partido organizando a la juventud del Partido para respaldarlo y fundado una agrupación.

Aunque se mostraba muy resentido porque pensaba que había sido utilizado para una maniobra política, y a pesar también de haber perdido la Dirección de Pesca (nuevas acusaciones de corrupción mediante), el Moncho permaneció junto a Julio hasta diciembre de 1994. La fecha de su alejamiento no fue casual: en ese mes se supo que Julio no sería –como se especulaba hasta entonces– precandidato a vicegobernador por la línea que apoyaba a nivel provincial. Ello hubiera significado un incremento de las posibilidades para nuestro hombre. Para empezar, Julio hubiese dejado libre la candidatura a senador, y el Moncho hubiera podido dar batalla por ella. Además, de concretarse, la precandidatura de Julio a vicegobernador hubiera significado la posibilidad de que otros hombres de su entorno accedieran a cargos de importancia en la administración provincial, dejando vacantes en algunas posiciones (electivas o no) a nivel municipal, a las que el Moncho podría haber aspirado.

El Moncho se dirigió entonces hacia el Tony Nardone, con quien trató de negociar una candidatura a concejal. En un principio, Nardone parecía dispuesto a otorgársela, pero las protestas de sus *militantes* lo impidieron: por más votos que pareciera capaz de atraer, el Moncho no dejaba de ser un recién llegado. Un intento posterior de colocar en la misma candidatura a una *militante* de su grupo falló por las mismas razones. Nuestro hombre pasó entonces a negociar con el Doctor, con quién –nueva rebaja de sus pretensiones mediante– finalmente tuvo éxito. De aspirante a senador por la línea mayoritaria había pasado a aspirante a secretario del Partido por una línea de la oposición. Sin embargo, podía considerarse afortunado: su relación con Julio, que antes había sido un punto a

su favor, no era ahora sino un estigma, y su trabajo previo como *militante* nada significaba fuera de la línea de Julio.

Las elecciones internas se realizaron a comienzos de marzo de 1995. El triunfo fue para la lista de Julio, bien que por un margen mucho más estrecho que los que había disfrutado en internas anteriores. Segunda fue la lista del Doctor y tercera, lejos, la de Nardone. Sobre un total apenas superior a los 5500 votos, las diferencias fueron de 287 para intendente, 405 para senador y 635 para diputado.

La estrechez de estos márgenes permitió a la gente del Doctor autoproclamarse –en palabras de un *militante*– "*ganadores morales*" de la compulsa. Si las dos listas minoritarias se hubieran unido –razonaban tanto ellos como los medios de comunicación locales– hubiesen ganado cómodamente: para intendente, por ejemplo, la lista de Julio había obtenido un 42.8 % contra un 57.2 % sumado por la oposición. Otro ingenioso cálculo –de un *militante* de la lista de Julio– concluía que el Doctor y los suyos no habían perdido "por 200 votos sino por 100 personas" que no hubieran votado a la lista ganadora y lo hubiesen hecho por ellos.

En esta sensación de victoria moral debemos, tal vez, buscar los gérmenes de la *traición*. De hecho, apenas pasada la *interna* comienzan, ominosos, los indicios de que algo fuera de lo común iba a suceder en las elecciones generales. Tony Nardone inicia contactos con el Doctor con vistas a sumar fuerzas para negociar con Julio su integración a la lista del Partido para las elecciones (la carta orgánica del justicialismo provincial no prevé mecanismo automático alguno de distribución de las candidaturas entre la mayoría y la primera minoría de acuerdo con los resultados de las *internas*). Al mismo tiempo, sin embargo, se perfila la posibilidad de que el Doctor abandone el justicialismo: corre el rumor de que –apenas cuatro días después de su *victoria moral*– el Doctor ha viajado a Buenos Aires a entrevistarse con José Octavio "Pilo" Bordón, el líder del partido PAIS, una de los dos socios mayoritarios de la segunda fuerza de oposición a nivel nacional, el FREPASO[11]. Al día siguiente, los principales dirigentes de la agrupación del Doctor se reúnen para evaluar la estrategia a seguir. Las opciones –según un diario local– son unirse al FREPASO a nivel provincial y nacional, aportando el grueso de

11 El FREPASO es una alianza que en las elecciones nacionales de 1995 se ubicaría como primera fuerza de oposición, desplazando a la UCR. Se trata de una fuerza autocalificada como de centro-izquierda, e integrada por diversas escisiones del peronismo y por varios partidos socialistas, entre otras fuerzas. El partido PAIS es una de las dos fuerzas principales del FREPASO. Lo encabeza José Octavio "Pilo" Bordón, ex gobernador de la provincia de Mendoza por el PJ. En las elecciones de 1995, Bordón sería candidato a presidente por el FREPASO, luego de derrotar sorpresivamente en elecciones internas abiertas –en las que se habilita para votar a todo el padrón electoral nacional, a diferencia de las internas cerradas, donde sólo votan los afiliados del partido– al otro principal referente de la alianza, el también ex-justicialista Carlos "Chacho" Alvarez. La afinidad del protagonista de nuestra historia, el Doctor, con Bordón, se relaciona con el origen peronista de éste

las candidaturas a nivel local, o formar una agrupación independiente, *"de corte vecinalista"*. Esta febril actividad negociadora respondía a una razón concreta: las elecciones generales habrían de desarrollarse apenas sesenta días después de las *internas* –un plazo de por sí inquietante para la gente de Julio, entre quienes se escuchaban frecuentemente quejas porque el cronograma electoral dejaba "poco tiempo para sanar las heridas de la interna"–.

Las negociaciones con Nardone se prologan, lo mismo que la actitud vacilante de nuestro hombre. Doce días han pasado desde las *internas* cuando, en una noche agitada, se reúnen primero los dirigentes y luego toda la militancia del sector. Aunque en esas reuniones se descarta la idea de formar una nueva agrupación *vecinalista* –porque no hay suficiente tiempo para hacerlo–, la idea de *ir por fuera del Partido* –alianza con el PAIS mediante– sigue predominando.

Finalmente, Nardone se aleja del Doctor. Más adelante, éste afirmaría –en una entrevista concedida a un semanario local– que *"seguramente entre Solari y Nardone debe haber habido un arreglo"*, si bien ni éste ni ninguno de los allegados del segundo se sumaron a la lista del Partido para las elecciones y, como veremos, las sospechas de *traición* también habían de alcanzar al Tony y a su candidato a senador, Jorge "Tato" Ortega. Por su parte, dirigentes locales del FREPASO declaraban públicamente que no aceptarían la incorporación de la agrupación del Doctor, acusándolo de oportunismo político.

Diecisiete días después de las *internas* una nueva asamblea, con la presencia de más de 400 personas, decidió que la agrupación se tomara tres días más para –en palabras de un diario local– *"agotar las instancias con el actual oficialismo para evitar una división*", o –en otras palabras– negociar con Julio la conformación de la lista. Hacía varios días, sin embargo, que la prensa consignaba rumores de que el Doctor negociaba con Julio. Se decía que colocaría a uno de los suyos en una posición expectante en la lista de concejales, para lo cual Julio generaría una vacante desplazando a su *puntero* en el barrio de los pescadores, tradicional bastión que el Doctor les había arrebatado en la *interna*.

Al día siguiente, en una estancia cercana a la ciudad, se produce un encuentro entre ambos dirigentes. Interviene –se dice que como mediador– el vicegobernador en ejercicio, mentor político del Doctor. Confirmando los rumores, el *puntero* de Julio en el barrio de los pescadores es reemplazado en la lista de candidatos a concejales por Nilda Avente, una *militante* del sector opositor. Una semana más tarde, en la entrevista ya mencionada, nuestro hombre daba sus explicaciones:

> Cuando el vicegobernador vino ya estaba todo decidido, porque cuando planteamos esta salida por fuera del justicialismo... con un partido vecinal y ... [el candidato del justicialismo] como candidato a

> gobernador y fuimos a Buenos Aires, nos encontramos con que las estructuras legales condicionaban a que fuéramos juntos en una boleta sábana provincial y nacional con gente que no tiene nada que ver con el justicialismo. El vicegobernador viene a mediar en un encuentro con Solari, donde acercamos posiciones y luego surge una reunión donde se llega a un acuerdo por el séptimo lugar entre los concejales... En cuanto a mí no se plantea ningún cargo, pero sí, todavía estamos charlando de las posiciones en las tres estructuras: la Municipal, la provincial y la estructura central de gobierno".

Es en este momento cuando podemos decir que los indicios de que iba a ocurrir algo poco común se transforman en presagios de *traición*. Porque, a pesar del acuerdo alcanzado por los dos dirigentes, se suceden sin cesar los rumores de que los *militantes* del Doctor estaban *"charlando a la gente"* para que *"cortaran boleta"*, votando a Nardo Liporacce, el candidato a intendente por el radicalismo.[12]

Así, a un mes de las elecciones, los radicales organizan un acto en un barrio de la ciudad, al que asisten –según un diario local– muchos justicialistas *"de base, militantes activos"*. Si bien el diario pertenece a una dirigente de la UCR y expresa los intereses de ese partido, podemos confiar en la veracidad de la noticia puesto que uno de los oradores del acto es Pablo Dieguez, *puntero* local de la agrupación del Doctor. También hace acto de presencia la presidente del Sindicato de Amas de Casa, dirigente justicialista del sector del Tony Nardone, liderando a un grupo de representantes de su asociación gremial.

El mismo diario publica, a once días de las elecciones, una supuesta *"carta de lectores anónima"* –casi seguramente escrita por su editorialista– según la cual, luego de las elecciones generales serían expulsados del justicialismo

> algunos afiliados que abiertamente han participado en otros grupos políticos, denostando públicamente por todos los medios radiales y/o televisivos a los candidatos surgidos de las internas... Igual suerte correrían algunos afiliados que en la propaganda callejera se han convertido en críticos despiadados de la conducción... [De ser cierto, sería] un hecho inédito en las filas oficialistas locales... La razón que se esgrimiría para tal [sic] drástica medida sería la de grave conducta [sic] partidaria.

---

12 Para las elecciones se emplean las llamadas boletas "sábana": una única boleta por cada fuerza electoral que contiene en diferentes secciones las candidaturas para todos los cargos en disputa en los niveles nacional, provincial y local. El elector puede cortar boleta, esto es, remover las secciones que desee, a fin de votar a otros candidatos o de abstenerse en una u otra categoría. No se permite, en cambio, tachar o enmendar las boletas

A medida que se aproxima el día de los comicios, se multiplican las declaraciones públicas de *militantes* barriales del sector del Doctor que, como antes lo hiciera Dieguez, manifiestan que no van a votar a Venancio Simoni para intendente aduciendo, en general, críticas respecto de las capacidades personales del candidato. El andar del justicialismo, sin embargo, parece firme: la "*caravana de la victoria*", realizada a nueve días de las elecciones, reúne alrededor de 120 vehículos que acompañan a los candidatos en su recorrida por los barrios de la ciudad; y, a despecho de la persistente llovizna, una multitud saluda su paso.

Entre tanto, el Partido monta el habitual operativo para el día electoral. Se designa a algunos *militantes* como fiscales y se asigna a otros la tarea de *"llevar la gente a votar"*, es decir, de llevar hasta los lugares de votación a ancianos e inválidos, y a todos aquellos simpatizantes que vivieran lejos de ellos. Para ello se convoca a *militantes*, afiliados y simpatizantes para que presten sus autos y se alquila especialmente cierta cantidad de transportes públicos (taxis, remises y colectivos). Por último, se organiza la distribución de alimentos para los fiscales, y el ensobrado y distribución de las boletas.

Este operativo, montado varios días antes, no podía prever la torrencial lluvia que se desató durante la noche anterior al comicio. Perfectamente natural, esta incidencia apareció ante los *militantes* cargada de significación. Para empezar, la tormenta –que venía precedida de una prolongada sequía– hizo necesario obtener a último momento vehículos capaces de *"sacar"* a la gente que vive en el campo o en las calles de tierra que hay en la ciudad (esto es, camionetas, tractores y carros). Aunque los organizadores pudieron subsanar el inconveniente a tiempo, algunos *militantes* –quizás transfiriendo a la naturaleza el temor originado por la incertidumbre política de los últimos meses– lo consideraron como un signo adelantado de derrota porque, decían con fatalismo, los radicales *"tienen más camionetas"*. Por si esto fuera poco, cuando el presidente del Partido visita una zona inundable de la ciudad para colaborar en la asistencia a las familias evacuadas por causa de las lluvias, un afiliado le comenta que ese mismo día el presidente de la *comisión vecinal*, un *compañero*, se había acercado a *charlarle* para que *cortara boleta* en perjuicio del candidato a intendente.

Con tan funestos presagios, llega al fin el día de las elecciones. Mientras se desarrolla el operativo electoral y se organiza el por entonces llamado *baile de la victoria*, surge el último y más ominoso de todos los presagios: se corre la voz de que se han hallado boletas cortadas, sin la sección correspondiente al intendente, en los autos en que los *militantes* del sector del Doctor llevan a su gente a votar. Preocupados, algunos de los hombres de Julio se muestran sorprendidos por el fervor militante de los partidarios del Doctor, quienes participan muy activamente del operativo electoral.

A medida que se aproximan las seis de la tarde, hora de cierre del comicio, la tensión aumenta. Los medios gráficos, radiales y televisivos locales se instalan en la sede del Partido, concentrando sus modestos recursos allí donde esperan encontrar a los triunfadores. Los resultados locales comienzan a llegar mesa por mesa, respetando la tendencia general para los cargos de nivel nacional –revelada por las encuestas a boca de urna realizadas por los canales de televisión de la Capital Federal, que segundos después de cerrado el comicio anunciaran el triunfo del justicialismo– y mostrando claros triunfos del Partido en las elecciones de gobernador, senador provincial, diputados provinciales y concejales. En cambio, los guarismos revelan una ventaja estrecha y decreciente del candidato a intendente, Simoni, sobre su adversario radical. Si bien el clima en la sede partidaria sigue siendo de cruda excitación, en los corrillos comienza a cobrar fuerza la versión de la *traición*: el Doctor y los suyos, se dice, no sólo han mandado a cortar boleta, sino que han hecho que su gente votara al candidato de la UCR.

Los primeros sorprendidos por los resultados fueron los radicales –quienes no atinaron a salir a festejar frente a la Municipalidad, en la plaza principal de la ciudad, sino hasta las veintitrés horas–, y los medios de prensa –que debieron con urgencia destacar personal a la sede de la UCR–. Entre tanto, como sabemos, en la sede justicialista estallaba la violencia, transmitida en directo para toda la ciudad por los dos canales de televisión.

Felizmente, los dos presuntos *traidores* lograron huir sin sufrir mayores daños: el Moncho, pasando a otra casa por los fondos del terreno; el Doctor, gracias a la intervención del presidente del Partido, en una ambulancia y escoltado por la policía. Casualmente, la casa cercana donde el presidente consiguió atrincherar al Doctor hasta que pudo ser rescatado era la de Nilda Avente, la *militante* que él había colocado en la lista de candidatos a concejales como parte del arreglo negociado con Julio.

En algún sentido, puede decirse que la violencia así desatada se convirtió en la noticia más relevante para los medios locales, opacando al hecho mismo de la derrota peronista. A la mañana siguiente, el diario de los radicales escribía en el característico estilo de su editorialista:

> De inmediato se dirigió a los presentes el diputado Solari en un improvisado discurso que aparentemente buceó las causas de la derrota en la intendencia y pareció, ya que todo esto era televisado por el canal 6 en forma directa, que se estaba aludiendo a una traición dentro de las filas partidarias. De inmediato se formó un corrillo entre algunos de los presentes que intentaron arrebatarle el micrófono a Solari; y en

> el tumulto pudo verse que fue salvajemente golpeado el Dr. Esteban Carbonari, que quedó en el suelo.

La imaginación del autor de la nota (lo único que quedó en el suelo fueron los anteojos del Doctor), revela quizás su exaltación por el triunfo del partido que el diario representa. El semanario local publicaba una semana más tarde una nota que refleja más fielmente el clima de aquella noche y el estado de cosas inmediatamente posterior a la derrota:

> Apenas sonaron las campanas de los colegios y se oyó algún Viva la Patria al cierre del comicio, ya hubo militantes justicialistas que intuyendo la derrota, salieron a cobrar facturas entre sus compañeros, viviéndose momentos de muy alta tensión...
>
> Las elecciones del domingo tuvieron para los peronistas un final de mufa; aunque lo más correcto sería llamarle un final de "mufla" por la altísima temperatura que generó la reacción endotérmica de los que salieron a buscar culpables por la derrota dentro de sus propias filas.
>
> Eran apenas las seis de la tarde y lo único que había eran resultados de encuestas a boca de urna, ya un grupo de simpatizantes justicialistas expresaba su descontento y acusaba de traidores a cierto sector interno.
>
> Las acusaciones más severas recayeron sobre Esteban Carbonari, Ramón Córdoba y la futura concejala Nilda Avente. A los dos primeros intentaron agredirlos y salvaron la ropa gracias a la oportuna intervención del presidente del Partido. En cambio Avente sufrió la rotura de los vidrios de su domicilio y el intento de ingresar a su casa para sacar a quienes allí se encontraban. Hubo tensión y desmayo de mujeres, y posterior custodia policial en el domicilio durante toda la noche.
>
> Los ánimos estaban caldeados, los intereses mezclados, y cada uno repartía según la canasta que le venía a mano. Hacia el fin de semana estaba claro que algunos trabajaban abiertamente para el [candidato a intendente] radical Liporacce. La señora... [presidente] del Sindicato de Amas de Casa, afiliada y dirigente justicialista había manifestado públicamente su adhesión a Liporacce y mandó a votar por el radicalismo. También el ex-senador Tato Ortega distribuyó sobres con boletas cortadas, y se asegura que incluyó a la UCR en las candidaturas locales. Esto habría llegado a oídos de Solari, quien los subestimó en cantidad y peso, y a la hora de la derrota algunos pares le recriminaron su falta de acción para detener la conspiración. El afiliado Pablo Rafael Dieguez, también hizo el lunes una denuncia por amenazas. Tampoco se salvó el senador Nardone, culpado de haber aconsejado el voto a favor de la oposición radical...

> Nadie cree, de todos modos, que entre los furiosos hubiera alguno capaz de desenvainar y degollar, pero asimismo nadie duda que querrán ver degüellos en los próximos meses, políticamente hablando, claro...

De los hechos a la traición

> Cuando el enemigo te abraza con entusiasmo y tus conciudadanos te rechazan con encono, es difícil que no te preguntes si no eres, en realidad, un traidor.
>
> Ursula Kroeber Le Guin (Los desposeídos)

Si bien el relato precedente aspira a reconstruir los acontecimientos narrados combinando varias fuentes de información para construir una versión que no puede sino ser la nuestra, la de los antropólogos, el lector habrá advertido que en la narración de los acontecimientos posteriores a la *interna* justicialista adoptamos el punto de vista de los *militantes* de la agrupación de Julio Solari. Deliberadamente, hablamos de "indicios" de que algo inusual habría de suceder, y de su transformación en "presagios" de *traición*. En efecto, en el período comentado reinaba entre estos *militantes* un sentimiento de inquietud, un creciente temor de que el Doctor y los suyos entregaran *sus votos* a los radicales. La versión de la *traición*, que había comenzado antes de las elecciones en la forma de una serie de eventos que fueron interpretados como presagios de la desgracia por venir, se impuso de manera inmediata al cabo del comicio: cuando Julio mencionó a los *traidores* en su discurso, la gente supo precisamente de quienes estaba hablando porque hacía mucho tiempo que se sospechaba de ellos. Días más tarde, la admisión pública de haber votado al candidato radical por parte de la presidente del Sindicato de Amas de Casa no hizo más que confirmar la especie.

Tampoco el tiempo ha sido capaz de modificar la impresión prevaleciente de que la derrota del candidato a intendente fue producto de una *traición*. Mientras escribíamos una primera versión de estas líneas, a tres días de que se cumpliera el primer aniversario del hecho, escuchamos en la FM local al conductor del programa de mayor audiencia llamar *"compañeros boinas blancas"* a los peronistas que habían votado por el radicalismo en la elección de intendente. La broma –que combinaba el apelativo *compañeros* utilizado entre peronistas con la mención de las *boinas blancas* que tradicionalmente han identificado a los radicales– mereció por toda respuesta una carta en la que las personas a quienes el periodista hacía referencia adoptaban el apodo de buen grado, uniéndose al tono alegre de su interlocutor. Significativamente, sin embargo, ni la carta ni el

periodista mencionaron nombre alguno: aún hoy, quienes votaron a los radicales prefieren en general ocultar su identidad.

Innegablemente, tienen buenas razones para ello. Meses más tarde, en junio de 1996, se realizaba una reunión en la sede partidaria con la presencia del ministro de gobierno de la provincia, el presidente del Partido a nivel provincial, sus autoridades locales y *militantes* en general. Durante esa reunión, alguien manifestó con desagrado que los *traidores "están acá adentro"*, generando una situación de tensión que hubo de ser aplacada por Julio Solari, quien llamó a los presentes a *"poner el hombro"* para unir al justicialismo, exhortación que fue respondida por una salva de aplausos. Por esos días, en ocasión de una visita del gobernador a la ciudad, ocurrió otro incidente significativo. En la entrada del pueblo situada en dirección a la capital provincial, *militantes* del sector del Doctor hicieron dos *pintadas* agrupando su nombre con los del presidente de la Nación y el gobernador. Durante la noche de ese mismo día, alguien escribió con pintura roja la palabra *traidor*, con una flecha saliendo de ella en dirección al nombre del Doctor, el que, además, fue tachado. De corta vida, estas anónimas acusaciones fueron blanquedas esa misma tarde por los *militantes* del sector agredido. En esos días se vieron también *pintadas* acusando al Moncho Córdoba de ser un *traidor*. "*Las acusaciones más severas*", decía la nota citada más arriba, "recayeron sobre Esteban Carbonari, Ramón Córdoba y la futura concejala Nilda Avente". Esto pudo ser cierto en un primer momento, pero lo cierto es que, con el paso del tiempo, el resentimiento de los derrotados pasó a centrarse fundamentalmente en las figuras del Doctor y el Moncho.

Cabe preguntarse, por otra parte, qué tan cierta es la versión de que hubo una *traición*. Porque, en verdad, existe una clara distancia entre los hechos que pueden ser comprobados y las implicaciones de la versión de la *traición*. La nota del semanario que hemos reproducido pone de manifiesto este punto cuando dice: "También el ex senador Tato Ortega distribuyó sobres con boletas cortadas, y se asegura que incluyó a la UCR en las candidaturas locales". La diferencia entre lo que a ciencia cierta podemos afirmar que ocurrió y lo que supone la versión de la *traición* es la que hay entre el *"distribuyó"* referido a las boletas peronistas cortadas y el *"se asegura que incluyó"* referido a las boletas radicales para candidaturas locales. Nadie puede demostrar que el Moncho Córdoba, Nilda Avente, Pablo Dieguez y los demás *militantes* de la agrupación del Doctor distribuyeron los fragmentos de las boletas radicales correspondientes a la candidatura a intendente.

Las razones por las que es imposible probar tal cosa son varias. Por un lado, la propia organización del comicio lo impide. La ciudad estaba dividida en dos circuitos electorales, con dos lugares de votación en cada uno donde la población era distribuida alfabéticamente en mesas masculinas y femeninas. Esta organización hace imposible evaluar sobre bases confiables el comportamiento del electorado

de cada barrio de la ciudad. Esto significa que no se puede saber si, por ejemplo, los eventuales votos consistentes en boletas peronistas cortadas combinadas con el fragmento de la boleta radical dedicado a la Intendencia corresponden o no a los votantes *llevados* por Pablo Dieguez o por el Moncho, porque tales votos aparecen mezclados en las mismas urnas con los de personas que no tienen nada que ver con ellos, votantes de otros barrios manejados por otros *punteros*. Cualquiera puede haber cortado boleta de esa manera, incluyendo a los votantes *llevados* por los *militantes* de la agrupación del candidato derrotado, sin que sea posible determinarlo a posteriori.

Por otra parte, si bien se encontraron boletas cortadas en los vehículos utilizados por la gente del Doctor, no se halló en ningún caso boletas radicales para intendente. Tampoco, por último, hubo antes de las elecciones declaraciones públicas –ni privadas de que se tenga noticia– del Doctor o de sus principales allegados instando a sus seguidores a votar a la UCR. Sólo *militantes* de poca monta –entre los cuales Pablo Dieguez, un simple *puntero* barrial, es el más destacado– lo hicieron, lo que no prueba en lo absoluto que el Doctor y los suyos optaran orgánicamente por favorecer al candidato radical. De hecho, la negociación que culminó con la inclusión de Nilda Avente en la lista de concejales y las pretensiones expresadas por el Doctor en el sentido de que en el futuro su gente participaría en *"las tres estructuras*" del gobierno, parecen indicar que el dirigente opositor no tenía intenciones de promover el voto por los radicales. En cuanto al Moncho Córdoba, ni siquiera hay pruebas que lo incriminen individualmente: votantes *llevados* por él nos comentaron que les había entregado boletas cortadas, pero en ningún momento mencionaron la inclusión del candidato radical a la Intendencia.

En suma, es claro que no podemos saber si la entrega de votos existió o no y, en caso de haber existido, si fue una resolución orgánica de la agrupación o si las indecisiones de el Doctor en el período posterior a las internas hicieron que cada uno de sus *militantes* de tercera y cuarta líneas se sintiera libre para tomar sus propias decisiones de cara al comicio. No es esto, sin embargo, lo que nos interesa determinar. Lo que nos importa es que los dirigentes, *militantes* y votantes del sector de Julio Solari pensaron –y aún hoy piensan– que esa entrega de votos existió y que fue una decisión unificada de la agrupación opositora; y nos importa también que la consideraran una *traición* y que, de entre todos los presuntos *traidores,* destacaran como culpable –además de al conductor de la agrupación– al Moncho Córdoba, a pesar de que, a diferencia de otros *punteros* del sector, él no hizo pública en ningún momento su supuesta intención de promover el voto por el candidato radical. Así, pues, nos dedicaremos al examen de la interpretación que los actores dieron a los hechos más que al de éstos en sí mismos.

El problema que nos ocupa se revela más complejo cuando se atiende a dos hechos fundamentales. En primer lugar, no se trata de una sino de dos *traiciones*: una colectiva, del Doctor y su gente al Partido, y otra individual, del Moncho a Julio. Segundo, ya hemos visto que, si bien se considera como *traidores* a todos los *militantes* del sector acusado de la entrega de votos, pasada la exaltación inicial la responsabilidad por esa entrega y por sus efectos pasó a ser atribuida principalmente al Doctor y al Moncho. Más adelante examinaremos extensamente la compleja relación entre ambas *traiciones*, la cual nos parece la clave para comprender el sentido mismo del uso del término *traición* en este contexto. Por el momento, nos ocuparemos de la progresiva concentración de la responsabilidad sobre las personas de nuestros dos protagonistas.

La explicación de esta concentración es diferente en cada caso. Al Doctor le cabe una responsabilidad central porque es quien encabeza al sector y se supone que la entrega de votos respondió a una decisión que –en última instancia– fue suya. Como hemos visto, nadie puede probar tal cosa, pero se trata de una creencia avalada por la forma en que habitualmente operan los sectores internos del Partido a nivel local (como veremos más adelante con relación al sector de Julio); y, por otra parte, aun cuando no se hubiera tratado de una resolución orgánica del sector -esto es, de una orden del Doctor- él debe controlar a sus *punteros* y *militantes*.

En cuanto al Moncho, no sólo se lo acusa de dos *traiciones*, sino que se lo considera como el responsable de la derrota. Julio y los suyos consideran que él manejaba aproximadamente unos 70 votos y, puesto que la derrota del Partido fue por una diferencia de 91 votos, razonan que la transferencia de esos votantes de su sector al del Doctor fue una de las razones –sino *la* razón– de la derrota. De esta manera, la primera *traición*, la del Moncho a Julio, aparece dando cuenta de los efectos de la segunda *traición*, la del Doctor y su gente al Partido. La responsabilidad individual del Moncho se expande hasta ocupar, junto con la del Doctor –y quizás por encima de ella–, el lugar de la responsabilidad colectiva de todos los *compañeros* acusados de entregar *sus votos* a los radicales.

Traición y confianza

> I knew they felt I was being ungrateful. When I was in distress, so that I wanted a refuge to hide in, Francis had set to work to bring me to the college... and now, at the first major conflict, I betrayed him. I thought how much one expects from those to whom one does a good turn; it takes a long while to learn that, by the laws of human nature, one does not often get it. C.P. Snow (The masters)

> Construimos nuestras más trascendentales resoluciones sobre un complicado sistema de representaciones, la mayoría de las cuales suponen la confianza en que no somos engañados.
>
> Georg Simmel

Tenemos entonces, dos situaciones diferentes –aunque interrelacionadas– calificadas por los actores de la misma manera. El punto a analizar es, pues, el de las bases o los fundamentos de los lazos que fueron quebrantados en cada caso. Esto es, debemos analizar las formas de *confianza* implicadas, a fin de determinar exactamente el sentido que reviste el término "traición" cuando se lo aplica a cada evento en particular. Georg Simmel define a la confianza como "una hipótesis sobre la conducta futura de otro, hipótesis que ofrece seguridad suficiente para fundar en ella una actividad practica". (1939: 340). Simmel añade que, siendo una hipótesis, constituye un grado intermedio entre el saber acerca de los otros y la ignorancia respecto a ellos. Esto lo conduce a preguntarse en qué grado han de combinarse saber e ignorancia para hacer posible la decisión práctica, fundada en la confianza. "Decídenlo", responde, "la época, la esfera de intereses, los individuos" (1939: 340). Vale decir que estamos ante un fenómeno socialmente situado, y que para explicar los límites y la forma de la confianza debemos analizar, para cada caso particular, cómo la conceptualizan y cómo la construyen los actores.

En un conocido texto programático, Ward Goodenough afirmaba que: "Presentarse a uno mismo como miembro de una comunidad o de cualquier otro grupo social es comprometerse a respetar sus reglas. No respetarlas es traicionar una confianza" (1975: 213). Sin embargo, la apelación al concepto de confianza para referirse a la constitución de grupos no está demasiado extendida en la literatura antropológica. Por lo general, se ha utilizado el término "confianza" para hacer referencia al conocimiento mutuo que se encuentra en la base de las relaciones diádicas en general (cfr. Blau 1964) y, típicamente, del clientelismo

(cfr. Einstadt y Roniger 1984). Generalmente, este tipo de confianza se considera como el producto y, al mismo tiempo, el fundamento de series de intercambios recíprocos. En cambio, al ir más allá de las relaciones diádicas para analizar los fundamentos de relaciones complejas de pertenencia a grupos, los antropólogos no han hablado de "confianza" en un sentido claro o, siquiera, unívoco. El propio Goodenough, quien la relaciona con sentimientos asociados a la moralidad, no ofrece un desarrollo exhaustivo del concepto.

En términos generales, los antropólogos han tratado al cemento de las relaciones intragrupales en términos de "identidad", "solidaridad", "exclusividad moral", "límites" que son "mantenidos", y otros conceptos. En estos términos se ha analizado una extensa gama de hechos sociales, tales como rituales, ceremonias, juegos, chismes, estilos de vestimenta y múltiples etcéteras entre los que destaca, una vez más, la reciprocidad. En los términos de la perspectiva de Simmel, sin embargo, podemos decir que actividades y patrones simbólicos como los mencionados permiten la creación de *formas específicas de confianza* que caracterizan a cada tipo de agrupamiento social y, más particularmente, a cada agrupamiento concreto.

En nuestro caso, nos encontramos ante *(a)* relaciones entre miembros de un partido político y *(b)* relaciones entre los *militantes* y el líder de un sector interno del mismo partido. Para analizar estos dos casos resultará útil una distinción realizada por Simmel (1939:340 y 341) entre dos tipos de confianza: aquella basada en el *conocimiento personal* del otro, el conocimiento de sus "cualidades personales", y la que se basa en el *conocimiento de ciertas exterioridades* referentes al otro, un conocimiento general "que sólo se refiere a lo objetivo de la persona", a los signos visibles de su condición social. Simmel tendía a considerar a estos tipos como momentos históricos diferentes: la paulatina "objetivación de la cultura" habría conducido a que la confianza fundada en exterioridades substituyera en gran medida a la basada en el conocimiento personal, predominante en "circunstancias más primitivas y menos diferenciadas"; hoy en día, las "tradiciones e instituciones, el poder de la opinión pública y el rigor de la situación de cada cual" determinan tan inexorablemente la conducta del individuo que basta conocer ciertas exterioridades para generar la confianza. Independientemente del valor de esta hipótesis evolutiva, el propio Simmel afirma que la confianza basada en el conocimiento personal sigue siendo importante en aquellos casos en que la asociación entre dos individuos "tiene una importancia esencial para la *existencia total* de los copartícipes", como por ejemplo en las relaciones entre socios comerciales (1939:341). En verdad, independientemente de la opinión de Simmel –quien, a juzgar por el ejemplo que ofrece, parece haber concebido las situaciones que requieren de la combinación de ambos tipos de confianza de manera muy amplia– parece sensato suponer que, en muchos casos, la confianza que se encuentra en la base de una relación social ha de presentar una combinación de conocimiento de rasgos externos y de conocimiento personal.

En lo que respecta a nuestro caso, en la medida en que tratamos con dos tipos de relaciones y, por ende, con dos formas de confianza, encontraremos que la incidencia relativa de las dos clases de conocimiento no es la misma. Ello no obstante, como veremos a continuación, ambas formas de confianza comparten ciertos rasgos que resultan críticos para comprender el sentido estricto de la acusación de *"traición"* levantada contra el Moncho y el Doctor.

Lealtad y traición

> Duncan. *¿Se ha ejecutado ya a Cawdor? ¿No han vuelto todavía los comisionados para juzgarle?*
>
> Malcolm. *Majestad, todavía no han vuelto. Pero he hablado con uno que le vio morir, y me ha contado que con toda franqueza confesó sus traiciones, imploró el perdón de Vuestra Majestad, y mostró un profundo arrepentimiento; nada en su vida le honró tanto como el modo de dejarla. Murió como quien hubiera estudiado, para su muerte, arrojar la cosa más preciosa que tuviera como si fuera una insignificancia vana.*
>
> Duncan. *No hay arte para hallar en el rostro el modo de ser de la mente. Era un caballero en quien yo había puesto absoluta confianza.*
>
> William Shakespeare
> (*Macbeth*, Acto primero, escena IV).

En el análisis de la *ruptura de la relación partidaria*, en la presunta entrega de votos al adversario radical, nos encontramos con la violación de una forma de confianza fuertemente objetivada. Si bien es cierto que los miembros de un partido político se encuentran vinculados entre sí por una compleja red de relaciones personales, y es igualmente cierto que en un ámbito pequeño como el de la ciudad en cuestión todos esos *militantes* se conocen personalmente, la pertenencia al partido se encuentra sustentada genéricamente por una forma de confianza que remite a rasgos externos, visibles, más que a aquel conocimiento personal. La confianza básica existente entre los miembros de un partido político resulta, substancialmente, de la adhesión a símbolos comunes: en el caso del justicialismo, la confianza entre *compañeros* es construida en términos del concepto de *lealtad*.

La historia del concepto peronista de *lealtad* se remonta hasta el 17 de octubre de 1945. No intentaremos reseñar los acontecimientos de ese día –la inmensa

movilización popular en apoyo del entonces coronel Juan Domingo Perón, detenido por el gobierno militar que él mismo integraba–, que han sido objeto de múltiples estudios (cf. los compilados por Torre, 1995). Lo que nos interesa es señalar que los dos primeros gobiernos de Perón (1945-1955) presenciaron la construcción de un discurso donde el 17 de octubre aparece como el *día de la lealtad*. Según Federico Neiburg (1995), el discurso acerca del 17 de octubre constituye el mito de origen del peronismo. Su elaboración parece haber estado relacionada con las características de su base política –una alianza de partidos heterogéneos que comenzó a fracturarse inmediatamente después de las elecciones que llevaron a Perón al gobierno– (Plotkin 1995: 174 y ss.) y social –la nueva clase obrera de la ciudad de Buenos Aires, de origen rural, un actor nuevo en la política argentina–. Este discurso habría sido un instrumento tendiente a la conformación del *Movimiento* peronista, centrado en el líder, heterogéneo y sólo parcialmente institucionalizado en forma de partido político. Esta función política se revela en la apreciable distancia existente entre su contenido y los hechos históricos (puesta de manifiesto diversos autores, crf.: Navarro 1995, Plotkin 1995, Neiburg 1995), así como en las reformulaciones de que fue objeto antes y después del golpe de estado que derrocó a Perón en 1955.

El discurso se centra en las relaciones entre tres actores. Por un lado, la relación entre el líder y sus seguidores, los *descamisados*, quienes demostraron su *lealtad* a Perón, exigiendo su liberación. La movilización del pueblo en la jornada del 17 de octubre encarna las principales características asociadas con el concepto de *lealtad*: la *fidelidad* –epitomizada por la esposa del líder, Eva Perón, *Evita,* fiel a Perón en su momento más obscuro (Navarro 1995: 155, 166)–y la *militancia* –los *descamisados,* movilizándose por él–. Por el otro lado, el discurso contrapone esta relación a la existente entre Perón y sus antiguos amigos del gobierno militar que lo habían encarcelado, los *traidores*, nunca claramente identificados (Plotkin 1995: 197). Así, pues, *leales* y *traidores* se oponen, enfrentándose en virtud de sus actitudes opuestas para con el líder.

Más allá de las transformaciones históricas de este discurso, lo cierto es que el par de conceptos opuestos se ha mantenido como un componente esencial del simbolismo peronista: se acepte o no considerarlo como un mito de origen, es un hecho que el discurso acerca del 17 de octubre ha hecho por el peronismo lo que, según Neiburg (1995:231), hacen esos mitos: proporcionar, hablando del pasado, categorías que permiten "comprender el presente y planear el futuro". En efecto, hechos y figuras de la historia política de la Argentina de los últimos cincuenta años han seguido siendo presentados por discursos emanados del peronismo en términos de *lealtad* y *traición*. Y, en la medida en que estas categorías estructuran la percepción de la realidad, operan también como factores centrales de estructuración de las conductas: la del *militante* peronista y la del *compañero*, el adherente peronista en general, milite o no. Podría decirse, en este sentido, que el concepto de *lealtad* opera como

una suerte de *principio articulador* (Cohen 1974:102) del *movimiento* peronista[13]: como una forma simbólica que –en virtud de determinados procesos históricos y del potencial simbólico que su flexibilidad le confiere– ha adquirido un carácter predominante en su organización.

La confianza existe entre peronistas en la medida en que la *lealtad* puede ser dada por supuesta: se confía en un *compañero* porque se supone que él o ella es *leal*, vale decir, que es *fiel* (a Perón, al líder, al *movimiento*, al partido) y que *milita* en favor de la causa común. Ser confiable, es, pues, ser *leal*, y ello supone –ciertamente– demostrarlo cuando la ocasión así lo requiere. Pero, regularmente, supone expresar la *lealtad* más que demostrarla. Esta expresión se produce a través de la adhesión manifiesta y cotidiana a los *símbolos de la lealtad:* un lenguaje (*compañeros, lealtad, día de la lealtad, Evita,* etc.) consignas (*Perón vuelve; la vida por Perón; para un peronista no hay nada mejor que otro peronista;* etc.), la marcha peronista, etc. Este despliegue de recursos simbólicos es el responsable de producir y reproducir cotidianamente la confianza básica que cimienta las relaciones entre los *militantes* peronistas. Sin embargo, las formas simbólicas no bastan, por si solas, para mantener la confianza cuando se interrumpen las solidaridades que en ella se fundan.

Al quebrantarse las solidaridades que la confianza sostiene y supone, ella se esfuma bruscamente. Ahora bien, es de esperar que esto sea conceptualizado por los actores en términos de los símbolos que objetivizan la confianza: en este caso, en términos del par de opuestos conformado por los conceptos de *lealtad* y *traición*. Tal es, de hecho, el caso en la situación que nos ocupa, pero en modo alguno se trata de un efecto automático de la presencia del concepto de *lealtad* como principio articulador del *movimiento*. En efecto –como cualquier repaso superficial de la historia del peronismo sería capaz de mostrar–, no todas las acciones que en abstracto constituirían traiciones en términos de estos símbolos son representadas de esa forma por los actores, ni estos asumen una actitud unificada ante cada una de ellas. 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

13 Abner Cohen emplea el concepto de "principio articulador" para analizar la organización de los grupos de interés informales, tales como grupos étnicos, élites, grupos religiosos, etc. (1974: caps. 5 y 6 especialmente). Por nuestra parte, creemos que la presencia destacada de principios articuladores no es privativa de los grupos informales. Sin embargo, el peronismo es, en cierta medida, un agrupamiento informal. Por una parte, como queda dicho, el peronismo se ha caracterizado históricamente por el hecho de que el partido que lo expresa formalmente –el Justicialista– no representa cabalmente la compleja heterogeneidad del movimiento; y, por otro lado, el partido tiende a aparecer diluido tanto en el discurso de sus miembros –que se autoadscriben más bien al movimiento– como en sus prácticas políticas –habitualmente centradas en liderazgos fuertes más que en los organismos partidarios formales.

proceso de interpretación concreto, situado socialmente. Es preciso, pues, atender a cada situación social en toda su complejidad.

Para dar cuenta acabadamente de la aplicación del concepto de *traición* en nuestro caso es preciso, creemos, atender a los efectos de las acciones en cuestión y al carácter específico de las relaciones existentes entre los actores en el momento de los hechos, factores ambos que califican la situación más allá del hecho de que se haya registrado una ruptura de la solidaridad fundada en la confianza genérica existente entre *compañeros*. En primer lugar, el desastroso efecto atribuido a la supuesta entrega de votos –la pérdida de la Intendencia– contrastó fuertemente con el amplio triunfo logrado por el Partido en la votación para la integración del Consejo Deliberante: la notable diferencia existente entre la derrota por 91 votos en un caso y la victoria por 608 en el otro sólo podía conducir a la atribución de una responsabilidad excluyente por la derrota al sector díscolo. Al haberse encontrado boletas a las que les faltaba precisamente la sección del voto a intendente en los vehículos empleados por los hombres del Doctor, resultaba natural concluir que sin ese corte el Partido hubiera conservado la Intendencia. En segundo lugar, no sólo el Doctor y los suyos eran a priori confiables por ser *compañeros*, sino que hasta último momento habían negociado su incorporación al nuevo gobierno: Nilda Avente había sido incorporada a la lista de candidatos a concejales y el mismo Doctor había admitido ante la prensa que se estaba tratando la incorporación de su gente a *"las tres estructuras de gobierno"*. En estas condiciones, la entrega de votos al adversario no sólo aparecía como subrepticia sino como artera, porque la relación entre ambos sectores era, formalmente, una alianza –bien que tensa–. Hasta último momento el Doctor había manifestado su *lealtad* y –si bien algunos *militantes* de su agrupación habían llamado públicamente a votar al candidato radical– su voluntad negociadora parecía implicar que los acontecimientos no se desviarían del curso normal. En este sentido, en la medida en que el Doctor había negociado y establecido una alianza con su vencedor, puede decirse que la confianza quebrantada no se fundaba solamente en el conocimiento de exterioridades referentes a los vencidos -el de los "signos visibles" de su *lealtad*- sino también en un conocimiento personal –el del compromiso asumido por el Doctor, implícito en el acuerdo–. De allí, creemos, el carácter extremo de la reacción de los afectados, de allí la acusación de *traición*.

Como hemos dicho, la relación entre Julio Solari y el Moncho Córdoba era tanto política como personal: el Moncho era un hombre de confianza de Julio, no un simple *militante*, y esa confianza se fundaba en una relación personal duradera construida en el curso de la actividad política compartida. Estamos, pues, ante la *ruptura de una relación política personal*. De hecho, en el nivel político local, las relaciones entre líderes y seguidores generalmente pertenecen a esta clase: entre ellos existe confianza porque existe un conocimiento personal desarrollado a través de prolongadas series de intercambios recíprocos. Sin embargo, estas relaciones son también relaciones entre *compañeros* y, en consecuencia, quedan atrapadas

en los parámetros del principio articulador que predomina en la organización del *movimiento*: ellas son construidas y expresadas en términos del concepto de *lealtad*.

En efecto, los seguidores de Julio manifiestan su lealtad cotidianamente mediante una serie de expresiones que resaltan el carácter indisoluble de la relación. El Moncho solía decir que Julio era *"como un padre"* para él, una expresión que otros de sus seguidores suelen emplear. La disposición a arriesgar la vida y a matar por el líder aparece como manifestación de *lealtad*. En una ocasión, cuando la relación del Moncho con Julio pasaba por el mejor momento, aquél hacía gala de su exaltación cuando se trataba de enfrentar a los rivales de su jefe en la lucha por el control del peronismo local; refiriéndose a su reacción ante una manifestación sindical en contra de Julio (por entonces intendente) que suponía digitada por los adversarios internos, el Moncho nos decía:

> Anoche en el bingo [después de la manifestación], cuando Julio se fue, me dijo que me calmara, que tratara de arreglar las cosas, porque yo, con un whisky de más, los quería agarrar a trompadas. Yo le dije a Julio: "mirá hermano, yo soy leal; si hay que darle de comer a los 'cuervos' [los adversarios internos], les doy. Por vos, hermano, porque vos me lo pedís. Pero ahora, si mato a un 'cuervo', no me digas nada".

En el discurso de estos hombres, la *lealtad* aparece como un parámetro inmodificable de sus vidas. Así, sus manifestaciones se hacen particularmente explícitas en los momentos en que sus relaciones se ven sometidas a grandes tensiones que amenazan con quebrantarlas. Cuando su relación ya se encontraba en franco deterioro, el Moncho afirmaba que le *debía todo* a Julio y que, por eso, se mantenía junto a él aunque sus acciones lo perjudicaran. En 1996, durante una cena con los antropólogos, un *militante* muy cercano a Julio nos decía que en su opinión la Intendencia se había perdido por errores políticos del líder. Esa derrota le había significado la pérdida de su empleo, y se mostraba molesto, criticando agriamente la soberbia de su jefe que lo había llevado, decía, a embarcarse en una estrategia equivocada. Claramente resentido, se ocupaba, sin embargo, de manifestar su *lealtad* para con Julio, a quien decía querer *como a un padre* y prometía acompañar siempre a despecho de lo sucedido.

A pesar de sus diferentes naturalezas, la confianza fundante de la solidaridad partidaria y la confianza base de la relación entre el líder y sus seguidores, son construidas y mantenidas mediante los mismos símbolos. Esto es función, como ya se ha dicho, del hecho que quienes se encuentran vinculados como líder y seguidor son, en un nivel más general o más básico de su relación, *compañeros*: la relación entre miembros del *movimiento* y del partido subsume a la relación jerárquica personalizada que se entabla entre algunos de ellos. Otro factor que contribuye a explicar esta identidad simbólica es la inexistencia práctica del Partido Justicialista como organización formal

a nivel local: los organismos partidarios tienen una existencia meramente formal, y los sectores internos del partido generalmente no están constituidos formalmente como agrupaciones o *líneas* internas. Así, el sector que encabeza Julio es un grupo informal, centrado completamente en su persona y estructurado por su liderazgo. En estas condiciones, tal como lo señala Cohen (1974), cobran particular importancia los símbolos capaces de operar como principios articuladores, y dado el hecho de que se trata de una agrupación peronista, el concepto de *lealtad* aparece como el símbolo con más posibilidades de ocupar esa posición –no en vano, como ya se ha dicho, el peronismo es un *movimiento* antes que un partido–.

Todo lo dicho hasta el momento contribuye a aclarar el sentido de la acusación de *traición* que recayó sobre el Moncho, pero no es suficiente para explicarla. Una vez más, es cierto, nos encontramos ante una atribución de sentido que no puede ser explicada en función de conceptos abstractos. Pero esto no es todo. Porque, de hecho, la ruptura del Moncho con Julio y su peregrinaje interno hacia las huestes del Doctor no fueron inmediatamente considerados como una *traición*: sólo al saberse el resultado de las elecciones, al conocerse la derrota, nuestro hombre fue calificado como *traidor* en relación con aquellos hechos.

En efecto, durante los meses que mediaron entre el alejamiento de los dos hombres y las elecciones, ninguna voz se alzó para acusar al Moncho de haber hecho algo reprobable. De hecho, su migración hacia el sector del Doctor había sido pública, y se había producido como efecto de una serie de reveses políticos sufridos en pocos meses (la fallida promoción de la candidatura del presidente del Partido, la pérdida de la Dirección de Pesca, la frustración de sus aspiraciones a la candidatura para senador provincial). En esas condiciones, parecía lógico que el Moncho buscara nuevos aires, una actitud, por otra parte, muy común en política y considerada generalmente como perfectamente natural. No todo el que cambia de bando es un *traidor*: que lo sea o no depende de las circunstancias y los efectos de su acción. Para desgracia del Moncho, sin embargo, las circunstancias no son datos objetivos, y los efectos atribuidos a sus acciones modificaron completamente la forma en que sus *compañeros* las veían. Lo que es natural mientras se organiza el *baile de la victoria* pasa a ser aberrante cuando hay que ver por televisión el festejo de los adversarios.

El punto es que, hablando estrictamente, la segunda *traición* fue la primera. Cuando los perdedores consideraron que el Moncho había entregado *sus votos* a los radicales –¡los votos causantes de la derrota!–, sintieron retrospectivamente que ya los había *traicionado* al pasarse al bando del Doctor. Si antes parecía que Julio virtualmente lo había empujado a buscar un nuevo jefe político, entonces pareció que el Moncho había *sacado los pies del plato* por propia voluntad: una pirueta política rutinaria pasó a ser entendida como el quebrantamiento de la confianza personal que el líder había depositado en su *puntero*. La creencia en que se había producido una *traición* el día de los comicios produjo una *resignificación* de las acciones previas

del Moncho, convirtiéndolas, a los ojos de los perdedores, en una *traición* anterior y, en cierto sentido, más perversa. El proceso de atribución de sentidos –la creación de las *traiciones*– siguió un orden inverso al del desarrollo de los acontecimientos: el Moncho se separó de Julio y se unió al Doctor antes de las elecciones, pero la *traición* que se supone cometió en ellas fue, de hecho, anterior a aquella de la que hizo objeto a su antiguo líder.

El precio de la traición

> ¡Oh, Gloriosísimo Apóstol San Judas Tadeo! Siervo fiel y amigo de Jesús, el nombre del traidor que entregó a vuestro querido Maestro en manos de sus enemigos ha sido la causa de que muchos os hayan olvidado... Oración a San Judas Tadeo, Patrón de los Casos Difíciles y Desesperados

¿Cuál es, entonces, el significado de la acusación de *traición* que se hacía a nuestros hombres? La *traición* se entiende aquí como la actitud opuesta a la *lealtad* peronista. Ya hemos vista que la *fidelidad* y la *militancia* son sus características principales; por ende, cuando el Doctor y el Moncho son tildados de *traidores* se los está acusando de ser infieles y de haber fallado como *militantes*. Pero ¿qué significa esto? Del peronista se espera que se movilice por la causa. Cuando se trata de un *compañero* que no se dedica activamente a la política, se espera que asista a los actos partidarios, que utilice cierto lenguaje y pronuncie ciertas consignas, y, sobre todo, que vote a los candidatos del partido. Pero cuando se trata de un *militante*, se espera algo más: que trabaje para el partido en las tareas que se le asignen y, particularmente, que consiga votos. Los votos son el capital del partido, el de cada uno de sus sectores internos, y también el de un *militante*. Y es aquí, precisamente, donde se ubica la falta que se atribuye a nuestros hombres. Cuando el Doctor y su gente entregaron *sus votos* a los radicales, despojaron al Partido de sus bienes más preciados; y cuando el Moncho se unió al Doctor, no sólo despojó a Julio de una parte de tales bienes, sino que preparó el despojo que luego sufrió el Partido, proporcionándole su efectividad. De esta suerte, ellos faltaron, o eso creen sus *compañeros*, a su obligación fundamental como *militantes* peronistas: fueron infieles, y lo fueron, precisamente, con respecto a la obligación capital de un *militante*.

Como no podía ser de otra manera, los protagonistas de nuestra historia debieron pagar el precio de su *traición*. Y, como es de esperar, la culpa se cotizó de manera diferente para cada uno de ellos. Por un lado, el Doctor no debió soportar más que la pérdida de la confianza del resto del Partido; ello supuso cierto retroceso político para él, pero siguió al frente de su sector, convertido en uno de los dos referentes más importantes del peronismo local. El Moncho, en cambio, se ha visto excluido

de la política local: no ha vuelto a ocupar cargos públicos ni partidarios, y ya ni siquiera actúa como *puntero*. Considerando que siempre careció de una base firme a nivel local, parece improbable que pueda volver a tener un lugar en la política de la ciudad.

Estas diferencias son, en gran medida, una imposición del pragmatismo político. El Doctor encabeza un sector interno de gran peso, y esto debió ser reconocido cuando una vez pasado el furor inicial, sus adversarios tuvieron la oportunidad de detenerse a pensar que -tal vez- lincharlo no era una idea tan buena. Nadie en el peronismo quiere, obviamente, que el Doctor se pase al FREPASO, favoreciendo no sólo a ese partido sino, indirectamente, al gran adversario local, el radicalismo. El Moncho, en cambio, al perder la confianza de los compañeros, se volvió impresentable dentro del Partido, de manera que el Doctor no puede negociar posición alguna para él. Tampoco puede ya ser *puntero*, porque ha perdido toda capacidad de obtener recursos de sus *compañeros* para mantener un grupo de votantes bajo control. Curiosamente, el único rasgo que tienen en común las reacciones partidarias contra nuestros hombres es el mejor indicador de las dramáticas diferencias que existen entre sus casos: el Doctor no recibió sanción formal alguna por parte del Partido porque ello podría haberlo impulsado a unirse al FREPASO, mientras que el Moncho no fue sancionado porque, sencillamente, su muerte política ya era un hecho consumado.

Por otra parte, el destino del Moncho también es función de la particular gravedad de su falta. Mientras que el destino del resto de los *punteros* y *militantes* de la agrupación del Doctor está ligado firmemente al suyo porque el peso de su figura absorbe en cierto modo la responsabilidad de sus seguidores, la doble *traición* del Moncho lo arrebata de esa protección y lo condena al destierro político. Para él, sus antiguos amigos sólo tienen una frase cruel que habitualmente se aplica a quienes se considera políticamente acabados: *...Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto,... y después conversamos.*

A manera de conclusión: sentido común, sentidos "nativos" y categorías científicas

Soy una canción desesperada que grita su dolor y tu traición.

Enrique Santos Discépolo (Canción desesperada)

Lo que hemos hecho en estas páginas ha sido ejercitar la sana costumbre antropológica de preguntarnos acerca de lo obvio: ¿por qué *"traición"*?, ¿por qué los *militante*s y dirigentes del sector de Julio Solari se sintieron *"traicionados"*?; o, más en general, ¿qué querían decir cuando clamaban *"traición"*?

Se trata de una pregunta pocas veces planteada por los antropólogos, quienes mencionan ocasionalmente "traiciones" y "traidores", pero raramente analizan el sentido de esos términos. F.G. Bailey, por ejemplo, en un libro tan propicio para ello como *Stratagems and spoils* (1980), no se detiene a analizar el sentido del término "traidor" en la única ocasión en que lo emplea. Debemos atribuir esto, quizás, a una naturalización del concepto. En nuestra cultura, el concepto de *traición* hace referencia a la ruptura de lealtades o fidelidades, y especialmente a su ruptura subrepticia, que deja sin defensa a los afectados. Siendo obvio que esta clase de cosas ocurre en todas las culturas, los antropólogos parecen haber supuesto que todas ellas tienen un concepto análogo al nuestro para describirlas: en efecto, cuando encontramos las palabras 'traición' y 'traidor', su sentido nunca se explícita, dando por sentado que el lector lo comprende; y –lo más importante– no se explica si los eventos y personas descriptos son llamados así por iniciativa del antropólogo o porque los actores los califican con expresiones análogas a las que él emplea.

Consideremos, por ejemplo, el artículo de Maurice Godelier sobre las traiciones entre los Baruya de Nueva Guinea (1989), que constituyó la fuente de inspiración inicial para nuestro propio trabajo. Se trata de un brillante análisis de ciertos eventos que el autor agrupa en dos categorías claramente diferenciadas, pero a los que denomina globalmente como "traiciones". En el texto queda claramente establecido –aunque sólo de manera implícita– que todos los eventos en cuestión son considerados como fenómenos de la misma clase por los propios actores, pero no se hace intento alguno de explicar el sentido del término que se les aplica en la lengua nativa ni de justificar su tratamiento en términos de nuestro concepto de *traición*.

En suma, los antropólogos tratan al concepto de traición como a una categoría sociológica o, mejor dicho, como una categoría de nuestro sentido común elevada al nivel de categoría sociológica. Esto es, en principio, aceptable, pero el problema es que la calificación de un evento como "traición" es siempre una atribución de sentido *ex-post facto*: alguien se siente traicionado y así califica al hecho que lo ha afectado. Por ende, si bien podemos emplear un concepto sociológico de traición, es imprescindible analizar sus relaciones con el concepto usado en cada caso por los actores para describir cada evento específico abarcado por él. No hacerlo supone naturalizar nuestro concepto, dar por sentado que el concepto de nuestros actores significa lo mismo que el nuestro: y esto no puede ser sostenido ni siquiera cuando -como en nuestro caso- tratamos con actores de nuestra propia cultura que, al igual que nosotros, emplean los vocablos "traición" y "traidor".

No hay nada de obvio o natural en el sentido de estos términos. Por ejemplo, para nosotros, la traición es algo eminentemente negativo, como puede comprobárselo revisando cualquier diccionario. Sin embargo, Godelier nos muestra que entre los Baruya la ruptura subrepticia de solidaridades –que los nativos mentan con un término que él traduce como "traición"– no siempre es vista como algo reprobable:

por el contrario, su valoración depende del tipo de solidaridades afectadas en cada caso. Es decir que puede haber traiciones aceptables y aún encomiables: sólo esto basta para afirmar que la noción baruya no encaja en nuestro concepto de "traición". Y hay más: tampoco puede decirse que nosotros tratemos como "traiciones" a todos los actos que se corresponde en abstracto con nuestro concepto. Como ya hemos tenido oportunidad de decir, la atribución de significados a eventos, cosas y personas, 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. De manera que ni siquiera en nuestra propia cultura la aplicación del concepto de traición es natural u obvia.

Por otra parte, si bien es cierto que los fenómenos evocados por nuestra definición abstracta de la traición ocurren por doquier, ello no justifica el supuesto de que toda cultura ha de tratarlo de manera unificada mediante un concepto análogo al nuestro. Así las cosas, podemos especular perfectamente con la existencia de culturas que no cuente con concepto alguno que abarque –así sea sólo en abstracto- todas las ruputuras subrepticias de lealtades o solidaridades.

En estas condiciones cabría, quizás, crear un nuevo concepto para abarcar este tipo universal de fenómeno –en caso de que se reconozca alguna utilidad analítica a la opción de unificar a fenómenos diversos desde este punto de vista– sin extender a todos los casos las connotaciones negativas de nuestro propio concepto de sentido común. O bien, como lo hicieran Marcel Mauss con el *hau* melanesio y tantos autores con el concepto de *honor*, quizás se pueda generalizar a fines heurísticos el sentido de nuestro concepto de "traición", para construir una categoría general transcultural. En todo caso, tales opciones han de resultar de un extenso y detallado trabajo de análisis comparativo transcultural cuyos materiales habrán de surgir de análisis de casos del tipo del que aquí hemos intentado.

Referencias citadas

Bailey, F.G. 1980. *Stratagems and spoils. A social anthropology of politics*. Oxford: Basil

Blau, Peter. 1964. *Exchange and power in social life*. New York: John Wiley and Sons. Blackwell.

Cohen, Abner. 1974. *Two-dimensional man. An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. London: Routledge & Kegan Paul.

Einstadt, S. N. y L. Roniger. 1984. *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Godelier, Maurice. 1989. Traición. El caso de los Baruya de Nueva Guinea. *Oceanía*. 59 (3).

Goodenough, Ward. 1975. “Cultura, lenguaje y sociedad”. En: J.S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. pp. 157-249. Barcelona: Anagrama.

Navarro, Marysa. 1995. “Evita y la crisis del 17 de octubre de 1945; un ejemplo de la mitología peronista y antiperonista”. En: J.C. Torre (comp), *El 17 de octubre de 1945*. pp. 149-170. Buenos Aires: Ariel.

Neiburg, Federico. 1995. “El 17 de octubre de 1945: un análisis del mito de origen del peronismo”. En: J.C. Torre (comp), *El 17 de octubre de 1945*. pp. 219- 284. Buenos Aires: Ariel.

Plotkin, Mariano. 1995. “Rituales políticos, imágenes y carisma: la celebración del 17 de octubre y el imaginario peronista”. En: J.C. Torre (comp), *El 17 de octubre de 1945*. pp. 171-218. Buenos Aires: Ariel.

Simmel, Georg. 1939. “El secreto y la sociedad secreta”. En: G. Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. pp. 330-392. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Un barrio, diferentes grupos: a cerca de dinámicas políticas locales en el distrito de La Matanza[1]

Virginia Manzano[2]

1 Publicación original: Manzano, Virginia. 2009. "Un barrio, diferentes grupos. Acerca de dinámicas políticas locales en el distrito de La Matanza". En: Alejandro Grimson, María Cecilia Ferraudi Curto y Ramiro Segura (comps.), *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. pp. 267-294. Buenos Aires: Prometeo. Agradecemos a los compiladores Grimson, Ferraudi Curto y Segura, su autorización a republicar este artículo.
El movimiento de desocupados –conocido en la Argentina como "piqueteros"– es uno de los movimientos sociales más renombrados en las luchas populares contra las reformas neoliberales y los consiguientes programas de ajuste estructural y de austeridad a nivel mundial. La extensión de cortes de ruta como medida de protesta para reclamar por puestos de trabajo y alimentos tuvo como contrapartida una respuesta estatal estandarizada a través de la puesta en marcha de programas de transferencia condicionada de ingresos. Financiados con préstamos de organismos multilaterales de crédito, sus beneficiarios deben contraprestar cuatro horas diarias de trabajo en proyectos sociales o productivos, a cambio de una suma de dinero menor al valor del salario mínimo establecido en cada región. Las ciencias sociales argentinas hicieron de los piqueteros un objeto de estudio privilegiado para debatir, entre otros temas, la conformación de actores e identidades colectivas. Buena parte de las investigaciones se concentraron en una narración piquetera de lucha y dignidad, orientada a resignificar el vínculo de "dependencia" con el Estado, y enfatizaron prácticas de organización democrática (asambleas, elecciones, etc.). Sin embargo, esta perspectiva sobre el movimiento piquetero se sostenía en entrevistas a líderes sociales realizadas, generalmente, en las sedes centrales de los movimientos, lo cual resultaba en miradas apropiadas por el periodismo, los estudiantes y las delegaciones de otros movimientos sociales. Así, la afirmación de un actor colectivo –los piqueteros– con una identidad homogénea tuvo como efecto dislocar a los sujetos de sus múltiples y fluidos vínculos sociales, históricos y cotidianos. Los seis años de trabajo de campo de la autora en el distrito de La Matanza, Gran Buenos Aires, le permitieron situar las dinámicas de la acción colectiva en un flujo cambiante de relaciones sociales. Uno de sus focos fue acompañar a quienes son reconocidos como "referentes barriales", que ejercen sus liderazgos locales sin dejar de circular por otros espacios sociales (p.ej., iglesias) y políticos. Este capítulo trata, precisamente, sobre el vínculo entre estos referentes y sus grupos de adscripción, el peso de los programas de transferencia condicionada de ingresos en esa trama de relaciones, y la manera en que esos vínculos cobran relevancia para la acción en el marco del movimiento de desocupados. El argumento, entonces, propone desplazar la pregunta por el actor colectivo ("los piqueteros") a las tramas de relaciones sociales, políticas y cotidianas, y las motivaciones y elecciones individuales hacia el escenario en el cual los referentes barriales tomaron sus opciones y tejieron sus adhesiones destacando para ello la construcción activa e histórica de relaciones de poder. De la autora se puede consultar uno de los estudios más completos en la temática, La política en movimiento. Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires, 2013. Complementar con secciones 3 (H. Ratier), 7 (P. Schamber) y 11 (D. Milstein, M.V. Castilla).

2 Directora de la Sección de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas, donde es Investigadora Adjunta, Universidad de Buenos Aires, CONICET.

Introducción

El 20 de noviembre de 2002 transcurría el segundo día de un *corte de la ruta* nacional 3 a la altura del distrito de La Matanza[3], organizado por la Federación de Tierra Vivienda y Hábitat (FTV) y la Corriente Clasista y Combativa (CCC). A las nueve de la mañana llegué a la ruta para registrar las actividades que allí sucedían, me acerqué a la carpa que ocupaba un grupo de personas del barrio San Alfonso, a quienes conocía desde hacía meses. Al momento de mi llegada, Tevez y Britos trataban de reparar la carpa del barrio, dañada a causa del viento que había soplado durante la madrugada. Arribaron Nora y Margarita, y faltaban Susana, Ramona y Celia para completar *el relevo* del turno noche. Nora se agachó y encendió un pequeño calentador, hirvió agua y preparó mate cocido. Margarita abrió su bolso y depositó sobre un banquito un paquete de tortas fritas que habían amasado en el comedor comunitario el día anterior. Ledesma salió de la carpa, con los ojos enrojecidos y el cabello desaliñado, saludó y, con voz entrecortada, comentó: "Anoche casi nos quedamos sin carpa". El resto de las mujeres llegaron a las diez de la mañana. Mientras tomaban el desayuno, Tevez relató una conversación con personas de la carpa vecina: "Dicen que en el barrio de ellos tienen problemas, que unos cuantos no salieron para cobrar el plan. ¿Y yo cuánto estuve sin cobrar?, ¿se acuerdan?", acotó Margarita. "No, si uno hasta que no se ve en el listado no está tranquilo, trabaja y no sabe si al mes cobra", agregó Nora.

Sandra, la *referente* del grupo, descendió de un auto en el borde del ingreso principal al *corte de ruta*. Caminó despacio hacia la carpa, deteniéndose para saludar a otros manifestantes. Traía planillas entre las manos. Cuando se reunió con el grupo, le expusieron al detalle los avatares del viento, pero ella le dio poca importancia al asunto; estaba entusiasmada con la lectura de una de las planillas porque todos habían *"salido para cobrar"*. De su mochila, extrajo una lapicera y un cuadernito, anotó el nombre de las mujeres que estaban y de los varones que se habían quedado durante la noche. Después de eso se produjo efectivamente el *relevo*; los varones se despidieron y emprendieron el regreso hacia el barrio. Sandra sacó de su mochila el chaleco con las siglas de la FTV, se lo puso y salió a recorrer *el corte* para conversar con *referentes* de otros barrios. Nora se sentó sobre el cordón de la vereda y comenzó a tejer. Susana, Ramona y Celia conversaban animadamente mientras leían unas revistas de promoción de

3 El distrito de La Matanza se encuentra ubicado en el centro-oeste del Gran Buenos Aires. Con una superficie de 325 kilómetros cuadrados, es el distrito más extenso del conurbano bonaerense. Limita hacia el este con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, al noreste con el partido de Tres de Febrero, al noroeste con Morón, al oeste con Merlo, al sudoeste con Marcos Paz y Cañuelas, y al sudeste con Ezeiza, Esteban Echeverría y Lomas de Zamora. La ruta nacional 3, que une el centro del país con la región patagónica, es la principal arteria que atraviesa la zona.

cosméticos. Margarita me relató anécdotas de sus hijos. Sandra volvió una hora después y comunicó que a las cinco de la tarde se *levantaba el corte.*

Desde el inicio de mi trabajo de campo, me impactó el funcionamiento de estos grupos que en los *cortes de ruta* compartían su vida en las carpas, en lo barrios se reunían diariamente para *trabajar con los planes* (programas estatales de ocupación transitoria), y cuando *marchaban hacia la Ciudad de Buenos Aires* caminaban muy juntos, cargando sillitas, banquitos, termos, mates y bolsos.

Indagar la formación y funcionamiento de estos grupos se constituyó en un objetivo de mi investigación. En particular, reconstruí los modos de relación entre los *referentes barriales* y los habitantes de los barrios, prestando especial atención al lugar de los *planes* de empleo y otros recursos estatales en esas relaciones y a la regulación que se ejercía sobre esos vínculos desde tradiciones político-gremiales. En este capítulo, entonces, analizo el proceso de formación de grupos barriales en torno a la figura de líderes locales y la manera en que éstos se articulan transitoriamente en distintos espacios de poder.

Estudios recientes en ciencias sociales señalaron que las formas de acción colectiva de los sectores populares se enmarcaron durante las últimas décadas en un modelo territorial en el cual el barrio cobró centralidad como escenario de reivindicación y de inscripción social y política (Svampa y Pereyra 2003, Delamata 2004, Merklen 2005). Para algunos trabajos, el movimiento de desocupados (piqueteros) se originó y consolidó debido a una matriz territorial ligada a la transformación del trabajo formal, caracterizada por una relación pragmática con los poderes públicos y orientada hacia la supervivencia (Svampa y Pereyra 2003). Otros autores sostienen que ante la desintegración de lazos sociales, como consecuencia de cambios en el mundo del trabajo y el Estado, los sectores populares reconstruyeron su sociabilidad y participación política en marcos locales (Merklen 2005).

Un denominador común en estos trabajos académicos es el uso analítico de un esquema dicotómico que contrapone el barrio al mundo del trabajo. Este instrumento de análisis aporta en el sentido de localizar problemas de investigación, pero en términos de interpretación tanto el barrio como el mundo del trabajo aparecen como categorías homogéneas. En este capítulo propongo descentrar la mirada del barrio como totalidad y colocar el objeto de indagación en la formación y funcionamiento de grupos barriales coordinados por la figura de líderes locales, para mostrar cómo esos vínculos cobran relevancia para la acción dentro de tramas más amplias de relaciones políticas y cotidianas.

Estar allí: San Alfonso y Tierra Nuestra

En abril del año 2002 obtuve una beca de investigación que me permitió disponer del tiempo necesario para observar la actividades diarias que realizaban grupos barriales inscriptos en la FTV y la CCC. Desde octubre de 2000, mi tarea se había limitado a registrar *cortes de ruta*, *marchas* hacia Plaza de Mayo y la "1º Asamblea Nacional de Organizaciones Sociales, Territoriales y de Desocupados".

La oficina de una cooperativa de consumo y vivienda del barrio El Campo[4] se había transformado en la sede central de la FTV. En ese espacio se había delineado un recorrido estandarizado para todos aquellos interesados en conocer la "*experiencia piquetera*" y también para las personas vinculadas con ese agrupamiento. Desde mi punto de vista, ese espacio se había constituido en el centro de la FTV. Hacia el mismo se encaminaban *referentes barriales* para retirar el porcentaje de *mercadería* correspondiente a sus grupos, para tramitar *planes*, para participar de asambleas o reuniones, y para tomar cursos de formación política.

En los barrios próximos a ese centro convivían tensamente un alto número de grupos inscriptos en la FTV, mientras que en zonas más alejadas era frecuente que un mismo *referente barrial* coordinara personas que habitaban distintos barrios. Como mi intensión era escapar del recorrido pautado para los investigadores, centrado en el relato de la *experiencia piquetera*, motoricé una serie de relaciones interpersonales que me facilitaron el desplazamiento por diferentes barrios del distrito de La Matanza.

En varias oportunidades, concurrí a la sede de la cooperativa del barrio El Campo para observar asambleas, cursos de formación política o festivales para homenajear a delegaciones de movimientos sociales de otros países. En cambio, registré el movimiento cotidiano en los barrios Tierra Nuestra y San Alfonso. En virtud de la intermediación de una antropóloga, que había estudiado las ocupaciones de tierra de la década del ochenta, logré entablar un vínculo directo con *referentes* de la FTV del barrio Tierra Nuestra. En tanto que el trabajo de campo en San Alfonso fue posible por la curiosidad que había despertado en Sandra, una *referente* de ese barrio, mi presencia en las asambleas de la FTV.

El barrio San Alfonso está ubicado en la localidad de Isidro Casanova y se fue poblando a partir de la década del sesenta con migrantes provenientes de distintas provincias de Argentina. A siete kilómetros del barrio San Alfonso, en la localidad de Rafael Castillo, está Tierra Nuestra, que se conformó como parte de las ocupaciones de tierras de la década del ochenta.

---

4 Los nombres de barrios y personas son ficticios. Solamente decidí conservar el nombre de los principales líderes de la FTV y la CCC por su trascendencia pública.

San Alfonso y Tierra Nuestra representan distintos momentos en la configuración socio-espacial de La Matanza[5]. El primero se formó en el tiempo en el cual La Matanza se transformó en la cabeza del conurbano bonaerense en términos de concentración de industrias y de población, pasando a identificarse como una *ciudad obrera*. Ese distrito experimentó un intenso crecimiento en el transcurso de la década del 40, de la mano de la instalación de grandes plantas industriales de los rubros automotriz, metalúrgico y textil. Se radicaron firmas tales como Chrysler-Fevre (1946), Mercedes Benz (1952), Borgward (1954), Metalúrgica Santa Rosa (1943) y Textil Oeste (1947).

En consonancia con el impulso industrial, se registró un crecimiento poblacional sostenido en el tiempo, nutrido por contingentes que arribaron de distintas provincias argentinas. En ese sentido, los datos de los censos nacionales de población y vivienda resultan elocuentes:

Año del censo	Cantidad de habitantes de La Matanza
1869	3248
1895	4498
1914	17.935
1947	98.471
1960	401.738
1970	657.920
1980	949.566
1991	1.117.319
2001	1.249.958

Como se ve, la población del distrito aumentó considerablemente en el período comprendido entre los censos de 1914 y 1947, pero experimentó un crecimiento exponencial entre 1947 y 1960. Con relación a esto, desde inicios de la década del cincuenta, agentes inmobiliarios remataron extensiones de campo para la formación de loteos populares que dieron lugar a diversos barrios, entre ellos San Alfonso. Tal como sucedió en otros distritos del Gran Buenos Aires, la tarea de

5 Un trabajo pormenorizado sobre la configuración histórica y social del partido de La Matanza se puede consultar en Manzano (2007).

urbanización conllevó el esfuerzo de los pobladores a partir del florecimiento de una rica trama asociativa. De acuerdo con los registros de la Secretaría de Asuntos Comunitarios del partido de La Matanza, entre 1948 y 1967, con una marcada concentración en el período 1956-1962[6] y, en particular, en el año 1958, estallaron sociedades de fomento, asociaciones vecinales, clubes y centros de residentes provincianos.

El barrio Tierra Nuestra junto con Santa Emilia, 24 de Enero, 17 de Noviembre y El Futuro se formaron en un proceso de ocupación de tierras que se inició en 1983 sobre una de las márgenes de la ruta nacional 3, a 27 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires. Las tierras se ocuparon desde marcos de relaciones familiares, laborales y vecinales, y a partir de la mediación de autoridades municipales. Funcionarios estatales del gobierno local controlaron los alcances del sistema de acceso a la tierra, asignando y delimitando predios. La principal reivindicación impulsada por las organizaciones conformadas en esos barrios fue el acceso a la titularidad de la tierra. Desde la relación con el Estado, se elaboraron proyectos para la sanción de una ley de expropiación, la que finalmente aprobó la Legislatura de la provincia de Buenos Aires en 1992. El Estado provincial compró las tierras con una partida presupuestaria del Ente del Conurbano Bonaerense[7] y en un acto celebrado en septiembre de 1995, en el barrio Santa Emilia, el Presidente de la Nación entregó los títulos de propiedad a los "ocupantes".

Junto con la reivindicación de la titularidad de la tierra, se generaron distintas acciones para transformar las *ocupaciones* en *barrios*; las principales giraron en torno a la extensión del tendido eléctrico, la perforación del suelo para la obtención de agua, la apertura de calles, el pedido de circulación de transporte público de pasajeros, la limpieza de arroyos, la recolección de residuos, y la construcción y equipamiento de escuelas y centros sanitarios. Más allá de las diferencias entre los dos barrios, me interesa detenerme en la manera en que sus pobladores se incorporaron a grupos que se inscribieron en la FTV.

---

6 García Delgado y Silva (1989) ofrecen un análisis sobre la historia del fomentismo y sobre el curso que adoptó esa forma de organización social frente a diferentes regímenes de gobierno durante el siglo XX.

7 El Ente del Conurbano Bonaerense recibía dinero del Fondo de Reparación Histórica del Conurbano Bonaerense. Este fondo, cuyo presupuesto se destinaba prioritariamente a programas sociales, fue creado en 1992 por la Ley nacional 24.073/92 de Reforma Impositiva. Se formó con el 10% de la recaudación del Impuesto a las Ganancias, girado directa y automáticamente para ser ejecutado y administrado por el gobierno de la provincia de Buenos Aires (Grassi 2003).

Trabajar con: desplazamiento y formación de vínculos políticos

Era común que los *referentes* de la FTV definieran el vínculo con la organización como *trabajo.* Algunas tardes en Tierra Nuestra, Violeta repasaba conmigo con quiénes había *trabajado:* "Trabajé para apoyar a Duhalde como gobernador, ahí éramos varios de Matanza que estábamos con una señora que le dicen La Pocha, ella nos llamaba a reuniones y nos decía a donde teníamos que ir". De un modo similar a Violeta, Sandra también solía comentar su "*trabajo para los peronistas*":

> Yo antes trabajaba para los peronistas, no trabajé activamente como trabajo en la FTV, porque no me gustaba. Iba y acompañaba lo que eran las elecciones, iba con una amiga. Mi amiga venía en las elecciones y me decía: "¿nos podés ayudar?" La primera vez fui fiscal de mesa, la segunda vez fui presidenta de mesa en internas de ellos. Y, en una elección general nacional que fue en el 99, fui encargada de escuelas. Decían que si ganaba el Partido Justicialista todos los que habían trabajado en las elecciones iban a tener trabajo en la administración municipal…Yo después me encontraba con la gente y les decía que estaba con los piqueteros: "Ay", me decían, "sabés que nosotros no podemos encontrar a tal persona, nos prometió, no nos dió nada, cuando la encontremos".

Trabajar podía consistir en *apoyar* y *acompañar*. En particular, *trabajar con* la FTV, implicaba dedicar varias horas del día para seguir el funcionamiento de los *planes*, participar de reuniones y de cursos de formación política, y organizar la concurrencia a manifestaciones y cortes de ruta.

Un repaso por aspectos de las trayectorias de vida de Sandra y Violeta permite comprender cómo la decisión de *trabajar con* la FTV se inscribía dentro de un marco relacional más amplio.

En el año 2002, Sandra tenía veintinueve años de edad y hacía veinte que conocía a Luís –el líder de la FTV–. A principios de la década del ochenta, Luís era un joven militante católico –pertenecía a la orden salesiana– y recorría barrios promocionando la formación de comunidades eclesiales de base influido por las ideas de la Teología para la Liberación[8]. Por esa época, Sandra tenía nueve años y estaba cursando catequesis para tomar su primera comunión, fue así que Luís se conectó con su madre y la invitó a formar una *comunidad* en el barrio. Nilda –la

8 Esas comunidades fueron el resultado de iniciativas de sacerdotes y grupos juveniles salesianos. A fines de la década del setenta, misas, procesiones y cursos de catequesis se convirtieron en espacios de convocatoria para la conformación de CEBs. Fundamentalmente, se propició un proceso de descentralización de actividades desde la parroquia hacia el barrio, a partir de la organización de grupos de vecinos, sobre todo mujeres, que funcionaban en viviendas particulares con el objetivo inicial de leer y comentar la Biblia.

madre de Sandra– se convirtió en coordinadora de un grupo, principalmente de mujeres, que se reunían cada quince días para leer la Biblia y "caminaban el barrio con la palabra de Dios" (visitaban enfermos y ancianos, reflexionaban sobre los problemas del barrio, organizaban la circulación de la imagen de la virgen por distintas casas, etc.). La vida de Sandra estuvo íntimamente ligada a las actividades de la iglesia, participó de grupos de jóvenes, fue catequista, organizó jornadas recreativas para niños y colectas para donar ropa y alimentos a los ancianos.

Sandra y su familia consideraban a Luís *un hombre bueno y honesto,* a quien recurrieron para *solicitar ayuda* en varias ocasiones. En una oportunidad, el hermano menor de Sandra estuvo acusado de haber malherido a una persona en una "pelea callejera", entonces, Luís se encargó de contratar un abogado para que lo represente judicialmente. En el año 1998, una vecina de San Alfonso fue asesinada, ese hecho despertó una protesta en el barrio contra el supuesto asesino, ante esa situación, Sandra y Nilda recurrieron nuevamente a Luís, quien les facilitó el acceso a juzgados y las vinculó con diputados en el Congreso Nacional y con otras figuras públicas.

Sandra comenzó a *trabajar con* la FTV después del *corte de los seis días* (así se denomina al corte de ruta que se prolongó durante seis días en noviembre de 2000). Se acercó *al corte* por Luís y porque conocía a varias personas de la FTV a partir de su participación en la iglesia. En la ruta, colaboró en las tareas de distribución de ropa, medicamentos y alimentos; y una vez que se *"levantó"* el corte se acercó a las asambleas y a las reuniones para tratar el *tema de la mercadería*.

El *trabajo* con la FTV se convirtió, con el paso del tiempo, en la actividad central de la vida de Sandra, y *referentes* de otros barrios, a quienes también tuve la oportunidad de conocer, se transformaron en sus amigos inseparables. Sandra compartía gran parte del tiempo con ellos*,* se encontraban en el barrio El Campo cuando realizaban trámites vinculados a *planes* y *mercaderías* o para participar de asambleas, reuniones y cursos de capacitación política. Además, compartían actividades recreativas como paseos, bailes, juegos, festejos de cumpleaños y pequeñas vacaciones.

Durante nuestro último encuentro, en marzo de 2006, Sandra aspiraba a mejorar su *trabajo con* la FTV, fundamentalmente esperaba obtener una mayor remuneración, ya que sus tareas como *referente* eran consideradas como contraprestación en un *plan* a cambio de una "ayuda económica" de 150 pesos mensuales. La expectativa de Sandra se vinculaba con las nuevas oportunidades abiertas a la FTV tras el alineamiento de sus principales líderes con autoridades gubernamentales, lo que implicó el acceso a cargos en programas estatales y en dependencias públicas.

Violeta, cuando la conocí en el año 2002, tenía cuarenta y seis años de edad y había llegado al barrio Tierra Nuestra en 1988. Una vez en el barrio, un asistente

social le propuso participar en el Programa Alimentario Integral y Solidario (PAIS)[9] que implementaba el Ministerio de Acción Social de la provincia de Buenos Aires. Violeta se incorporó al programa como beneficiaria y como coordinadora de un grupo de cinco familias para realizar compras comunitarias. También me comentó que cuando *estaba en el plan PAIS trabajó para apoyar* a Eduardo Duhalde como gobernador, una de sus tareas principales consistió en colgar carteles de bienvenida del candidato a La Matanza a lo largo de la ruta nacional 3.

El mismo asistente social contactó a Violeta con promotores del Ente del Conurbano Bonaerense. Uno de esos promotores era Ramón, a quien Violeta consideraba como la persona que la había iniciado en el *trabajo político*. Ramón asesoró a Violeta y a otros vecinos del barrio en los trámites tendientes a logro de la titularidad de los terrenos ocupados, los *ayudó* para que se organicen como sociedad de fomento y también los vinculó con funcionarios y dependencias estatales. Progresivamente, Violeta comenzó a *trabajar para* Ramón, asistía a reuniones y principalmente *juntaba votos en tiempo de elecciones*. Como contraparte, Ramón continuaba *ayudando* a Violeta, gestionó una pensión para la madre de ésta, donaba mercaderías y otros recursos para el comedor comunitario o para los festejos del día del niño, etc. Además, como recompensa por su *trabajo*, Violeta obtuvo un cargo en el Bloque del Frente para un País Solidario (Frepaso) en el Concejo Deliberante de La Matanza cuando en 1999 Ramón fue electo Concejal por esa fuerza. Violeta recibía una paga de seiscientos pesos mensuales y su labor consistía en acompañar a las personas que se acercaban hasta *el bloque* para facilitarles los trámites en las oficinas municipales y también actuaba frente a pedidos de medicinas u otros recursos.

En 1995, como parte del *trabajo para Ramón*, Violeta comenzó a participar de espacios que marcaron el origen de la FTV. En el año 1995, Ramón se integró al Frente Grande[10] junto con otras personas que militaban en el peronismo. En

9 El programa PAIS se planteaba como objetivo explicito: "[...] promover la creación de un sistema integrado e integral tendiente a dar solución del problema alimentario que atendiera la necesidad de asistencia de los sectores en situación de pobreza critica y que, a la vez, posibilitara a las organizaciones comunitarias la implementación de proyectos de autoabastecimiento y producción" (Chiara 1991: 225).
Se trazaban tres etapas para el desarrollo del Programa: organización de los grupos PAIS; abastecimiento alimentario mediante compras o comedores comunitarios; y apoyo a proyectos de generación de empleo. La población objetivo del programa eran los sectores sociales en situación de pobreza critica, para ello se tomó como criterio de aplicación el porcentaje de necesidades básicas insatisfechas en cada barrio (Chiara 1991).

10 La historia de los orígenes del Frente Grande reconoce como hito fundacional las acciones de un grupo de diputados que, aunque provenientes del peronismo, comenzaron a votar con criterios autónomos respecto de los que fijaba el bloque justicialista en la Cámara de Diputados de la Nación. El grupo, denominado "Grupo de los Ocho", votó en contra de la privatización de los ferrocarriles y del proyecto del Ejecutivo tendiente a ampliar el número de representantes en la Corte Suprema de Justicia. En junio de 1990, ese

el distrito de La Matanza, los miembros de esa fuerza política se propusieron construir una *estructura territorial* para disputar con el Partido Justicialista y en ese marco se impulsó la creación de una Red de Barrios. A pedido de Ramón, Violeta se integró al Frente Grande y a la Red de Barrios. En el año 1996, la Red se incorporó a la Central de Trabajadores Argentinos (CTA) y se constituyó una junta promotora para la creación de una federación nacional de tierras. Fue así que Violeta participó en 1998 de la fundación de la FTV en un encuentro celebrado en La Matanza.

Violeta compartía con Luís, el líder de la FTV, tanto tareas en esa organización como *la militancia* en el Frente Grande. Me comentó que con Luís aprendió a *luchar*, a *movilizar a la gente*, a clarificar sus objetivos y a hablar en público.

A lo largo del año 2002, se produjeron escisiones en el Frente Grande del distrito de La Matanza, en ese contexto, Ramón y Luís quedaron posicionados en espacios enfrentados. Violeta *pidió una reunión* con Ramón y siguió *trabajando para él* y por extensión conservó su cargo en el Concejo Deliberante de La Matanza. De acuerdo con las características de mi trabajo de campo, en cortes de rutas y asambleas de la FTV, continuaba encontrándome a los hijos, yernos y sobrinos de Violeta como también así a Mauricio, quien era un vecino y estrecho colaborador desde la época del Programa PAIS. En una de mis tantas visitas a la vivienda de Violeta, ella me dijo: "Vos pensarás que estamos todos locos, pero yo me quedé trabajando para Ramón, en el Frente Grande, y ahora son mis hijos y Mauricio los que trabajan con la FTV, porque yo no trabajo más con Luís. […] Por suerte conservamos todos los planes que conseguimos y podemos seguir ayudando a la gente del barrio".

La explicación de Violeta parecía responder a una elección racional centrada en división familiar de las adhesiones, pero no tardé en darme cuenta que esa opción familiar estaba atravesada por múltiples tensiones. La propia Violeta me comentó en otras conversaciones: "Cuando se dividió el Frente Grande mi hijo me decía: 'para que te quedás ahí que es un partido de perdedores, ya no existe', y se fueron a la vereda de enfrente. Pero ellos saben que no pueden tocar el padrón que yo tengo, que cuando lleguen las elecciones ellos tienen que buscar su propia gente". La charla que mantuve con Mauricio fue aún más reveladora

---

núcleo de legisladores convocó a un encuentro de la militancia peronista en oposición a la política de Menem bajo la consigna "Peronismo o Liberalismo: para recuperar el verdadero peronismo". Entre los convocantes se encontraban Carlos Álvarez, Germán Abdala, Juan Pablo Cafiero, Luis Brunati y Darío Alessandro. A nivel nacional, esa fuerza política se articuló en torno a pocas figuras con notoria presencia en los medios masivos de comunicación, así como también a partir de comicios legislativos desde 1993. En 1994 se constituyó como partido político; en 1995 impulsó la fundación del Frepaso, y en 1997, junto con la Unión Cívica Radical, conformó la Alianza por el Trabajo, la Justicia y la Educación (Abal Medina H. 1998).

en cuanto a su decisión de continuar trabajando con la FTV. El y los hijos de Violeta habían *trabajado* activamente para Ramón en la campaña electoral de 1999, tenían asignadas tareas en la custodia de la candidata a intendenta por la coalición *Alianza por el Trabajo, la Justicia y la Educación*. Mauricio relataba esa tarea como sacrificada, dormía muy poco y carecía de un horario fijo, porque sus movimientos dependían de los movimientos de la candidata. La Alianza perdió la intendencia de La Matanza por un estrecho margen, Mauricio recordaba la noche del escrutinio del siguiente modo:

> Ella [refiriéndose a la candidata] se encerró en la casa de la hermana, allá en San Justo, nos dijeron que estaba llorando, después se subió a una camioneta y vos pensás que nos dijo gracias muchachos o algo así, no nos dijo nada y no la vimos nunca más. Después vinieron el Tano y Ramón porque nosotros seguíamos ahí, y ellos nos dijeron muchachos gracias por todo, nos vamos a reunir para un asado. A vos te parece, nos querían conformar con un asado, es una falta de respeto, con todo lo que trabajamos, está bien, no ganamos, pero cuántos concejales entraron.

En 2006, cuando finalizaba mi trabajo de campo, me comuniqué con Violeta y me comentó que estaba *trabajando* para el intendente de La Matanza. Supe, entonces, que Ramón junto con otras personas que habían integrado el Frente Grande estaba *trabajando* nuevamente con el Partido Justicialista y controlaban la Secretaria de Obras Públicas.

Las trayectorias de los *referentes barriales*, como era el caso de Sandra y Violeta, eran sumamente diversas. No obstante, tenían como elemento común el desplazamiento por distintos espacios políticos y sociales que definían con el término *trabajar para y trabajar con*. Ese *trabajo* se enmarcaba en una serie de expectativas sobre el comportamiento de los otros y en una cadena de intercambios en la que se destacaba el reconocimiento por la tarea realizada. Es preciso subrayar, que la opción de t*rabajar con* la FTV se entretejía tanto en intercambios personalizados como en experiencias cimentadas en comunidades eclesiales de base, en organizaciones surgidas en procesos de ocupación de tierras en la década del ochenta y en partidos políticos, fundamentalmente en distintas vertientes del peronismo.

Más allá de la diversidad de trayectorias, de alineamientos y de reconocimientos, un elemento común al *trabajo* de todos los *referentes* se vinculaba con las exigencias de programas estatales, en particular de los programas de ocupación transitoria.

Las tareas cotidianas de los *referentes* incluían, entre otras cosas, *anotar* a pobladores en listados de espera de ingresos a esos programas, completar planillas con datos de beneficiarios o manejar información sobre días y sedes del cobro del beneficio.

Los espacios donde desarrollaban su tarea diaria (sus viviendas particulares u otros) se asemejaban a oficinas atiborradas de biblioratos, planillas oficiales, listados, rendiciones de cuenta, calculadoras y, en algunos casos, computadoras. Sobre las paredes de algunas viviendas se exhibían, entre fotos familiares, carteles que contenían información relativa a *los planes* o normas de uso de artefactos domésticos; por ejemplo, en la casa de Violeta había un afiche con la siguiente leyenda: "Las mujeres de los planes no pueden usar la cocina porque no aportan para el gas. La garrafa vale 20 pesos".

Los *referentes* también organizaban la contraprestación de los beneficiarios; para ello ejecutaban distintos proyectos, como *copas de leche*, *roperos comunitarios*, huertas, manualidades e infraestructura (limpieza de calles, arroyos o zanjas). Además, controlaban la asistencia y *vinculaban* a los beneficiarios que se iban incorporando, como lo cuenta Sandra:

> Yo tenía un señor de cincuenta y pico de años, a un muchacho de treinta, treinta y cinco, y chicas; ellas estaban al cuidado de niños, que era recreación, el tema de apoyo escolar, contarles cuentos y hacerlos jugar; y los hombres no quisieron saber nada. "Yo no cuido a mis nietos –decía el hombre grande– y voy a venir a cuidar a ajenos"...

Otra de sus tareas era coordinar la participación en cortes de rutas y manifestaciones públicas: alquilaban micros, procuraban obtener chalecos con las siglas de la organización de pertenencia y aseguraban la provisión de alimentos y agua.

Como una forma de estabilizar el vínculo de los *referentes* con la FTV, se organizaban actividades con formato variable orientadas exclusivamente hacia estos líderes locales, como seminarios, conferencias y reuniones donde se trataban temas vinculados con la dinámica de la política nacional e internacional. Para la FTV, la *formación política* apuntaba a recuperar "*la verdadera militancia*". En ese sentido, en el año 2002 se constituyó la Escuela de Formación con la participación de profesores universitarios, periodistas y artistas de reconocimiento público. Los temas abordados fueron: el Estado, la participación histórica de los sectores populares en el Estado, el reparto de poderes en el gobierno, el modelo neoliberal, los medios de comunicación, el imperialismo, la acción cultural y la historia de lucha del movimiento popular. Los coordinadores sostenían que el eje principal de los cursos apuntaba a la recuperación del "movimiento popular" y a la "capacitación técnica".

Si bien la formación política se tornó un tema de preocupación para los principales líderes de la FTV y se desarrollaron estrategias en ese sentido, el vínculo diario de los *referentes* con la organización y de éstos con sus grupos era modelado en gran medida por los requerimientos de los programas de ocupación transitoria.

Trabajar con los planes: la formación de grupos barriales

Si los referentes definían su vínculo con la FTV en términos de *trabajo*, también lo hacían de ese modo los miembros de los grupos que éstos coordinaban. *Trabajar con el plan* definía una serie de intercambios cotidianos que ligaban a las personas con los *referentes* y por extensión con las organizaciones en las que éstos se inscribían. Entre esos intercambios se destacaban las tareas que se ejecutaban en proyectos colectivos como contraparte de una "ayuda económica" mensual de 150 pesos.

En Tierra Nuestra, Violeta coordinaba un grupo de ciento treinta beneficiarios de programas de empleo. El movimiento cotidiano en su vivienda era sumamente intenso porque se organizaba en función de la contraprestación en dichos programas. A las siete de la mañana arribaban los primeros grupos de trabajo que ocupaban la cocina, una habitación, el patio delantero y el trasero. En horas del mediodía se producía el recambio y se volvían a ocupar los mismos espacios que en el turno mañana. El ritmo se aceleraba a las cinco de la tarde cuando se servía una *copa de leche* para ciento cuarenta niños. Recién a las siete de la tarde retornaba cierta calma y disminuía la concurrencia de personas. A partir de esa hora, las hijas mayores de Violeta se dedicaban a limpiar la casa, lavar ropa y calentar agua para bañarse y bañar a sus bebes. Los hijos más chicos esparcían sobre la mesa útiles para realizar tareas escolares y la madre de Violeta se sentaba en un pequeño sillón y encendía el televisor.

El grupo de Sandra era más pequeño que el de Violeta, integraban el mismo cuarenta personas, quienes cumplían con la *contraprestación* en una capilla ligada a una de las trece Comunidades Eclesiales de Base de la zona. Por lo general, los varones eran mayores de cincuenta años y tenían tareas asignadas en un proyecto de "infraestructura comunitaria" que consistía en la construcción de dos nuevas salas en la capilla. También se dedicaban a tareas de mantenimiento, como la reparación de la bomba de agua, el cambio de focos de luz y el arreglo del césped, entre otras. Las mujeres acondicionaban prendas de vestir en un proyecto de *ropero comunitario*, servían una *copa de leche* a los niños del barrio y, las más jóvenes, brindaban *apoyo escolar*.

Como señalaron otras etnografías (Quiros 2006), los movimientos piqueteros parecen seguir la dinámica de las relaciones laborales. No obstante, de acuerdo con mis datos de campo, los procesos y relaciones laborales se encuadraban en una modalidad específica. En primer lugar, las materias primas debían ser provistas por los propios beneficiarios a través de la gestión de donaciones o de recursos complementarios de otros programas estatales. En segundo lugar, en los espacios donde funcionaban las actividades, el trabajo no aparecía separado de la vida familiar y barrial. En el caso de Violeta, su familia pautaba la vida doméstica en torno a *los planes* y cinco de sus siete hijos también *trabajaban con los planes*.

Más allá de esto, relaciones de parentesco unían a los integrantes de los grupos entre sí. Era común que las mujeres fueran a cumplir la contraprestación junto con sus hijos más pequeños, quienes jugaban o dormían cerca de ellas; también era frecuente que otros miembros de sus familias entraran y salieran de ese espacio para acercar recados domésticos (búsqueda de una llave, anuncio del arribo de visitas, etc.). En tercer lugar, y esto es fundamental, los productos obtenidos en esos procesos de trabajo se ofrecían en el marco de relaciones de intercambio social y político. La copa de leche se destinaba diariamente a niños del barrio, pero también los productos de otros proyectos, como juguetes de madera, ropa acondicionada en el *ropero comunitario* y manualidades, se acumulaban y se envolvían con papel elegante para ser entregados como regalo en ocasiones festivas: el Día del Niño, Navidad y el Día de la Madre.

El *trabajo con los planes* era un aspecto de la trama de relaciones sociales anudada en torno de los programas de ocupación transitoria, que se configuraba desde el momento que las personas se *anotaban en los planes*.

A Don Tevez, Sandra le ofreció *anotarse* en *los planes* porque él había soldado las rejas de la capilla sin solicitar dinero a cambio:

> Yo entré al plan por Sandra. Vinieron los de la capilla y me dijeron, como yo estaba en la fábrica, si sabía soldar, y me dijeron si podía hacer las rejas, esas que están ahí afuera. Yo dije: 'Sí, no hay problema', y como yo no les cobraba nada, vino Sandra, cuando salieron los planes que a ella le daban, y yo no quería saber nada. Me parecía que no estaba bien, como siempre fui un tipo de trabajar, no quería traer algo que no era. Y así me fui acostumbrando. Porque yo ya conocía gente que estaba en los planes, y una era que no me gustaba la forma en que ellos lo hacían; no me gustaban los cortes de rutas, no me gustaba estar ahí cortando las rutas, no me gustaba ir. Ponele que iban a Plaza de Mayo: esas cosas nunca me gustaron.

Los planes no formaban parte de las expectativas de Don Tevez; él estaba en desacuerdo con las condiciones requeridas para obtenerlos (participar en cortes de ruta y marchas) y consideraba que no se trataba de un trabajo útil. Esta valoración se explica, en parte, por su trayectoria: había nacido en la provincia de Santiago del Estero en 1946 y migrado hacia Buenos Aires en 1965. Una vez en Buenos Aires, trabajó en excavaciones viales y en una bodega hasta que ingresó a una fábrica metalúrgica de La Matanza que producía piezas para General Motors y Fiat. En esa fábrica se empleó durante veinticinco años y aprendió el oficio de matricería pero la empresa cerró en 2000. Una vez que perdió su empleo, se dedicaba a realizar "changas" y recibía la ayuda económica de su hermana mayor.

Si bien Don Tevez no estaba de acuerdo con las normativas de acceso al *plan* y con la características de ese recurso, remarcó su asistencia casi perfecta a los "*cortes de ruta*" con el mismo orgullo con que antes había destacado su asistencia casi perfecta a la fábrica. Además, colaboró inscribiendo a otros vecinos en los listados de aspirantes a *planes* que gestionaba Sandra, como fue el caso de Don Bena:

> Bena: Me anoté muchas veces en los planes, pero nunca me salían.
>
> Virginia: ¿Y dónde se anotaba?
>
> Bena: ¡¡Uh!!... Por un montón de lados; en las unidades básicas, con otra señora de allá [señala la dirección], y acá, con Sandra, estuve casi un año anotado y no salía nada.
>
> Virginia: ¿Por qué se anotó acá?
>
> Bena: Lo que pasa es que yo conozco desde hace mucho a Don Tevez, porque él tiene parientes al lado de mi casa y siempre nos juntábamos a jugar al truco por lechones y esas cosas, y él un día me dijo: "Viejo, traé la fotocopia con los papeles de tus nietos, así te anoto con Sandra". Y así fue. Yo figuro como que estoy a cargo de mis nietos y mi hija mayor. Pero estuve un montón anotado y no salía, no salía. Y estaba un día en mi casa y dije: "No me va a salir nada", y me acosté con ese pensamiento a la noche. Y al otro día me levanté, y vino Sandra y me dijo: "Don Bena, salió".

Don Bena tenía una trayectoria similar a Don Tevez. Había nacido en el año 1942 en la provincia de Entre Ríos y migrado a Buenos Aires en la década del setenta. Inicialmente obtuvo un empleo en el rubro de la construcción hasta que logró ingresar a una fábrica metalúrgica, donde permaneció durante veinte años con la categoría de operario calificado. A diferencia de Don Tevez, *el plan* representaba una expectativa para Don Bena, por ello había recorrido el trayecto configurado para obtener ese recurso: unidades básicas del Partido Justicialista y *referentes barriales* a los que les costaba identificar a qué organización pertenecían. Otra diferencia con Don Tevez era que Don Bena estuvo anotado en listas de espera durante un año hasta acceder al beneficio del *plan*.

Susana, al igual que Don Bena, permaneció *anotada* un tiempo prolongado en los listados de *referentes barriales*. En su caso, arribó al barrio San Alfonso en 1969 desde la provincia de Santiago del Estero. Trabajó en lavanderías y contrajo matrimonio con Rubén, quien era oficial soldador en una fábrica metalúrgica. En 1994, Susana renunció a su empleo por un problema de salud que la aquejaba y en el año 2000 quebró la fábrica en la que trabajaba Rubén. Ante esa situación, su esposo comenzó a realizar "changas" y ella se dedicó a vender especias en la feria, reparar ropa de vestir y participar en clubes de trueque. En el contexto de

un censo en el barrio, los integrantes de la capilla de San Alfonso le sugirieron que le lleve *los papeles* (fotocopia de las dos primeras hojas de su documento, testificación de la situación de desempleo y toda la documentación de su hija: partida de nacimiento y certificados de vacunación y escolaridad) a Sandra para que la anote en el plan:

> Resulta que andaban censando, porque mi mamá está enferma, entonces pasaban la gente de la iglesia censando y andaba una chica que vive allá a la vuelta. Yo la tenía a mi mamá ahí, estábamos sentadas ahí en el patio; y bueno, yo agarré y le dije a la chica esa porque mi mamá en ese tiempo no tenía ninguna pensión, no tenía nada […] Yo me tuve que hacer cargo porque mis dos hermanos murieron. Entonces la chica me anotó y me dice: '"Pero ¿vos tampoco tenés nada?". Entonces ella agarró y me anotó; y trabajaba acá ella. Y bueno, después me dice: "Llevale todos los papeles a Sandra, decile que te anoté". Yo agarré y le traje todos los papeles a Sandra, y ella me los agarró […] Y bueno, resulta que me anotó Sandra, y después, cuando había piquetes... ¿Te acordás que había seguido piquetes?... En el mes había como tres o cuatro piquetes. Me acuerdo de uno que estuvo como dieciocho días. Y bueno, Sandra me iba a buscar, me decía que tenía que ir a los piquetes […] Estuve como dos años […] Y después me anoté con mi cuñado; después de eso pasaron como cuatro meses, más o menos, y un día vine a mi casa del trueque y me dice: "Susana, ya saliste, pero no sé con quién saliste, si con el plan mío o el plan de ellos. Ahora tenemos que ir a averiguar en dónde saliste". Al rato llegó Sandra, a la tarde; justo estábamos tomando mate, y viene Sandra y dice: "Ya salió. Vio que iba a salir, que no era culpa mía". Entonces le digo: "Sí, mi cuñado me dijo, pero no sé dónde salí, ¿en el suyo o en el de mi cuñado?"... "No, en el mío salió", dice.

Susana, después de dos años de *marchar* y *cortar rutas* esperando por *el plan*, decidió anotarse en el grupo de su cuñado, quien también era *referente* de la FTV, pero del barrio en donde vivía el principal líder de la organización. Finalmente, Sandra se presentó una tarde en su casa y pronunció las palabras tan esperadas: "Ya salió para cobrar, el lunes empieza a trabajar".

En el barrio El Futuro, aledaño a Tierra Nuestra, moraba Mónica de cuarenta años de edad. Ella era divorciada y vivía con sus hijos y nietos. Mónica retiraba del Mercado Central verdura en desecho que intercambiaba en el barrio por otro productos comestibles, además, había comprado un caballo y por las noches practicaba el "cirujeo" en barrios céntricos de La Matanza. En una oportunidad, cuando se dirigió al bloque del Frepaso para solicitar medicinas para sus hijos enfermos, conoció a Violeta, quien le ofreció como parte de la *ayuda* mercaderías y *anotarla en los planes*:

> Yo tengo una situación económica muy mala, me falleció una nena, tengo cinco más, tengo una hija que es sordo-muda con dos chiquitos, ella estaba en una clínica neuropsiquiatrita internada, yo tenía a cargo mi nieto, estaba muy mal. Tenía a mi nene internado y fui ahí al Frepaso a pedir remedios porque me habían dicho que en la municipalidad podía conseguirlos. Y, bueno, ahí charlando, Marcela Pose me dice: "¿dónde vivís?", y le digo donde y ahí Violeta que estaba al lado dice: "yo vivo en Tierra Nuestra", y nos pusimos a conversar con ella porque ella es una mujer muy dada, muy solidaria. Ella me dice: "mirá, yo mañana te llevo los remedios a tu casa" –porque yo le explicaba que no tenía para el boleto para regresar al día siguiente–. Ella me dió la dirección de su casa y me dice: "¿podras venir?", y yo le digo: "sí, sí". Entonces vine y conversé con ella, le expliqué mi problema. Ella me dice: "mirá, yo tengo los planes trabajar, cinco o seis personas trabajando, voy a tratar de hacer meter más gente", me comentó de la mercadería, y cosas así. Y un día que había llovido y estaba lleno de agua se me aparece ella en mi casa de botas con una de sus hijas preguntando por mi casilla, y me dijo: "mirá el lunes comenzás a trabajar conmigo te salió un Plan Trabajar" y yo recontenta. Y comencé a trabajar con ella, bueno y desde ahí comencé a trabajar con los planes.

Mónica había desarrollado un vínculo estrecho con Violeta, y se consideraba una de las más antiguas del grupo. Como estimaba que Violeta era una mujer "dada" y "solidaria", fue impulsando a personas conocidas suyas para que se anoten en *los planes* con ésta, como lo atestigua el caso de Carmen, su comadre:

> Yo quería trabajar para que mis hijos no pasen miseria, no pasen hambre, no les puedo dar ningún lujo pero lo principal es que no pasen hambre […] Me fui a Alderete, después me fui a una unidad básica, la unidad básica me decía que me tenia que afiliar y Alderete que tenía que ir a los cortes. Y eso no me gusta a mí, ahora si, si tengo que ir ahora a defender el cupo de trabajo que ya tengo, si que voy a los cortes. Ahora que estoy trabajando si, mientras no estaba trabajando no iba a ir. En la unidad básica la anotaron pero me tenían como sirvienta entonces yo ahí no quise ir más. Ahí la conocí a Violeta, me trajo mi comadre, me anotó y a los dos meses salí trabajando. Yo decía no me va a llamar nunca. Y un día vino mi comadre y dijo: ´tenés que ir porque ya vas a cobrar entonces tenes que cobrar y empezar el trabajo.

Carmen tenía cuarenta y dos años y había emprendido previamente el trayecto para acceder a un *plan,* anotándose *con los de Alderete* (la CCC) y también en una unidad básica. Cuestionaba los requerimientos de ambos lugares para el acceso *al plan*, en un caso participar de *cortes de ruta* y en el otro afiliarse. Frente a eso,

recuperaba como virtud de estar *con Violeta*, que debía participar de cortes de ruta después de que *cobrara el plan*.

Zulema solía remarcarme en las tardes que pasé en Tierra Nuestra: **"**Yo a ella [refiriéndose a Violeta] la conozco de hace mucho; todos la conocen en el barrio, porque ella siempre anda por el barrio. Cuando se inundaba, siempre anduvo dando colchones, mercadería...". En su caso, *anotarse en el plan y trabajar con el plan* se percibían como otro de los bienes que otorgaba Violeta:

> Cuando conocí a Violeta empecé con el plan de cocina, con el Proyecto Joven; estudié cocina y también me recibí de cocinera. Estudié, y la pasantía la hice en el Hospital de Niños. Una experiencia hermosa, hermosa, muy linda […] Cuatro meses duró, cuatro meses de práctica y cuatro de teoría […] Yo a Violeta la conocía del barrio, pero después, cuando se acabaron esos proyectos, la dejé de ver. Y me anoté en un colegio y no salió, y dije: "Bueno, si no sale, no sale", es como que me resigné. Hasta que un día, caminando por el barrio, me la encontré a Violeta, y nos pusimos a conversar y me dijo: "Pasá por mi casa que tengo algo para vos". Y así empecé en el Plan Trabajar. Sólo un tiempo la dejé de verla, pero después ya empezamos otra vez, y ya me quedé con ella.

Zulema primero se incorporó a un programa de capacitación –Proyecto Joven–, y por eso valoraba esa experiencia como una instancia de aprendizaje. Cuando finalizó, se *anotó* como aspirante en un programa de empleo en una escuela de la zona, pero de allí nunca la convocaron. Más tarde, ingresó en el programa Trabajar, nuevamente a través de Violeta. Para Zulema el *plan* representaba un trabajo por el que obtenía una suma mensual relativamente estable frente a otras fuentes de ingreso con las que contaba como la venta de lavandina y otros productos de limpieza.

Estos testimonios ponen de relieve la centralidad de los programas estatales de ocupación transitoria para definir el alcance y las características de los grupos barriales inscriptos en la FTV.

A partir de la reconstrucción de trayectorias de vida, es posible comprender cómo los sujetos tomaron opciones para responder a diversas situaciones sociales. Más allá de las singularidades, todas ellas se articulaban en una trama de relaciones sociales anudada alrededor de los programas de ocupación transitoria. Un procedimiento regular configuraba vínculos cotidianos: *anotarse*, presentar papeles (documentación), *participar en cortes de ruta y marchar*, esperar salir en listados, cobrar el beneficio mensualmente y *trabajar* cuatro horas diarias en proyectos colectivos. Ese proceso era experimentado en el marco de grupos relativamente pequeños, coordinados por las figuras de *referentes barriales* que se integraban en el esquema organizativo de la FTV.

Es preciso destacar la tarea de estos *referentes* para transformar esa política estatal en objeto de demanda y en una expectativa social. Los referentes convocaron a reuniones para explicar las características y los requerimientos de *los planes* y recorrieron viviendas ofreciendo *anotarse* en los listados de ingreso que ellos gestionaban. Además, las personas que se incorporaban en sus grupos extendían el alcance de *los planes* entre parientes, amigos y vecinos.

Una vez que los programas de empleo fueron incorporados como una meta en un marco de administración familiar de la supervivencia, las opciones de los sujetos se ordenaron en un marco de alternativas que incluían el registro en listados confeccionados por *referentes* de organizaciones de desocupados, así como también por *"políticos"* –término que refería fundamentalmente a la inscripción en unidades básicas del Partido Justicialista–, la espera de una pronta recepción del beneficio y, si esto último no ocurría, el desplazamiento entre los distintos sitios de inscripción que competían en los barrios. Cada uno de estos lugares tenía previstas obligaciones específicas a cambio de *los planes* como marchar, afiliarse, participar en cortes de ruta, etc.

El *plan* tampoco se percibía como un objeto dado por el Estado; para la mayoría, era algo dado pero también quitado por los *referentes*. Esa percepción remitía a una modalidad de práctica de los *referentes barriales* centrada en la entrega no sólo de *planes* sino también de otros bienes, como colchones o mercaderías.

En suma, se puede sostener que los grupos barriales articulados en la FTV se formaron por la conjunción entre las prácticas de articulación político-social de *los referentes*, las opciones para sobrevivir en un contexto de pobreza y desempleo y, fundamentalmente, por una modalidad de política social expresada en *los planes*.

Reflexiones finales: la trama de las opciones

A lo largo de mi trabajo de campo, constaté el desplazamiento permanente de los *referentes barriales* por distintos espacios políticos y sociales como también así sus iniciativas para formar y coordinar grupos. La manera de interpretar las elecciones revocables y temporarias de los líderes locales se convirtió en una inquietud de mi trabajo, sobre todo teniendo en cuenta la centralidad que adquirían los vínculos que éstos anudaban en la dinámica política de los sectores subalternos.

Una lectura minuciosa sobre la tradición interpretativa de la antropología social, me permitió establecer que la categoría de *transacción* posibilita la comprensión de aspectos sustanciales de los procesos analizados en este capítulo.

Con relación a esto, desde la década del ciencuenta, investigaciones antropológicas desarrollaron propuestas para analizar las prácticas sociales en términos de *transacción* en un marco de cuestionamiento del enfoque del estructural-funcionalismo británico. Los trabajos de Barth (1959a, 1959b), recuperaron aportes de la teoría de los juegos, y desplazaron la atención desde las estructuras y las instituciones hacia la naturaleza de las *interacciones*. Este enfoque se concentró en las elecciones individuales entre lealtades alternativas como unidad mínima de acción política y otorgó un papel relevante a las estrategias manipulativas de los jefes para el reclutamiento y la adhesión de seguidores. Los líderes competían entre sí y se procuraban clientelas a través de una serie sistemática de intercambios y transacciones diádicas. Si bien el autor reconoció la jerarquía en la constitución de las interacciones, acentuó el carácter recíproco, contractual, voluntario y revocable de las elecciones individuales.

El carácter diádico de las interacciones y la reciprocidad entendida como una relación voluntaria y consensuada fueron los aspectos más cuestionados del planteo de Barth (Menéndez 1981, Asad 2002). Se propuso, entonces, un nuevo uso del concepto de *transacción* para ahondar en un nivel de prácticas que remitían a procesos más amplios de dominación y subordinación. En lugar del consenso voluntario, se hizo hincapié en la aceptación de normas y reglas determinadas desde fuera, asimétricamente, sin la participación de los sectores subalternos (Menendez 1981, Grimberg 1997).

Esa perspectiva del concepto de transacción permite una interpretación de los procesos reconstruidos en este capítulo acentuando tanto la contradicción como los límites y las posibilidades que se abren en los intersticios que dejan las relaciones de poder activamente construidas. Desde este enfoque, es posible redefinir las explicaciones centradas en las elecciones individuales y racionales para iluminar el escenario en el cual los *referentes barriales* tomaron sus opciones y tejieron sus adhesiones.

Desde mi punto de vista, durante la década del noventa, los referentes barriales tomaron opciones en un escenario de disputa y negociación configurado en torno al problema de la desocupación. En otros trabajos analicé cómo se construyó ese escenario en el distrito de La Matanza en el que convergieron experiencias de ocupaciones de tierras, iniciativas de organizaciones de base de la Iglesia Católica (CEBs) y tradiciones político-gremiales representadas en la CTA y la CCC, cuyas propuestas se orientaron a impulsar acciones sindicales tanto en el espacio laboral como en el barrial (Manzano 2004).

Además, favorecieron a la construcción de ese escenario de disputa y negociación los realineamiento de vertientes del peronismo durante los años noventa, expresados en la conformación del Frente Grande –Frepaso–, en pujas internas

dentro del Partido Justicialista local y en la victoria del justicialismo en las elecciones de 1999 por un estrecho margen sobre la coalición Alianza. El Frente Grande, integrado en su mayoría por militantes de extracción peronista, había logrado consolidarse en el Concejo Deliberante y se hallaba fuertemente asociado a la CTA y a la FTV. Se motorizó el armado zonal y territorial del Frente Grande a partir de organizaciones que integraron la Red de Barrios y posteriormente la FTV (sociedades de fomento, cooperativas y mutuales). Este armado se conjugó estratégicamente con la orientación sindical de la CTA tendiente a la construcción de un "nuevo modelo sindical" inserto dentro de un movimiento político y social. Por su parte, el intendente elegido en 1999 se apoyó sobre las movilizaciones colectivas del distrito, entre las que sobresalieron las impulsadas por organizaciones como la FTV y la CCC, para proyectar reivindicaciones a instancias nacionales de gobierno (Manzano 2007).

Las primeras movilizaciones en torno al problema de la desocupación en el distrito de La Matanza, que consistieron en ocupaciones de plazas y ministerios públicos en demanda de *mercaderías*, apelaron a costumbres, normas y expectativas sociales configuradas en una tradición de intervención estatal que durante la década del ochenta había extendido la asistencia alimentaria a *familias pobres* de acuerdo con los criterios de NBI y con la situación de desocupación de los jefes de hogar. Las expresiones más sobresalientes de ese tipo de intervención fueron el Programa Alimentario Nacional (PAN) y, en la provincia de Buenos Aires, el Programa PAIS.

Ese escenario de disputa inicial configurado alrededor del problema de la desocupación fue remodelado y redefinido por propuestas estatales expresadas en los programas de ocupación transitoria. Estos programas comenzaron a implementarse en 1993, pero alcanzaron una mayor extensión a partir de 1995, con la creación del Programa Trabajar, y se unificaron en 2002 en el Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados. Las intervenciones, definidas en fuentes ministeriales como "políticas activas de empleo", requerían la contraprestación de los beneficiarios, en forma de capacitación laboral o de trabajo durante cuatro horas diarias en proyectos de *utilidad social o comunitaria*, como condición para el acceso a un beneficio monetario. Esta modalidad de política pública cimentó un vocabulario (*beneficiarios, proyectos, unidades ejecutoras y organismos responsables)*; se distinguió por la transitoriedad de los beneficios y de los proyectos, así como también por niveles de descentralización que otorgaron un papel preponderante a organismos responsables (ONGs o gobiernos municipales) en la elaboración y ejecución de actividades y en la selección de beneficiarios, y, fundamentalmente, motorizó estrategias de "focalización" de las asignaciones presupuestarias sobre el "desocupado pobre" y sobre regiones marcadas por elevados índices de pobreza.

Este tipo de políticas eran financiadas por Organismos Internacionales de Crédito (Banco Mundial y Banco Interamericano de Desarrollo) y expresaban, no sin matices, orientaciones para los "países pobres" a nivel mundial. Desde correlaciones de fuerza internacionales, los programas de ocupación transitoria representaron la adaptación vernácula de intervenciones que el Banco Mundial denomina *workfare*, cuya característica central es el requerimiento de trabajo a cambio de la obtención de beneficios monetarios.

El enfoque transaccional hace posible entender no sólo cómo estos programas se transformaron en la principal respuesta del Estado frente al desempleo, sino también cómo se transformaron en *objeto de demanda* y de *intercambio* redefiniendo las relaciones entre el Estado y la población a partir de la década del noventa.

Los programas de empleo se transformaron en un objeto de demanda dirigida al Estado, pero, al mismo tiempo, *referentes barriales* debieron crearlos como demanda entre los pobladores de los barrios: recorrieron viviendas promocionando *los planes* e inscribiendo en un registro a quienes aspiraban a obtenerlos; organizaron reuniones, algunas de ellas con la presencia de funcionarios estatales, y activaron vínculos de parentesco, vecindad y amistad para cimentar expectativas sociales acerca del beneficio de esos programas. De manera simultánea, se fue pautando un modo de interacción que priorizaba como norma para el acceso a ese beneficio la "participación en la lucha" (*cortes de rutas o marchas*).

La relación con el Estado a partir de la circulación de estos programas generó una modalidad de intercambio que articulaba distintos niveles de interacción. Esto se expresó en la construcción de un complejo "sistema de administración" de programas de empleo, y en la organización de un proceso de trabajo (*trabajar con los planes*) que recuperó pautas del mundo laboral (turnos de trabajo, registro de asistencias, justificación de ausentismo y períodos de vacaciones anuales), pero insertas en tramas domésticas y barriales.

A partir de la gestión de programas de empleo, los beneficiarios se sujetaron a políticas estatales de modo cotidiano y experimentaron esa relación en el marco de grupos barriales coordinados por *referentes*. De manera contradictoria, se aceptaron las normas requeridas para el ingreso y la permanencia en programas de empleo en el marco del compromiso por la supervivencia (trabajos eventuales, trueque, préstamo de dinero de algún familiar mejor posicionado, etc.). El carácter coercitivo de las normas se percibió como imposiciones de los líderes de las organizaciones de desocupados. De esa forma, los cuestionamientos apuntaron a la pericia de los dirigentes para resolver el pronto ingreso de beneficiarios a *los planes* o a la cantidad de cortes de ruta y marchas en las que se debía participar.

Una rica tradición antropológica aportó elementos para pensar la organización de la política en estructuras intersticiales, suplementarias y paralelas al sistema político formal, prestando especial atención a las relaciones de obligación recíproca, como la parentela, la amistad, los cuasi grupos, el liderazgo y el patronazgo (Barth 1959, Mayer 1980, Wolf 1980). Este enfoque suponía que este tipo de vínculos políticos subsistían porque la sociedad civil en los países del Tercer Mundo se encontraba fragmentada debido a la influencia limitada del Estado a escala local (Gledhill 2000). En nuestro caso, los programas de ocupación transitoria definían tanto las relaciones entre los *referentes barriales* y los habitantes de los barrios, como las características que asumían los propios grupos (tamaño, funciones, etc.). Esto permite sostener antes que la fragmentación y la ausencia del Estado, la centralidad de los procesos estatales para definir vínculos políticos y cotidianos.

Para finalizar, los procesos analizados en este capítulo también permiten tensionar reificaciones analíticas que hacen hincapié en la distinción normativa entre los movimientos sociales, los partidos políticos y el Estado. Vistas desde los procesos transaccionales, las acciones de los movimientos sociales y las del Estado no pueden ser interpretadas por fuera de relaciones de poder históricamente construidas. Más aún, la gestión cotidiana de programas de empleo constituye un indicador de un proceso de producción conjunta de políticas estatales y modalidades de acción de los grupos subalternos.

Referencias citadas

Abal Medina, Juan Manuel. 1998. Los herederos del populismo. La experiencia del PRD y el Frente Grande. *Nueva Sociedad*. (157): 87-106.

Asad, Talal. 2002. "Market model, class structure and consent: a reconsideration of Swat political organización". En: Joan Vincent (comp.): *The Anthropology of politics. A reader in ethnography, theory and critique*. Massachusetts. Blackwell Publishers.

Barth, Frederik. 1959a. Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan organization. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 89 (1): 5-21.

_____. 1959b. *Political Leadership among the Swat Pathans*. London: Althone Press.

Chiara, Magdalena. 1991. "El modelo de gestión del Programa Alimentario Integral y Solidario: Una relectura de su implementación". En Susana Peñalva y Alejandro Rofman (comps.), *Desempleo y pobreza estructural en la Argentina*. Buenos Aires: OIT-CLACSO.

Delamata, Gabriela. 2004. *Los barrios desbordados. Las organizaciones de desocupados del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Libros del Rojas.

García Delgado, Daniel y Juan Silva. 1989. "El movimiento vecinal y la democracia: Participación y control en el Gran Buenos Aires". En: Elizabeth Jelín (comp.), *Los nuevos movimientos sociales. Mujeres. Rock nacional. Derechos humanos. Obreros*. Barrios. pp. 217-240. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Grassi, Estela (2003. *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (I)*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Grimberg, Mabel. 1997. *Demanda, negociación y salud. Antropología social de las representaciones y prácticas de trabajadores gráficos 1984-1990*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-CBC/UBA.

Manzano, Virginia. 2004. Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetera. *Intersecciones en Antropología*. (5): 153-166.

_____. 2007. "Gobierno municipal y movimientos sociales". En: *Ciudades*. pp. 2-9.. Puebla: RNIU.

Mayer, Adrián. 1980. "La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas". En: M. Banton (comp.), *Antropología Social de las Sociedades Complejas*. pp. 108-133. Madrid: Alianza.

Menéndez, Eduardo. 1981. *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Merklen, Denis. 2005. *Pobres Ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

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 Pereyra, Sebastián. 2003. *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.

Wolf, Eric. 1980. "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En: M. Banton (comp.), *Antropología Social de las Sociedades Complejas*. pp.19-39. Madrid: Alianza.

La política indígena en Salta: límites, contexto etnopolítico y luchas recientes[1]

Catalina Buliubasich[2]

1 Publicación original: Buliubasich, Catalina. 2013. La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes. *Runa* 34 (1): 59-71. Agradecemos a la revista *Runa* su autorización a republicar este artículo.
Este artículo, escrito por una investigadora y antropóloga salteña practicante de la "gestión política" y la "transferencia", refleja una compleja coyuntura referida a los procesos organizativos indígenas y a las políticas públicas específicas a nivel provincial y a nivel nacional. En un contexto de profundas transformaciones, es innegable el estrecho vínculo que existe entre procesos judiciales y la distancia que dichos fallos comienzan a marcar en términos de garantía de los derechos ya proclamados para los Pueblos Indígenas. En efecto, al tomar algunos casos judiciales, el artículo señala y contextualiza, por un lado, la lenta ejecución de la ley 26.160/2006 (a ocho años del artículo no concluyó el relevamiento) y la ley 26.331/2007 (conocida como la Ley de Bosques). Ambas leyes abren una expectativa que se va desdibujando, con avances y retrocesos con el correr de los primeros años de sus respectivas promulgaciones y no logran desactivar la amenaza ambiental y territorial que, para los pueblos indígenas de la Provincia de Salta, representa la expansión de la frontera agropecuaria y los desmontes, entre otros procesos. Este artículo trata, además, acerca de las formas diversas y a veces cambiantes que van reconfigurando la relación entre Pueblos Indígenas y Estado, forma que construye y reconstruye a sus propias organizaciones. La autora señala que continúa vigente el enorme desafío de la antropología argentina y latinoamericana frente a los derechos, luchas y organizaciones indígenas y frente a una producción de conocimiento que siempre debe concebirse como diálogo. Entre diciembre de 2007 y abril de 2008 fue Secretaria de Política Ambiental de la Provincia de Salta, diseñando el Ordenamiento Territorial de la Provincia y el Programa de Participación y Consulta para la aplicación de la Ley de Bosques. Complementar con secciones 5, 6 (L. Tamagno y M. Maffia, G. Karasik) y 11 (Kalinsky).

2 Decana de la Facultad de Humanidades de la UNSa. Investigadora y Ex Directora del ICSOH, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (CONICET- UNSa). Directora de la Carrera de Especialidad y Maestría en Derechos Humanos de la Facultad de Humanidades de la UNSa

El contexto de algunas leyes: la posibilidad de definir una política indígena nacional

Para comenzar nuestro análisis, consideraremos que dentro del marco normativo favorable a los pueblos indígenas, surge a mediados de la década pasada la ley 26160[3], cuyo objetivo es declarar la emergencia en la posesión y propiedad comunitaria indígena por el término de cuatro años. La ley plantea la suspensión de los desalojos y la realización de un relevamiento de las tierras ocupadas o reclamadas por las comunidades indígenas. El relevamiento permitiría demarcar o consolidar una suerte de ordenamiento territorial donde estuviera en primer plano contemplada la variable de la posesión indígena de la tierra, si bien ya se advertía la evidente limitación de que dicha norma no contemplaba mecanismos concretos de entrega. Transcurrido el primer periodo de vigencia de la misma, diversos informes ofrecen un balance negativo de su aplicación en todo el territorio del país, en especial, se difunde la situación de demora del relevamiento[4], lo que dio lugar a una prórroga de la ley.

El caso de la Provincia de Salta resulta paradigmático, ya que fue una de las más retrasadas en el cumplimiento. De acuerdo al Informe de ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) de 2011, la Provincia aprobó la realización del relevamiento en forma descentralizada, el estudio debía abarcar la población indígena de mayor diversidad en nuestro país, ya que comprende a nueve pueblos indígenas, ubicados tanto en tierras bajas como en tierras altas y distribuidos en más de 300 comunidades. Antes de la prórroga de la ley, con un presupuesto de casi cuatro millones de pesos, se presentaron 6 carpetas técnicas, todas ellas con serias observaciones. En esta nueva etapa, después de prorrogada, no existe todavía una información pública de los avances, sólo contamos con datos escasos que componen una información fragmentada.

La omisión del estado en materializar los derechos indígenas, se hace evidente analizando un caso concreto, el de las comunidades Wichí de El Traslado, El Escrito y Zopota en el Chaco salteño, observamos que en el año 2011, a través de una resolución judicial, calificada en los medios de comunicación como un *Fallo Inédito*[5] se obliga al estado nacional a que, en un plazo de 90 días "inicie de inmediato la demarcación y delimitación de tierras que tradicionalmente ocupan"

---

3 La ley 26.160 se sanciona en el mes de noviembre de 2006, Su autoridad de aplicación recae en el INAI (Instituto Nacional de Asuntos indígenas). A los efectos, este organismo crea un Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. A traves de la Ley 26.554, en Noviembre de 2009 se prorroga por otros cuatro años.

4 En especial el de ENDEPA 2011 y en AA VV (2011) Informe sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina, al que aportaron diversas organizaciones.

5 Cfr. El título de la nota de Rodríguez, Carlos en *Página 12*: Un inédito fallo en la Justicia Federal reconoce las tierras de los Wichís.

El recurso de amparo había sido presentado en 2006, a partir de los desmontes que sufrían sus tierras, por presión de la expansión de la frontera agraria, impidiendo a las comunidades indígenas el acceso a los recursos naturales y a las fuentes de agua, además, el fallo señala que:

> [...] se han desencadenado conflictos locales y los líderes de las comunidades han sido objeto de múltiples denuncias penales por parte de los titulares registrales de las tierras sobre las cuales, ahora, se han reconocido sus derechos constitucionales. Las denuncias han buscado hacer desistir a los líderes de su lucha en la defensa de su territorio, provocando la criminalización de los líderes comunitarios.
>
> Si bien el fallo es considerado un avance significativo, por cuanto obliga al Estado a cumplir con la demarcación de tierras que debía haberse realizado en el marco del relevamiento de la Ley 26.160, sobre la que venimos tratando, no se expide sobre la cuestión de fondo, tal es la pretensión de las comunidades de titulación definitiva de las tierras, ya que quedó demostrado que, en relación de las actuales comunidades de esta etnia con la tierra, operan los siguientes e ineludibles vínculos:
>
> a.- La tierra ha sido y es fuente de recursos indispensables para su vida, para la preservación biológica y social del grupo;
>
> b.- Sus prácticas tradicionales de producción revelan profundo conocimiento del ambiente, y han sido y son ecológicamente sustentables, de modo que ponen un límite (freno) a la degradación del hábitat;
>
> c.- Su íntima relación con la tierra hace de esta un espacio que deviene indispensable para su supervivencia cultural (Buliubasich y Rodríguez, 2007).[6]

A los efectos de nuestra reflexión, el caso antes presentado muestra que este panorama desolador de incumplimientos acompasaba el ritmo lento para la demarcación de tierras indígenas con un crecimiento muy acelerado de expansión de la frontera agrícola-ganadera con su concomitante cambio de uso del suelo, presentando, en cuanto a desmontes, la consolidación de situaciones ya irreversibles en el presente. Un antecedente fundamental, tanto para el posterior dictado de la *Ley de Bosques* a nivel nacional, como para comprender la magnitud de la situación en la Provincia, es el conocido Caso Pizarro: en el año 2003, el

---

6 La autora del presente artículo, conjuntamente con Héctor Rodríguez, respondieron el Oficio librado por el Juzgado Federal de Oran, a la Universidad Nacional de Salta y derivado a la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades, referente al Expte. Nº 1271/06 de ese Juzgado (y Expte. UNSa. 032/07), en relación a los autos caratulados "Comunidad El Traslado, Cacique Roberto Sanchez – Comunidades de Zopota y El Escrito, Cacique Bautista Frias C/Estado Nacional S/Accion De Amparo".

Poder Ejecutivo Provincial (PEP) a través de la Ley Nº 7274/03 desafectaba de su condición de Área Protegida como Reserva Natural Provincial, a un sector del Departamento de Anta, de selva de transición, selva montana y pastizales de altura, que se consideran ecosistemas frágiles. Con la desafectación del área protegida para su venta e incorporación a la producción sojera, no sólo se producía un daño ecológico, sino se afectaba la supervivencia y los derechos a la tierra de la población allí radicada, una comunidad indígena wichí, y numerosas familias de campesinos criollos.

La mitad de esas familias, ocupantes de dos a tres generaciones, se consideraban con derechos a la tierra por posesión veinteañal y la actividad de estos pobladores, de autosubsistencia, dependía de producción agrícola y de ganadería de monte. Los complejos aspectos de este caso fueron desarrollados en diversas publicaciones Cabe señalar que la Universidad Nacional de Salta tuvo una destacada participación, no sólo de denuncia, sino también de investigación del tema, a través de una Comisión que elevó dos informes detallados al Consejo Superior de la Universidad. El máximo órgano de gobierno universitario aprobó presentar un recurso judicial contra la Provincia de Salta. (López *et al*. 2010) y (Rodríguez 2010).

Con respecto al avance de la frontera agraria, sus características y consecuencias en nuestra provincia, podemos remitir a diversos relevamientos y estudios sobre la temática, existe una importante bibliografía al respecto: Buliubasich y González (2009), Leake (2009), Leake y Ecónomo (2008), Manzanal (2010), Reboratti (2006, 2010), Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable (2005, 2008) y Viglizzo y Jobbágy (2010).

Con respecto a la desnutrición en niños indígenas, en un estudio realizado entre Junio y Agosto de 2011 en 74 comunidades del Departamento General San Martín; y en los Municipios de Rivadavia Banda Norte y Santa Victoria Este del Departamento Rivadavia, se afirma que existe una importante

> […] prevalencia de desnutridos crónicos entre los niños indígenas siendo en el grupo etario de 1 a 4 años del 62,4%, y en menores de un año, del 37,5%. Si a estos valores le sumamos la desnutrición aguda y global, obtenemos que el 50% de los niños indígenas menores de 1 año padece algún tipo de déficit nutricional; mientras que en esta condición se encuentra el 70,8% de los niños indígenas de 1 a 4 años (Castillo 2011: 8).

También hemos analizado que, siguiendo la información periodística de los años 2010-2011, cuando sucedieron numerosos casos de muerte de niños indígenas por desnutrición, tanto algunos medios de comunicación como autoridades provinciales señalaron las propias pautas culturales de las comunidades indígenas,

mayoritariamente Wichí como responsables del flagelo. Esta perspectiva no sólo oculta la ausencia de un debate serio sobre las causas sino que pone a rodar "el uso de un mecanismo perverso de estigmatización de las víctimas y de desplazamiento y ocultamiento del eje de la responsabilidad" (Rodríguez y Buliubasich 2011: 2).

Existen también cálculos muy preciso con respecto a la magnitud de los desmontes en áreas reclamadas por pueblos indígenas, mencionaremos un informe[5] consigna que los territorios reclamados por comunidades indígenas del chaco salteño, hacia Septiembre de 2008, estaban sufriendo desmontes hasta del orden del 47%, sobre una superficie de 324.000 Has, como es el caso de la zona territorial de Ballivián, afectando a 136 familias indígenas, sólo consignamos a modo de ejemplo este caso, ya que constituye uno de los territorios más intervenidos de la Provincia, con fuertes efectos en la población, no sólo de disminución y pérdida de sus medios de subsistencia sino también del uso de agrotóxicos y serios problemas de salud de la población, existe un estudio de caso exhaustivo sobre Ballivian (Naharro y Alvarez 2011).

Para completar esta apretada síntesis no podemos dejar de mencionar como un proceso íntimamente relacionado, el del Ordenamiento Territorial de Bosques Nativos (OTBN) ordenado a partir de la vigencia de la ley N°26.331 conocida como "ley de bosques" Ley de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos, también llamada *Ley de Bosques* (Rodríguez y Buliubasich 2011, Seghezzo *et al.* 2011). Una larga sucesión de reclamos y de imprecisiones relacionadas al Ordenamiento Territorial para la Provincia de Salta, en especial la negativa del PEP de revisar casos concretos de autorizaciones aprobadas durante el debate de la Ley de Bosque, que afectaban gravemente las tierras y territorios indígenas y de fracasar el sistema de participación previsto en el Ordenamiento, la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN) suspende los desmontes en varios departamentos de la Provincia de Salta:

> Sobre esta zona y otras aledañas, la Corte Suprema de Justicia de la Nación ordenó suspender todas las autorizaciones y ejecución de tala y desmonte de bosque nativo y requirió a la provincia que realice -con la participación de las comunidades afectadas y la Nación- un estudio del impacto acumulativo de los desmontes. Sin embargo, las sucesivas medidas cautelares ordenadas por la Corte Suprema son incumplidas sistemáticamente. Los departamentos de San Martín y Rivadavia que sufren, especialmente, el impacto de la deforestación y el desmonte corresponden al territorio de ocupación tradicional y actual de más de 200 comunidades indígenas. Un caso paradigmático en este sentido es de la Comunidad Ballivián que, constantemente sufre el agravamiento del desmonte realizado por empresas privadas en su territorio. (AA VV Informe al Relator, 2011).

En un escenario posible y favorable a una política positiva hacia los pueblos indígenas, esta medida, otorgaba un *impasse* que podría haber optimizado el incumplido relevamiento previsto en la ley 26.160, y podría haber generado un mecanismo de participación y acuerdos (Seghezzo *et al*. 2012) pero una vez más, el marco normativo no pudo acompasarse con el poder político, ya que se dio el peor de los escenarios: se pudo constatar y se denunció oportunamente la situación de continuidad de los desmontes pese a la medida dictada por la corte, suspensión que se mantuvo casi por el lapso de tres años.

Ante esta situación, un grupo de docentes-investigadores y estudiantes de la Escuela de Antropología elaboraron un documento que pretendía, por una parte dar cuenta en forma sencilla de un proceso sumamente complejo, para poder dar la difusión a la opinión pública que el tema requería, ratificar el compromiso desde la Universidad con los pueblos indígenas, llevarlo a instancias académicas y de debate (como la Mesa Redonda de CAAS) y abrir nuevos de participación combinados con posibles mediaciones. La mayoría de los docentes que redactaron el documento ya habían participado en tareas de peritajes, investigaciones de casos y evaluaciones de los estudios de impacto ambiental acumulativo que había ordenado la Corte, el Informe de la Escuela de Antropología señala:

> Este documento quiere destacar, ante las afirmaciones de que en el Departamento San Martín hay una paralización productiva, que esto no se ajusta a los hechos, sino al contrario, como lo demuestran los datos del Instituto Nacional de Tecnologías Agropecuarias (INTA EEA Salta), en los últimos 10 años se ha incrementado de manera sostenida la superficie sembrada en el Departamento. Estos datos muestran claramente que aún luego de sancionada la citada Ley Nº 26.331 y dictada la medida Cautelar de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la superficie sembrada en el departamento San Martín se ha incrementado en más de 50.000 has.

Si se toma en cuenta el incremento de la superficie sembrada con soja en el departamento San Martín se puede estimar también el volumen de los agroquímicos aplicados mediante las pulverizaciones de herbicidas e insecticidas utilizados para su producción. Preocupante resulta la cercanía de muchas familias indígenas y criollas a estos campos de cultivo y a merced de aplicaciones aéreas.

Campaña	Cultivo				
Año	Soja (Has.)	Maiz (Has.)	Poroto (Has.)	Mani (Has.)	Total (Has.)
2002 / 2003	59.890	3.750	95.490	4.530	163.660
2003 / 2004	90.740	3.160	78.520	5.700	178.120
2004 / 2005	86.120	6.520	83.630	8.540	184.810
2005 / 2006	111.710	7.610	89.190	3.430	211.940
2006 / 2007	130.510	13.920	79.550	2.760	226.740
2007 / 2008	143.340	4.600	76.800	3.940	228.680
2008 / 2009	124.290	12.580	87.450	n/d	224.320
2009 / 2010	141.575	22.570	89.440	7.705	261.290
2010 / 2011	131.690	37.350	105.390	4.760	279.190

Tabla 1. Monitoreo de cultivos del NOA a través de sensores remotos, INTA, EEA Salta. Tomado del Informe de la Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. Salta, 2011

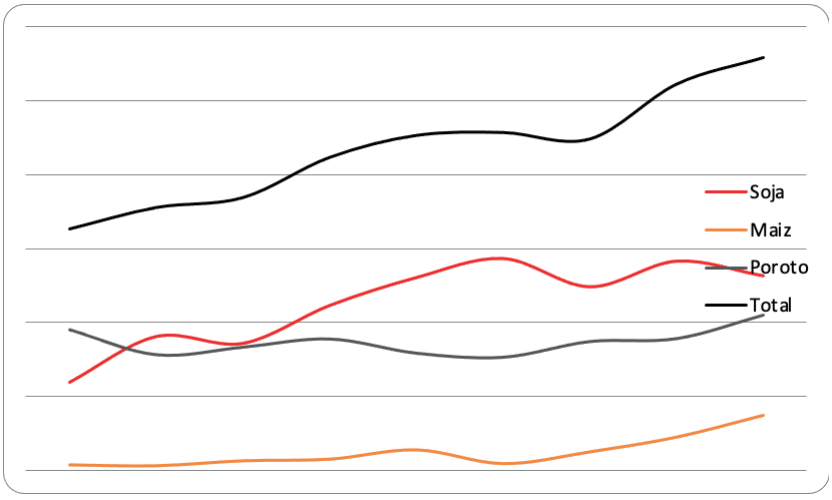


Diagrama 1. Evolución de la superficie bajo cultivos de verano en el Departamento San Martín. Fuente: Monitoreo de cultivos del NOA a través de sensores remotos, INTA, EEA Salta. Tomado del Informe de la Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. 2011.

Muchos de estos profesionales y estudiantes que realizamos tareas de investigación y extensión en el Departamento San Martín de la Provincia, corroboramos que en algunos medios se continúan y hasta se han intensificado elaboraciones discursivas que relacionan causalmente la pobreza, el hambre, el deterioro de la salud, la desocupación y la migración a las ciudades de gran parte de la población sobre la base de una supuesta *paralización productiva* en el Departamento mencionado, atribuyéndole la responsabilidad a la Promulgación de la Ley 26.331/07, de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos y a la Sentencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación que decidió la paralización de los desmontes. Otra línea argumental reiterada es culpabilizar a las víctimas por continuar con sus prácticas culturales. Línea argumental que se reitera continuamente sin que hayan sido tratados con la rigurosidad que el tema exige. Tales afirmaciones, generan confusión en la opinión pública, ocultando que en el fondo responden a intereses económicos particulares y concretos, y que se llevan a cabo atravesando distintos gobiernos desde hace varias décadas.

La medida de la Corte fue levantada y se impuso el escenario menos deseable, ya que no se produce un avance o una corrección con respecto a la situación anterior, tal como se expresa en la *Carta a la Corte* elevada con la firma de numerosas organizaciones indígenas, criollas, instituciones de apoyo y medios académicos (Seghezzo y Rodríguez 2011). Continúan presentándose denuncias recientes de desmontes ilegales mientras los territorios del OTBN calificados con un nivel medio de conservación, de color amarillo, están siendo "recategorizados" aceleradamente, sin que se cuente con una información del proceso.

Otra de las cuestiones que se observan es la gran dificultad de aplicación de políticas nacionales para los pueblos indígenas en función del esquema político-jurisdiccional-administrativo de los estados provinciales. Sólo para poner un ejemplo, aunque de otro orden a los acá tratados, observamos que una política participativa y autogestionaria sobre la lengua Wichí, por ejemplo, la propuesta más reciente de creación del Consejo Wichí-Lhämtes, propuesta por el propio pueblo Wichí debe articular con Nación y con tres sistemas educativos diferentes; los de las Provincias de Salta, Formosa y Chaco (Buliubasich, Drayson y Bertea, 2000) y el Consejo Wichí-Lhämtes (2011). Se trata entonces de considerar por un lado la imposibilidad o limitaciones de aplicar políticas federales territoriales en el país, como la aplicación de la Ley 26.160 toda vez que contempló procedimientos descentralizados que obstaculizaron el control efectivo de manejo de los fondos y del seguimiento efectivo de los avances previstos. Estaríamos frente a uno de los problemas estructurales que traban la efectivización de derechos, cuyo análisis jurídico no nos compete dilucidar, por su complejidad y porque no es el objetivo de este trabajo, y que puede aplicarse para las políticas hacia los pueblos indígenas derivadas de los gobiernos provinciales en materia educativa, de salud y recursos naturales.

Perspectivas en debate

Existe una marcada complejización de la cuestión indígena, acompañada de un aumento de conflictos y situaciones de violaciones de derechos en franca profundización, los avances parecen haber alcanzado un umbral discursivo y político en torno a las demoras y postergaciones. A su vez, podemos considerar la confluencia de varios fenómenos en el panorama de las reivindicaciones indígenas en Salta, entre ellos, la diversidad de procesos organizativos, la emergencia de nuevas entidades etnopolíticas que reconfiguran identidades indígenas revitalizadas o reasumidas colectivamente en grupos no sólo rurales sino también urbanos. Un ejemplo significativo de estos fenómenos vinculados a un eje que conecta identidad, memoria y lucha política son la comunidad Calchaqui del Barrio Floresta, en la ciudad de Salta (Sabio Collado 2011).

Consideraremos algunas vías de apertura hacia un camino de soluciones a partir del análisis de un documento de la Mesa de Tierras, recientemente consensuado por comunidades indígenas, organizaciones criollas e instituciones acompañantes del norte de la Provincia de Salta, titulado *Hacia una tierra para todos* (Obispado de Orán 2012).

En primer lugar, debemos tener en cuenta que la Mesa de Tierras tiene una importante representatividad, tanto en lo atinente al nucleamiente de organizaciones de apoyo y acompañamiento, como a la presencia de las principales organizaciones indígenas y criollas de Salta. Como antecedente de gran relevancia, recordemos que el Acta de la Mesa de la Tierra del 28/11/2008, constituida en Orán el 30/08/2008, en la que participaron unas 20 entidades, en las cuales se exigió al Gobierno que se atenga al cumplimiento de las leyes tanto ambientales como las referidas a los derechos a la tierra de indígenas y campesinos, no se otorguen autorizaciones a desmontes, se controle la tala ilegal y se garantice la debida participación, fue la que dio lugar a la medida de paralización de desmontes en Salta tomada por la SCJN.

Volviendo al último Documento de la Mesa de Tierras, consideramos que si bien la jornada a la que hace alusión el documento tuvo como eje principal la preocupación por la forma con que está siendo impulsada la reforma del Código Civil y Comercial de la Argentina, abarcó no sólo los aspectos de consulta y participación, sino también la problemática de la Tierra y el Territorio y de la Propiedad comunitaria. Con respecto a las Personerías Jurídicas, por la forma de su implementación actual, constatan que "atomizan y dividen a las comunidades", con respecto a los Recursos Naturales, que, a pesar del marco normativo específico, no existe regulación y control, ya que continúan "la deforestación, la tala indiscriminada, el avance de la frontera agropecuaria, la prospección petrolera, la expulsión de familias y comunidades hacia las ciudades, la contaminación de agua, la degradación de suelos, etc."

No obstante la importancia fundamental de estos temas, debemos poner el foco en el tópico referido a la falta de consulta y participación en conceptos fundamentales en la lucha por la tierra: la propiedad comunitaria, tierra y territorio y recursos naturales. Con gran poder de síntesis expresa las principales deficiencia de la política estatal hacia los pueblos indígenas. En relación a la necesidad de que el Estado establezca mecanismos reales para la consulta previa, libre e informada, reconocida en diversos marcos normativos, en especial el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y la Declaración de Naciones Unidas de 2007, los autores del documento constatan que:

> El CPI no se sabe qué hace por las comunidades; Los representantes son influenciados por los gobiernos (CPI, IPPIS) y las comunidades no somos libres de elegir democráticamente; El clientelismo político no respeta la autonomía, la organización y los mecanismos de toma de decisiones de nuestras comunidades; Los representantes de los órganos de participación indígenas del Estado se callan por miedo de perder el cargo; No se respetan nuestros territorios y se hacen obras publicas sin consulta adecuada.

En relación a lo anterior continúa el documento con las siguientes propuestas:

> Dejar de tener miedo e involucrarnos más en los asuntos que nos afectan directamente; Los cargos de representación deben ser ad honorem porque esto da autonomía; Los representantes no pueden tener cargo en la administración publica; Negar la representatividad de organismos de participación financiados por el estado (IPPIS, CPI, ENOTPO); Respetar la autonomía, organización y mecanismos de toma de decisiones de cada comunidad y de cada pueblo y permitir la libre elección de las instituciones en las que confiamos para asesorarnos; Un programa de capacitación con capacitadores elegidos por nosotros en los temas que prioricemos y necesitemos para hacer más efectiva nuestra participación.

Los párrafos transcriptos[7] nos muestran que estamos ante un punto de inflexión y un nuevo relacionamiento de los pueblos indígenas con el Estado, que exigen un profundo cambio en la participación política. Muchos casos de demandas específicas de pueblos indígenas en Salta se encuentran actualmente encaminadas por vías judiciales, pero con obstaculizaciones claras a nievel local, lo que exige revisar el sistema actual de representación y volver a procesos participativos con

7 Aclaramos que la transcripción es textual, pero modificando la puntuación para convertir en párrafos continuos las enumeraciones. Agregamos (aunque no estén consignados en el original) la aclaración de las siguientes siglas utilizadas: CPI (Consejo de Participación Indígena), IPPIS (Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta), ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios).

una fuerte capacidad de consulta. Si bien con un cambio fuerte en sus roles mas recientes, existe una especial demanda concreta hacia la antropología tanto para para acompañar los procesos recientes como para producir un conocimiento concebido como diálogo.

Referencias citadas

Buliubasich Catalina y Héctor Rodríguez. 2011. Hambre, despojo territorial y desnutrición: Estigmatización de las Víctimas. *Otros Territorios*. Suplemento de *Nuevo Diario de Salta*. 14 de mayo.

_____. 2009. "Panorama Etnográfico, Histórico y Ambiental". En: Buliubasich y González (coords.) *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martin*. Salta: CEPIHA.

_____. 2007. "Informe Antropológico Respuesta al Oficio librado por el Juzgado Federal de Oran, a la Universidad Nacional de Salta y derivado a la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades, referente al Expte. Nº 1271/06 de ese Juzgado (y Expte. UNSa. 032/07), en relación a los autos caratulados 'Comunidad El Traslado, Cacique Roberto Sanchez-Comunidades de Zopota y El Escrito, Cacique Bautista Frias C/Estado Nacional S/Accion De Amparo'". Inédito.

Buliubasich Catalina y Ana González (coord.). 2009. *Los pueblos indígenas de la Provincia de Salta-La posesión y el dominio de sus tierras, Departamento San Martín*. Salta: CEPIHA/UNSa.

Buliubasich Catalina y Drayson Nicolas. 2011. *Las palabras de la gente*. Salta: CEPIHA- Universidad Nacional de Salta.

Castillo, Marcos. 2011. *Brechas ODM en los Pueblos Originarios Salteños*. Unidad de Coordinación de Políticas para la Inclusión Social, Gobierno de la Provincia de Salta, Salta (inéd.).

Leake Andrés y María de Economo. 2008. *La deforestación en Salta. 2004-2007*. Salta: Fundación Asociana.

Leake Andrés (coord.). 2009. *Los pueblos indígenas cazadores- recolectores del Chaco salteño. Población, economía y tierras*. Salta: Asociana-UNSa-INAI.

López, Eloy *et al*. 2010. *Desmontar Pizarro*. Salta: Ed. Florencia Lance, Parque Nacional Pizarro.

Manzanal, Mabel. 2010. *El desarrollo y sus lógicas en disputa en territorios del norte argentino*. - http://www.scielo.cl/pdf/eure/v36n109/art08.pdf (24/02/2012)

Naharro Norma y Ana Alvarez. 2011. *Estudio de Caso: Acaparamiento de Tierras y Producción de Soja en Territorio Wichí, Salta, Argentina*. Publicado por Brot fur die Welt, Alemania, con la colaboración de Asociana. Argentina.

Reboratti, Carlos. 2006. "La Argentina rural entre la modernización y la exclusión". En: Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo y María Laura Silveira, *América Latina: Cidade, campo e turismo*. San Pablo: CLACSO.

Reboratti, Carlos. 2010. *Un mar de soja. La nueva agricultura en Argentina y sus consecuencias*. Santiago de Chile. Pontificia: Universidad Católica de Chile.

Rodríguez, Héctor. 2010. "Las Rutas de la Codicia". En: López. *et al*. *Desmontar Pizarro*, Salta: Ed. Florencia Lance, Parque Nacional Pizarro.

Sabio Collado, María Virginia. 2011. "La comunidad Juan Calchaqui de Floresta, ciudad de Salta. Vitalizando el pasado y forjando el devenir diaguita". Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta.

Seghezzo, Lucas et al. 2011. Native Forests and Agriculture in Salta (Argentina): Conflicting Visions of Development. *Journal of Environment & Development* 20 (3): 251–277.

Viglizzo Ernesto y Esteban Jobbágy. 2010. Expansión de la frontera agropecuaria en Argentina y su impacto ecológico-ambiental. (INTA)

http://inta.gob.ar/documentos/expansion-de-la-frontera-agropecuaria-en-argentina-y-su-impacto-ecologico-ambiental/ (25/02/2012)

Otras fuentes

AA VV. 2011. Informe sobre la situación de los pueblos indígenas en Argentina: La Agenda Pendiente. Para el relator de pueblos indígenas James Anaya. http://odhpi.org/wp-content/uploas/2012/05/Informe-al-relator.pdf (11/05/2012).

Bonasso en Salta el 15/07/2008: http://redaf.org.ar/noticias/?p=182 (12/04/2009).

CSJN. 2011. S. 1144. XLIV. Originario, Salas, Dino y otros c/ Salta, Provincia de y Estado Nacional s/ amparo. Fallo.

ENDEPA (2011). *Advertencia sobre la Inejecución de las leyes nacionales nº 26.160 y 26.554.*

http://redaf.org.ar/noticias/wp-content/uploads/2011/05/INFORME-LEY-26160.pdf (27/11/2011)

Escuela de Antropología, declaración Agosto de 2011

Greenpeace, *Un arduo camino a la Ley de Bosques.*

http://www.greenpeace.org.ar/blogbosques/(27/11/2011)

Naciones Unidas, Committee on Economic, Social and Cultural Rights. (2011). *Concluding Observations of the Committee on Economic, Social and Cultural Rights*, Ginebra, 14º Sesión - E/C.12/ARG/CO/3

Obispado de Orán. (Organizaciones Indígenas y Criollas) Documento de la Mesa de Tierras. San Ramón de la Nueva Orán, Salta, 30 de Agosto de 2012.

Observatorio Petrolero Sur: http://opsur.wordpress.com/2011/11/30/salta-amenazas-contra-la-comunidad-wuchi-lote-6-de-los-blancos/ (30/11/2011)

Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable. 2008. Avance de la Frontera Agropecuaria y sus consecuencias - http://www.grr.org.ar/sym/avance_soja.pdf (18/08/2010)

Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable. 2005. Recomendaciones. El Avance de la Frontera Agropecuaria y sus Consecuencias
http://www.ambiente.gov.ar/archivos/web/DCSyLD/File/Recomendaciones%20Avance%20Frontera%20Agropecuaria%20Modificado%20en%20IV%20CAN.pdf (18/08/2010)

Seghezzo, Lucas, E.C. Buliubasich, H.E. Rodríguez *et al.* 2009a. "Tala y desmontes en salta. Evaluación de documentos vinculados al Estudio de Impacto Ambiental Acumulativo (EIAAc) de los procesos de tala y desmonte, y al Ordenamiento Territorial de los Bosques Nativos (OTBN) en la Provincia de Salta". Documento del 04/09/2009.

_____. 2009b. *Tala y desmontes en Salta. Informe complementario*. Documento del 20/11/2009.

Seghezzo, Lucas *et al.* 2011. *Carta abierta a la CSJN por levantamiento de medida cautelar en Salta*. Remitida a la CSJN el 23/12/2011.

http://www.ambiente.gov.ar/archivos/web/UMSEF/File/deforestacion_argentina.pdf (23/10/2011).

Rodríguez, Carlos. *Un inédito fallo en la Justicia Federal reconoce las tierras de los wichís*. Página 12. (30 de agosto de 2011).

Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión[1]

Ana María Gorosito Kramer[2]

Presentación del problema

El año 2004 estuvo marcado, en Misiones, por una importante movilización de indígenas en la plaza central de la ciudad capital, frente a la Casa de Gobierno, que tuvo una duración de 72 días. La protesta se prolongó, entre

1 Publicación original: Gorosito Kramer, Ana María. 2006. Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. *Avá* (9): 11-27. Agradecemos a la revista *Avá* su autorización a republicar este artículo.
Ana María Gorosito Kramer se graduó en la Licenciatura porteña de Ciencias Antropológicas y emigró a Misiones, integrándose a la Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones. Posteriormente, después de una Maestría en Antropología Social en Brasilia, regresó a Posadas y desarrolló una sistemática y continua línea de trabajo con la población Mbyá-Guaraní. Como se relata al comienzo de este texto, se combina aquí la presentación de dos pericias de parte, ante el Instituto contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) y la Fiscalía Federal de 1ª Instancia en lo Criminal y Correccional de Posadas, ambas del 2004, a pedido de líderes políticos guaraníes y en respuesta a un decreto del Gobernador de la Provincia de Misiones, que negaba la legitimidad de su representación política. A este conflicto se sumó el litigio que al menos tres grandes comunidades sostenían con la Universidad de La Plata por la propiedad de una gran masa de tierras boscosas en el Valle del Cuñá Pirú y que volvía a poner en tela de juicio la legitimidad de esos liderazgos. Ante esas circunstancias, en 2005 Gorosito Kramer dio a aquellos escritos la forma de una ponencia que presentó en la Reunión de Antropólogos del Mercosur, en Montevideo, República Oriental del Uruguay. Desde entonces, buena parte de su actividad profesional estuvo centrada en producir materiales de denuncia sobre cuestiones atentatorias contra los derechos de los pueblos indígenas en Misiones, y la producción de pericias cuando tales situaciones llegan a los estrados judiciales. Este artículo fue una absoluta novedad en el mundo académico antropológico ocupado de las cuestiones indígenas, y fue finalmente publicado por la revista Avá. Bajo la dirección de Gorosito Kramer, la Editorial Universitaria de Misiones tuvo un período especialmente prolífico para las publicaciones de tesis de licenciatura e investigaciones antropológicas, con especial referencia al Nordeste argentino. Complementar con secciones 2 (G. Wilde), 3 (L. Bartolomé), 4 (Gandulfo), 5 (C. Briones, M. Cebolla Badie), 6 (L. Tamagno y M. Maffia, R. Abínzano), 10 (B. Renoldi), 11 (B. Kalinsky) y 12 (A. Padawer).

2 Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Misiones.

otras cosas, porque las autoridades provinciales consideraban que los indígenas que la protagonizaban no eran numéricamente representativos, como tampoco lo serían sus dirigentes. Estos actuaban como un cuerpo colegiado, en cuanto Consejo de Caciques Mbya de la Provincia de Misiones. Las autoridades provinciales, por su parte, afirmaban que había muchos caciques que no integraban ese cuerpo y que, por otra parte, el organismo colegiado al cual reconocían era el Consejo de Acianos Arandú y *Opygás* y líderes espirituales de la Nación Guaraní, reconocido por Decreto del Señor Gobernador de la Provincia.

Dado este contexto, se sucedieron las demandas en los estrados judiciales y las presentaciones ante la sede local del Instituto Nacional Contra la Discriminación y el Racismo (INADI), para resolver estas disputas por la legitimidad. Gran parte de esta presentación se inspira en esos hechos y en los informes presentados como pruebas de parte en el desarrollo del conflicto. En consecuencia, se basa en informaciones etnográficas propias recogidas en el lapso de unos 25 años de experiencias de campo, y en las informaciones del mismo tipo contenidas en la bibliografía etnográfica contemporánea.

Esta presentación se refiere particularmente a la organización social Mbya, etnia guaraní representada mayoritariamente en la Provincia de Misiones, aún cuando también residen en las agrupaciones familiares algunos miembros que se reconocen como Chiripá (Avá Katú Eté, también designados como Ñandéva) y (Paí Tavyterá (también desigandos como Kayová o Pañ). Sin embargo, la mayoría de los guaraníes en Misiones se reconocen como Mbya y en esta orientación cultural deciden sus jefaturas.

Líderes políticos, líderes religiosos

Ya desde tiempos jesuíticos, la bibliografía refleja una importante distinción en los liderazgos guaraníes, a partir de una suerte de división de la conducción social de los aldeamientos: jefes políticos y jefes religiosos. La misión de los primeros se orienta fundamentalmente a la organización de las actividades cotidianas en relación con los trabajos relativos a la vida material, el orden y la armonía entre los miembros del asentamiento y muy particularmente a la conducción de los asuntos que ligan a la aldea con los miembros no aborígenes (con el correr del tiempo, de la sociedad colonial y más tarde representantes de la sociedad nacional o de los segmentos regionales en expansión). A manera de ejemplo, los sacerdotes jesuitas consiguieron organizar la vida reduccional sobre la base de alianzas y acuerdos con los líderes políticos guaraníes[3] , mientras que los grandes

3 Como surge claramente de los informes del propio Roque González de Santa Cruz en las Cartas Annuas, y en referencia a la fundación de Nuestra Señora de Itapúa, por citar un caso.

líderes religiosos –que en la literatura de la época aparecen consignados como "pajés" o "hechiceros"– mantuvieron una actitud de resistencia y apartamiento, exhortando además a quienes se habían incorporado a las misiones a abandonarlas, puesto que en ellas no podrían seguir practicando el "*Ñandé rekó*" (o "nuestro modo tradicional de vivir", también mencionado como "tekó katú").[4]

Aunque la descripción anterior pareciera indicar que los jefes políticos no guardan vinculación alguna con las esferas religiosas de la vida, es preciso recordar que entre las virtudes de los líderes políticos se valora su conocimiento de las tradiciones y valores espirituales Mbya, a los que por otro lado hace apelación para mantener el orden y el consenso entre sus seguidores.

Los jefes políticos obtienen su reconocimiento como tales de su grupo de parentesco[5]. Esto ha conducido a muchos autores a presumir el carácter hereditario de las jefaturas, y así también lo entendieron los padres jesuitas en las Reducciones, tendiendo a establecer con el tiempo formas de transmisión por derecho de primogenitura, tal como reconocían esa transmisión en su propia cultura.[6] Sin embargo esa interpretación es errónea: el grupo de parentesco (integrado por la aplicación de principios muy diferentes a los occidentales) constituye una *instancia potencial* de consenso para que un hombre alcance el liderazgo político, pero no está obligado a seguirlo en toda o cualquier circunstancia. Una primera y fundamental virtud del líder político es, pues, el trabajo constante en la producción de consenso en el grupo, a efectos de mantener su liderazgo. Las fallas en su conducta son sancionadas por sus seguidores, quienes no tardarán en abandonarlo y procurar otros asentamientos.

Por lo tanto, y como primera síntesis, los liderazgos políticos guaraníes son fluidos y móviles, y el ascendiente de un jefe es el resultado de la práctica cotidiana de un estilo de conducta que es reconocido por sus seguidores como ajustado a las normas de la cultura (el *tekó* o estilo propio de vida). La práctica seguida por

---

4 Advertidos de esta división de los liderazgos y su diferente orientación (hacia el diálogo y los acuerdos, en el primer caso; hacia el cierre a las influencias externas y el énfasis en el propio ethos, en el segundo) los jesuitas profundizaron su acción de convencimiento sobre los líderes no religiosos (ruvichás o, en la terminología actual, "caciques") y de desprestigio y persecución de los líderes religiosos (los "pajés" u "opyguá").

5 En mis investigaciones he observado que para un periodo de aproximadamente 40 años, los liderazgos mbya en la región tendían a transmitirse tanto a los sujetos en posición de "hijos del padre" (lo que en el sistema de parentesco mbya no agrupa exclusivamente a los hijos biológicos de un hombre) como a los sujetos en posición de "hijo de la hermana mayor".

6 Los jesuitas alentaron un modo de transmisión que era característico de los linajes europeos (del padre al primogénito varón). Para el siglo XVIII habían impuesto esta concepción de los linajes hereditarios por línea paterna y aún luego de su expulsión se registran juicios (inclusive sustentados por mujeres) reclamando el liderazgo que, según este criterio, les correspondía (Wilde 2003).

las políticas indigenistas de los países en que residen importantes poblaciones guaraníes (Argentina, Brasil, Paraguay), proclive a otorgar nombramientos oficiales, rangos militares y toda clase de privilegios honoríficos estimados en la sociedad nacional, ha tendido a obstaculizar esta característica fluida y móvil de las jefaturas políticas, la cual, sin embargo, sigue manifestándose con notable insistencia en las poblaciones guaraníes de los tres países.

Por su carácter de jefe de un grupo parental extenso, el jefe político es también designado *tekoaruvicha* (o "jefe de las casas", esto es, del asentamiento) o *Ñande Ru* ("nuestro padre", lo que hace alusión a su carácter de cabeza de familia). El término con que se lo designa en las sociedades nacionales de residencia guaraní varía: Capitán (Brasil, Paraguay), Cacique (en los tres países).

Por definición, cada asentamiento, por pequeño que sea, tiene un *tekoaruvichá* o "jefe de las casas". La gran dispersión producida por el avance de las fronteras de poblamiento de la sociedad nacional ha incidido en el desgranamiento de las antiguas aldeas; por ese motivo, en muchos casos esos *pater familias* reconocen su acatamiento a jefes políticos que residen en la región, aún cuando por su dependencia económica de los trabajos agrícolas en la colonia, no puedan establecerse en forma permanente en los mismos asentamientos que los jefes a quienes reconocen.

Sin embargo, estos *pater familias* de pequeñísimos grupos parentales integran las asambleas comunitarias, *aty* o *Aty Guasú*, a las que concurren cuando deben ser consultados por cuestiones de interés para todos los asentamientos. Usualmente un *Aty Guasú* convoca a los seguidores de varios jefes políticos, y su convocatoria indica la necesidad de resolver cuestiones graves que hacen al conjunto de la población guaraní. El protocolo seguido en estas grandes asambleas indica la importancia que se concede a los varios jefes políticos que allí concurren, exhibida en el orden de la cesión de la palabra, y el gran respeto con que son recibidas sus respectivas alocuciones. Un *Aty Guasú* puede durar varios días, ya que también en este caso los asuntos son resueltos por absoluto consenso.

En estas ocasiones es importante que la asamblea cuente además con la presencia de uno o varios jefes religiosos. Usualmente estos líderes dirigen las oraciones y son consultados cuando están en juego cuestiones referidas a las repercusiones que en el plano espiritual puedan tener las decisiones a tomar.

A los aspectos que hemos descrito hasta ahora en cuanto ingredientes fundamentales para la constitución de las jefaturas políticas (una extensa red parental; reconocimiento y mantenimiento de las normas culturales; producción cotidiana de consenso), se fueron agregando progresivamente otros nuevos, como resultado de la intensificación de los contactos interétnicos, la desaparición progresiva de zonas de refugio intra

selváticas y la creación de organismos gubernamentales y no gubernamentales interesados en desarrollar políticas indigenistas.

Este contexto en modificación permanente, requirió que los líderes políticos se adiestraran en los usos de las lenguas nacionales (español, portugués) en sus versiones orales y escritas, particularmente para interactuar en ámbitos de la sociedad nacional, interpretar y producir documentos, actuar en reuniones de distinto tipo, etc. En síntesis, la tensión que este estado de cosas ha introducido en las jefaturas políticas es muy intensa, y les exige una mayor vigilancia de las formas por las cuales consiguen mantener su prestigio en la comunidad de origen, y ser simultáneamente interlocutores válidos ante la sociedad envolvente.

En estas circunstancias, es aún más importante para el mantenimiento de los liderazgos políticos la división de funciones ya indicada con los líderes religiosos (quienes acceden a su condición de tales por revelación, obtenida luego de largos períodos de retraimiento social y de abstención de las prácticas que califican de espiritualmente "impuras", entre las que se cuenta el contacto interétnico y el uso de las lenguas nacionales). Desde la perspectiva indígena, los liderazgos políticos constituirían una primera línea de defensa de la integridad cultural ante los "extranjeros" (miembros de la sociedad nacional, genéricamente designados como "*juruá*" o "*karaí*" siendo este último un término de respeto). Los líderes religiosos, *oporaívas* o *paí*, representarían una retaguardia encargada de velar por el equilibrio espiritual de los aldeamientos, y de las relaciones armoniosas entre los hombres y los dioses.[7]

Para sintetizar, la organización política actual Mbya se basa en el rol jerárquico del *pater familias*, jefe de las casas, que puede integrar el *Aty Guasú* y que eventualmente puede convertirse, si es reconocido en su prestigio por un número de seguidores, en jefe político o cacique. Entre sus funciones se encuentra notablemente incrementada la de establecer relaciones entre la etnia y los miembros de la sociedad nacional mayor. Una fuente posible de intromisión de las agencias indigenistas en la sociedad indígena, ha sido la de interrumpir los mecanismos internos de preservación del consenso propios de la dinámica política guaraní.

---

7 Básicamente puede sintetizarse la función del jefe religioso como un "sanador" que atiende a los males de los individuos, del grupo y, muy ampliamente, de la humanidad en su conjunto. El mal, la enfermedad, está concebida como un desequilibrio de naturaleza física o espiritual; el excesivo contacto con los "extranjeros" –y nuestras propias acciones sobre los territorios que los indígenas consideran como suyos– son fuentes de desequilibrio cósmico que pueden mover a los dioses a desencadenar un cataclismo. De allí la importancia que tiene para los guaraní la preservación de todo contacto interétnico para sus jefes espirituales.

En cambio, como lo hemos anticipado, el reclutamiento de los líderes religiosos procede de la experiencia religiosa de la "revelación". Aquí, sólo metafóricamente podría hablarse de parentesco en los términos occidentales, pero sí sería pertinente hacerlo en términos mbya, ya que la accesis del sujeto y su ingreso a la experiencia espiritual necesaria para convertirse en líder espiritual reposa en su contacto con aquel ser cósmico de cuyo orden proviene su ser individual o (en los términos utilizados por L. Cadogan para traducir este concepto) su "palabra-alma".

Este contacto adviene en los sueños y se materializa en el canto sagrado que es la forma expresiva individual del sujeto para mantenerse activamente ligado al ser cósmico del que resulta "hijo espiritual" ya que lo ha enviado a esta "morada imperfecta" para que realice el camino de su purificación ("*aguyjé*").

A partir de la revelación inicial el sujeto llamado a cumplir la función religiosa inicia una serie de prácticas espirituales destinadas a eliminar de sí todo residuo de su "materia imperfecta" (emociones violentas, actos y pensamientos impuros, tendencias egoístas), acompañadas por abstenciones alimentarias, retraimiento social[8] y la práctica activa del canto y la danza rituales.

El líder religioso no tiene funciones políticas, en la medida que el origen de su condición de mediador entre los dioses y los hombres le impide manifestarse en espacios de contacto interétnico y menos aún en lengua no indígena. En su relación con los jefes políticos, el líder religioso garantiza las condiciones de armonía espiritual para orientar las conductas de aquél.

La asamblea de los hombres, en cuanto jefes de familia, es una instancia de la vida política en la etnia. En cambio, no existen instancias colectivas que requieran la reunión de líderes religiosos como parte de una práctica reconocida e institucionalizada. Cuando se produjo en Misiones un encuentro entre *paí* o líderes espirituales,[9] la reunión se realizó en la casa de oraciones con una larga secuencia de ceremonias de danzas y cánticos religiosos. Por este motivo, M. A. Bartolomé (1977) llama a las reuniones de *oporaívas* o jefes espirituales "reunión

8 Durante el período inicial de purificación, el futuro opyguá restringirá al máximo su vida social total. Una vez reconocido como opyguá, el límite y retraimiento se referirá a la sociedad blanca o "juruá", poderosa fuente de contaminación e impureza en la concepción mbya del mundo.

9 Líderes religiosos, hombres y mujeres, pudieron trasladarse en la mencionada oportunidad, de sus asentamientos en Brasil para visitar a sus parientes en Argentina y Paraguay, generando ceremonias de alto contenido espiritual a lo largo de varias noches. Estas ceremonias fueron debidamente documentadas por su carácter extraordinario y su gran valor histórico, dado que no existían antecedentes sobre este tipo de encuentros. Fue gracias a las gestiones de la antropóloga María Inés Ladeira que pudo realizarse este extraordinario viaje y reanudación de antiguos lazos familiares y étnicos.

de cantores", frase que debe entenderse en el sentido de cantos sagrados, de ninguna manera profanos o festivos.

Algunas observaciones complementarias

La organización de los liderazgos mbya se expresó tradicionalmente (es decir, en condiciones de relativa autonomía política étnica hasta 1960 en Misiones) conforme a una concepción de la realidad que resulta de la distinción de grandes órdenes cósmicos que comandan la vida cotidiana a partir de una distribución equilibrada de cualidades y ámbitos de expresión de su poder; en consecuencia, el orden cósmico o "perfecto" se proyecta sobre el orden humano "imperfecto" procurando reproducir ese equilibrio entre poderes diversos.

De esa manera, las facultades de dirigir la vida normal, orientar en la realización de los trabajos ordinarios y en eventuales ocasiones los extraordinarios,[10] reposa en un tipo de liderazgo ("ruvichá") y en sujetos diferentes a aquellos cuyas facultades son las de dirigir a la comunidad y a cada uno de sus miembros a efectos de que entren en contacto con las entidades divinas (los opyguá).

En la terminología occidental, que no se corresponde exactamente con la visión del mundo mbya, diríamos provisionalmente que los liderazgos "políticos" obedecen a lógicas y principios de selección diferentes a los liderazgos "religiosos".[11]

Ya hemos anticipado que el líder "político" se inicia como tal en virtud de su posición en una red de parentesco, y a causa de esta misma red puede eventualmente incrementar su influencia sobre varios asentamientos o aldeas; su mantenimiento en la jefatura depende de su capacidad para introducir el orden, la armonía y el buen estado de vida de la comunidad a la que dirige por el ejercicio del consenso, diariamente confirmado por su comunidad. En cambio, el líder "religioso" es escogido como tal por los poderes cósmicos. Su conducta social variará durante el proceso que lo conducirá a una posición reconocida, desde el retraimiento inicial hasta la relación basada en la conducción de los rituales, impartiendo las enseñanzas necesarias para la observancia colectiva de las normas que rigen el "modo propio de vivir" o "ñándé rekó".

---

10 El caso más clásico de sucesos extraordinarios que requieren una organización correcta fue el de la guerra, aún en el siglo XIX.

11 Las comillas para designar esta diferencia implican que la correspondencia entre términos no es absolutamente exacta, ya que en mayor o menor medida todas las dimensiones de la vida mbya expresan alguna vinculación con el orden religioso o sagrado, siendo dicha vinculación sustento de la ética particular de este pueblo.

Del líder político se espera que sea capaz de administrar los contactos de la comunidad con el medio externo (otros grupos, indígenas o no); del líder religioso se espera que sea capaz de administrar el contacto cotidiano con los dioses. A nivel lingüístico, las lenguas de los extraños (otros pueblos, indígenas o no, pero muy especialmente las lenguas "juruá") pueden ser utilizadas por los líderes políticos; pero no por los líderes religiosos, para los cuales las lenguas diferentes a la propia pueden ser contaminantes y debilitar su capacidad para el canto religioso (la forma más excelsa o "pura, perfecta" del lenguaje) que lo pone en comunicación con su dios.

Un líder político puede, en el transcurso de la vida, convertirse en líder religioso (de ruvichá a opyguá); sin embargo, para que ambas formas del liderazgo se conjuguen en un mismo sujeto resulta imprescindible la existencia de condiciones de apartamiento y abstención de contactos con los elementos contaminantes (por ejemplo, aislamiento geográfico en relación con la población regional no indígena). En situaciones de alto contacto interétnico, difícilmente un opyguá podrá mantener las prácticas de pureza[12] necesarias para su condición.

En los últimos 25 años, he registrado situaciones en las que un ruvichá, delega ese carácter en un miembro de su familia para consagrarse a las funciones de líder religioso; en esos casos, el opyguá actuaba como consejero del ruvichá, pero jamás se relacionaba en forma directa con los agentes de la sociedad regional, ni utilizaba el castellano, función que quedaba claramente delegada en el nuevo jefe político

Las formas de liderazgo propias de la cultura mbya no se agotan en estas que hemos presentado hasta aquí. Existen posiciones de menor rango encargadas de velar por la seguridad del asentamiento, y del control de los desvíos en las conductas comunitarias. En muchos casos, esas posiciones se designan por denominaciones que corresponden a rangos militares en la terminología regional (el "chontáro", por ejemplo o también el "sargento"). A su vez, los asistentes del opyguá son los *yvyra'ija*, portadores de la vara insignia.[13]

La facultad de la curación y la de reconocimiento y recolección, y hasta de la preparación de los elementos naturales que forman parte de la farmacopea indígena, pueden eventualmente están concentradas en la figura del opyguá, pero también ser practicada por otros sujetos que son, en este sentido, "especialistas" en la salud o *tembigway añetengua*, pero no necesariamente *shamanes*.[14]

---

12 Ya nos hemos referido a la "contaminación lingüística", que obstaculiza los esfuerzos de purificación del opyguá.

13 De los que se dice que "están estudiando" para ser futuros opyguá.

14 El término "shamán" deviene de la terminología conceptual etnológica; el término "cacique" deviene de la traducción al castellano aplicada a las varias designaciones de jefaturas indígenas en América latina en general. En consecuencia, ninguno de ambos términos

Otra forma del liderazgo se presenta como resultado de la tendencia al establecimiento de grupos familiares en nuevos asentamientos,[15] notablemente incrementada en los últimos treinta años como consecuencia de la creciente intensidad de penetración de la sociedad regional en sus territorios ancestrales, es la de "jefe de familia" o "jefe de las casas" (expresión local indígena) que equivale a cabeza de familia o linaje, pero que no implica necesariamente la condición de "ruvichá" o "teko'a ruvichá".[16] Debe destacarse que un "jefe de familia" no era, bajo ningún aspecto "dueño de la tierra", y debía acoger a quienes quisieran asentarse en esa localidad, siempre que respetara su precedencia y ascendiente. La tierra, en la expresión de los indígenas entrevistados hasta hace unos 15 años, no podía ser propiedad de nadie: "la tierra es de Dios" (Ñande Jára, Tupä, o Ñanderú Tenondé, todas expresiones lingüísticas a través de las cuales esos guaraníes intentaban hacernos comprender la verdadera naturaleza sagrada del suelo).

Hasta hace pocos años, estos "jefes de familia" reconocían su acatamiento a un líder político regional, a quien respondían grupos en asentamientos dispersos en una zona muy amplia. Para fines de los años setenta, aún eran vigentes las jefaturas mayores reconocidas por parte de grandes "ruvichá guasú" que residían en Paraguay.[17]

Ya hemos presentado las formas colectivas de ejercicio del liderazgo. El Aty Guasú o asamblea masculina de las cabezas de los linajes, de los "jefes de las casas" y de los hombres adultos de las comunidades, que se reúnen para tratar asuntos de la

---

designa correctamente los liderazgos indígenas tal como estos son expresados en cada pueblo en particular.

15 Una forma de organización social conocida como "fisión de los grupos domésticos", seguramente responsable por la gran dispersión geográfica de los guaraníes en tiempos pre y post ibéricos.

16 El término "teko'a ruvichá" era apropiado en situaciones que pudieron mantenerse en Misiones hasta hace unos veinte años, cuando la todavía libre disponibilidad de tierras permitía que los asentamientos vincularan de manera estrecha a un gran linaje o familia extensa, miembros emparentados provisionalmente instalados en ese lugar. Sin embargo, aún con esas condiciones, ya las funciones de "ruvichá" y "opyguá" se diferenciaban claramente, como se ha explicado más arriba en el texto. Para volver al tema del parentesco y su influencia en la conformación de liderazgos, es comprensible que en ocasiones el "teko'a ruvichá" también sea llamado "ñande ru", o "nuestro padre", indicando su carácter de jefe de una familia extensa o linaje.

17 Puede observarse entonces que el alcance del liderazgo de los "ruvichá" puede ser local, zonal o regional (trascendiendo en este caso las jurisdicciones de los estados nacionales), generando así una red de jefaturas jerárquicamente ordenadas y vinculadas por relaciones de parentesco de algún tipo. En cambio, los opyguá ejercen siempre su influencia a una escala mayor que la local. Por ello, el número de "ruvichás" será siempre mayor al de "opyguás". Es un error grave el pretender que cada asentamiento localizado deba tener su propio "opyguá", tema en el que insiste la actual conducción del organismo estatal encargado de la política indígena: la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes.

máxima gravedad, donde las cuestiones se resuelven sólo a través del consenso de todos los convocados. Las formas de traducir el término que designa a estas grandes asambleas son actualmente "consejo de caciques" o "consejo de ancianos" y no pueden interpretarse como una forma superior de gobierno para los mbya, sino un mecanismo para lograr acuerdos consensuados en cuestiones que atañen a la vida del conjunto de los grupos familiares y de los asentamientos en una región.

La mención a los "Ancianos" en estas traducciones al castellano de la institución del Aty Guasú deriva de la escasa comprensión de la dinámica social mbya. Como se ha visto, los liderazgos mbyá no generan prerrogativas, sino obligaciones para quienes los ejercen. Un "ruvichá" se mantiene como tal y afirma el consenso alrededor de su figura gracias a la sabiduría de sus decisiones. De la misma forma, un opyguá será cada vez más grande y venerado cuanto más intenso sea su contacto con los dueños de su "palabra-alma" y más pura y perfecta su espiritualidad. Ambas series de virtudes se conquistan con el tiempo. De allí el prestigio de los ancianos entre los mbya.

En un Aty Guasú quienes primero hablan, y a quienes se escucha con más atención y respeto es, justamente, a los ancianos (los "ramói guasú"[18]): ellos representan la máxima sabiduría y rectitud en el obrar. De manera tal que es un error referirse al Consejo de Ancianos como una forma diferente del Aty Guasú: son una instancia, un momento del Aty Guasú, pero no una forma diferenciada de ejercer el liderazgo[19]

Los "caciques" y las agencias indigenistas

Hasta ahora hemos expuesto las formas del liderazgo tradicional (entendiendo el concepto de "tradición" en un sentido muy amplio, dados los más de 450 años de contacto entre guaraníes y población de origen europeo) observadas en condiciones de autonomía relativa de la organización indígena. Caben ahora algunas anotaciones finales sobre las formas que han ido asumiendo las relaciones de poder en las comunidades y en los segmentos de la sociedad regional en contacto con éstas.

---

18 Las ancianas, Abuelas o "Jari Guasú", también son escuchadas con respeto. Las mujeres mbya pueden ejercer liderazgos religiosos, conducir los cantos sagrados y curar.

19 También en este aspecto, la interpretación errónea de las instituciones mbya debe atribuirse a la excesiva ligereza con que suelen interpretarse a la luz de instituciones blancas. Se afirma erróneamente la existencia de un Consejo de Ancianos diferente al Aty Guasú creyendo encontrar entre los mbya esa forma de la organización occidental (como los "Jefes de las Gens" que son el antecedente del senado romano) o de otros grupos indígenas igualmente mal conocidos.

El término "cacique" no es local y su uso implica la imposición de los usos y costumbres nacionales o regionales a la población guaraní en Misiones. Como en el resto del territorio nacional y en general de América latina, la organización de agencias de política indigenista (a partir de la reunión de Estados Americanos en Pátzcuaro, en 1940, para desarrollar acciones comunes en el hemisferio), implicó el intento de establecer contactos sistemáticos con las poblaciones indígenas de cada país. Los interlocutores privilegiados de esos contactos fueron, y siguen siendo, aquellos miembros de las comunidades indígenas que mejor conseguían expresarse en el idioma nacional.

Cuando las agencias indigenistas (públicas, confesionales o de otro tipo) establecían este tipo de enlaces, los sujetos bilingües o "lenguaraces" pasaban a convertirse en el canal a través del cual fluían a las comunidades los variados recursos que integraban el espectro de las acciones de "promoción humana", "desarrollo de comunidades" u otra terminología al uso en cada momento particular.

Esta estrategia terminó construyendo, junto a los liderazgos tradicionales, nuevas formas del liderazgo cuya legitimidad no provenía del propio medio social, sino de la agencia indigenista. Como resultado, en todos los casos se introdujeron por esa vía conflictos y crisis de representación y consenso que continúan hasta hoy.

En el caso mbya, los ruvichá fueron perdiendo simultáneamente la posibilidad de orientar a su gente en la búsqueda de nuevos asentamientos donde organizar la actividades productivas de forma satisfactoria (debido a la creciente limitación al acceso de tierras viables para la agricultura, caza, pesca y recolección), y el poder persuasivo para seguir incentivando al grupo en la persistencia de las actividades productivas autónomas, lesionadas progresivamente por el libre flujo de recursos provenientes de esas agencias.

Mientras los ruvichá exhortaban al mantenimiento de las tradiciones antiguas, al trabajo y al esfuerzo en territorios cada vez más pobres de recursos, los "caciques" creados por la entidades indigenistas podían distribuir a su gusto ropas, alimentos y bienes obtenidos sin trabajo. De manera subrepticia, el consenso de los ruvichás fue sustituido progresivamente por un clientelismo de doble inflexión. En primer lugar, de la organización indigenista al "lenguaraz bilingüe" devenido en "cacique" gracias a los certificados de las mismas agencias.[20] En segundo lugar de estos "caciques" entronizados por la agencias hacia una población indígena cada vez más dependiente de tales entregas y donaciones.

20 De allí que para los años setenta los mbya en Misiones distinguieran claramente entre "verdaderos jefes" y "jefes de papel".

De esta relación básica y uniformemente extendida en los estados nacionales de América latina con poblaciones indígenas, se derivan por lo menos dos características profundamente enquistadas en la orientación indigenista actual: una de ellas, ya mencionada, es la producción sistemática de conflictos internos en las pocas sociedades nativas que consiguieron llegar al siglo XX con gran parte de su organización tradicional intacta y un buen contingente demográfico que garantizara su perpetuación como pueblo.[21]

La otra, es la notable recurrencia en el mesianismo de los agentes encargados de llevar a cabo las políticas indigenistas en cada ocasión: en la dinámica clientelar que hemos explicado, funcionarios de esas organizaciones a menudo confunden su rol como mediadores entre los poderes estatales y/o eclesiásticos ante las poblaciones indígenas, y asumen el poder transitorio que obtienen de esa función de dadores de recursos, con alguna clase de virtud personal. Esta asimilación de la función como poder o carisma, les impide tomar distancia de sus propias decisiones y considerar crítica y reflexivamente sus resultados y efectos.

En síntesis, y en lo que respecta a estas últimas observaciones, el avance de las sociedad regional sobre las poblaciones indígenas, especialmente en el caso que nos ocupa, genera profundos disturbios a ambos lados de las sociedades en contacto. El "cacique" o "jefe de papel" sin legitimación en su comunidad pero poderoso canal de recursos de origen industrial, por un lado; por el otro, el mesianismo de los agentes indigenistas, a menudo personal técnico asalariado que ingresa en una práctica que involucra cuotas de poder desproporcionadas en relación con su experiencia vital y su formación. Ambos agentes interculturales, gestados durante el proceso de intensificación de las relaciones interétnicas, se potencian mutuamente y por lo tanto están estructuralmente ligados, a pesar de las intenciones de los individuos particulares que encarnan ambas posiciones.

Para Misiones, desde el año de creación de la primera agencia indigenista oficial, coincidente en fechas con las primeras acciones indigenistas confesionales (1968/69), ambos actores sociales se han reproducido históricamente por más de 40 años, profundizando cada vez más las crisis al interior de la sociedad mbya a la que se dice respetar, proteger y promover.

---

21 Es ampliamente conocido el intenso proceso de extinción violenta de los pueblos indígenas a partir del siglo XVI, así como el de la declinación demográfica de otros tantos, al punto de inhibir la posibilidad de su perpetuación biológica. Para los pueblos supérstites que alcanzaron el siglo XX en condiciones demográficas aceptables, quedaron aún por sortear nuevos riesgos: la pérdida de sus territorios, de sus formas organizativas y aún de sus propiedades lingüísticas y culturales. Los pueblos guaraníes, entre ellos los Mbya, ilustran los pocos casos "privilegiados" que consiguieron llegar hasta nuestro tiempo con su bagaje organizativo, cultural y demográfico apreciablemente intacto, entre otras cosas, gracias a ese desdoblamiento propio de su visión del mundo, y en consecuencia de las funciones de liderazgo, entre otras manifestaciones del dualismo básico propio de su cultura.

La primera de las intromisiones políticas reconocidas por los aborígenes data de 1968 (aprox.). Hasta entonces, los guaraníes de las diferentes regiones de la Provincia habían reconocido y seguido el liderazgo de grandes jefes políticos. Estos, a su vez, respondieron en diferentes momentos a líderes de rango superior localizados en asentamientos en el Paraguay.[22]

En orden cronológico y considerando aquí sólo un caso, el de los aldeamientos en el centro de la Provincia, a comienzos del siglo XX uno de estos grandes líderes políticos es recordado como el Ruvichá Mendoza (antes de 1910). A su muerte la jefatura pasó a Pedro (cuyo apellido español no recordaban los informantes entrevistados). Pedro fue reemplazado a su muerte por el "primer" Juan Olivera, quien como los anteriores tenía su aldea en la región central, con influencia sobre los valles que ligan a los dos grandes ríos, Paraná y Uruguay. "Por esa época los colonos eran muy pocos y los aborígenes éramos muy unidos". A la muerte de este jefe le sucedió su sobrino, también Juan Olivera, quien contaba entre sus "sargentos" [23] a Dionisio Duarte. En la fecha aproximada indicada arriba, el Interventor Militar de la provincia organizó una reunión de aborígenes en la localidad de Acaraguá, cerca de a 25 de mayo, para la elección de un "Cacique General". Esta intención se correspondía con la inminente creación de una reserva aborigen de 3200 ha, Tamanduá o Andresito, en esa zona. La concentración de los aborígenes misioneros en esa área implicaba, según lo entendían las autoridades de ese tiempo, la solución racional para aplicar sus políticas de protección del aborigen concentrando todos sus recursos en un espacio geográfico delimitado.

La estrategia tuvo un éxito relativo: de la gran reunión resultó electo "Cacique General de los Guaraníes de Misiones" el aborigen Dionisio Duarte (quien aún conserva tal título), pero en la Reserva sólo se establecieron sus parientes sanguíneos o afines (según los principios que hemos presentado arriba), pero no el conjunto de los linajes existentes en todo el territorio, que siguieron manteniendo las pautas tradicionales de localización. Ante estos hechos, Juan renunció a su condición de *ru vichá* y se consagró a la búsqueda de un liderazgo espiritual o religioso.[24]

---

22 Como se ha aclarado al comienzo, en la perspectiva indígena el territorio guaraní traspasa las fronteras nacionales e incluso es anterior a éstas. Debe recordarse que las fronteras nacionales en la zona recién se estabilizaron al finalizar la Guerra del Paraguay o de la Triple Alianza. Hay familias en la región central de Misiones que reconocen tener parentelas incluso en los Estados de San Pablo y de Rio Grande do Sul (Brasil), y que se visitan esporádicamente.

23 Se trata de una designación que, junto con la de "soldado" o "chontaro", indica rangos inferiores de "auxiliares" del ru vichá en el control de las cosas corrientes, no religiosas.

24 En esta situación trabé contacto con él a mediados de 1977, en la localización de las ruinas jesuíticas de Santos Mártires del Japón. Para entonces se había convertido en un líder espiritual u Oporaíva y se proponía trasladarse a San Miguel (RGS-Brasil) en busca de mayor tranquilidad espiritual. Las circunstancias de la manipulación de la "elección" del Cacique General me fueron narradas por el Dr. Alba Posse, hoy fallecido, y en gran parte

Desde aquella fecha hasta el presente, los intentos de manipulación del sistema aborigen de selección de jefaturas se han multiplicado, con frecuencia de manera simultánea desde diversos sectores de la sociedad envolvente, y se han profundizado: a este aspecto nos referiremos en los siguientes párrafos.

La influencia de leyes y decretos

La producción de un marco legislativo especialmente destinado a regular las relaciones entre el estado provincial y la sociedad aborigen comenzó también relativamente tarde en Misiones. Aunque los hechos ya narrados (creación de un "Cacique General" desde la más alta esfera de gobierno, creación de una "Reserva" guaraní en Tamanduá y de una oficina indigenista que no ha dejado de migrar por diferentes dependencias desde su creación), son todos producidos a fines de la década del sesenta, durante un ejercicio de gobierno *de facto*. También de esta época datan las primeras acciones indigenistas confesionales, generadas por sacerdotes o religiosas y auxiliados por colaboradores laicos, pero sin rango formal ni institucional.

Diez años más tarde, en cambio, van a perfilarse dos líneas enfrentadas de trabajo, en virtud de un conflicto mayor entre organismos del Estado y el Obispado de Misiones[25] que venían disputando en el campo educativo, y comienzan a partir de entonces a disputar también en el tema indígena. Como emergentes de esa disputa surge también la Asociación Indigenista Misionera, conformada por ONGs y particulares, las que realizaban hasta entonces acciones locales de apoyo a las comunidades indígenas cercanas pero que comenzarán a actuar articulando tareas acciones con la dependencia estatal, y la distinción entre "los Indios del Gobierno" y "los Indios del Obispado".

Con el advenimiento de un nuevo período democrático en el país, y del Partido Radical al gobierno de la provincia de Misiones, éste profundizará sus posturas ideológicas en torno a la laicicidad de la enseñanza y a la abstención de intromisiones religiosas en las comunidades indígenas. El conflicto político–ideológico se profundiza, y alcanza un punto álgido con la sanción de la Ley del Indio de la Provincia de Misiones (Nº 2435 de 1987). A efectos de garantizar

los detalles de estos hechos coinciden con la versión indígena recogida en el Valle del Cuñá Pirú.

25 Para el momento que se narra, fines de los años setenta y década de los ochenta, se concentraban en un único Obispado y con una poderosa conducción. En ese marco crea la Fundación Döpffner, que recibe fondos de las iglesias alemanas, y administra dos proyectos de cambio cultural dirigido en sendas aldeas: Fracrán y Perutí hasta la muerte del Obispo. A partir de entonces la diócesis se divide en dos: la de Posadas y la de Iguazú. También la distinción "Indios del Obispado" perderá su vigencia.

la conformación de un cuerpo colegiado de indígenas[26] representantes de los intereses colectivos, la reglamentación de la mencionada ley introducirá las siguientes figuras: Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní con un Consejo General; un Consejo de Ancianos; un Consejo de Representantes Guaraníes y Consejos comunales.[27]

Una de las primeras medidas tonadas por la siguiente gestión democrática, políticamente justicialista y aliada al sector eclesiástico, será derogar esta ley reemplazándola por una Ley del Aborigen (Nº 2727 de 1989). Se anulan los cuerpos creados por la ley anterior, se reemplaza el Consejo de Representantes Indios por una Junta Asesora Indigenista (no resolutiva, integrada por miembros de la ONGs de apoyo y un número limitado de indígenas) y comienza a producirse la transferencia de tierras a nombre de asentamientos localizados. Para ello, se requiere que los mismos informen previamente al Registro de Personas Jurídicas acerca de la composición de sus autoridades, elemento que deben registrar cada año, con el cierre anual de ejercicios, informe de estados contables, etc.

Sin embargo, durante algún tiempo el remozado organismo estatal mantendrá el control de la figura creada por la ley anterior: la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní, hasta que un agente de dicho organismo decide crear su propia ONG (al amparo de las donaciones internacionales para el apoyo a las organizaciones indígenas) y se lleva consigo a la Asociación.

Con el incremento periódico de los conflictos, creados por las intromisiones de diversa índole sobre la organización guaraní, los crecientes reclamos sobre la posesión de la tierra, y la aparición de burocracias indígenas nacionales o internacionalizadas que operan en el área, pero también fundados en legítimas demandas del pueblo guaraní en relación con aspectos crudamente problemáticos de su situación general, la agencia estatal inauguró nuevas figuras y modalidades organizativas: agregó nuevos Caciques Generales a la organización (con lo que actualmente son tres, con diversos grados de reconocimiento y remuneración); recreó un Consejo de Caciques Mbya de la Provincia de Misiones y, cuando este cuerpo asumió posiciones críticas al accionar estatal, creó el Consejo de Ancianos y Guías espirituales de la Nación Guaraní (Decreto Nº 917 del 18 de julio de 2003), aunque en sus considerandos alude al cuerpo como "Consejo de Ancianos Arandú y Opyguá del Pueblo Mbya Guaraní de la provincia de Misiones".

---

26 El Consejo de Representantes Indios, mientras se mantenía la figura del Aty Guasú como órgano consultivo y productor de mandatos para estos representantes.

27 El grupo redactor del Decreto Reglamentario estaba conformado por el abogado y antropólogo Adolfo Colombres, la Dra. Isabel Hernández y el Sr. Guillermo Magrassi, invitados especialmente para esta tarea por el gobierno provincial. Los dos primeros tenían una larga experiencia de trabajos en el área mapuche y trasladaron esa concepción jerárquica y segmentada a la organización misionera.

Se fundamenta en que esa estructura debe ser reconocida "como Institución de la Nación Guaraní", y en que "la degradación cultural que han sufrido muchos de sus actuales Caciques ha llevado" a estos ancianos "a constituirse en Consejo en resguardo de la Cultura mbya". A tal fin, se implementa un registro especial, en "cumplimiento con lo normado en el Art. 2 Inciso 1º del Convenio 169 de la OIT en cuanto el Gobierno Provincial asume la responsabilidad de desarrollar, con la participación y acompañamiento de los legítimos Representantes de la Nación Mbya, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos, la cultura, la espiritualidad, su integridad y la cosmovisión del Pueblo Mbya de la Provincia como Política de Estado".

La nueva figura recibió el reconocimiento de la Dirección de Personas Jurídicas de la Provincia con el Nº 67. En la actualidad, las autoridades del organismo estatal se desplazan, en sus presentaciones oficiales, junto con los miembros de este cuerpo. Muchas de estas presentaciones oficiales son iniciadas con cantos y alocuciones y sahumadas con el humo del *petynguá*, por parte de los ancianos y ancianas miembros de este cuerpo, quienes después asientan su pulgar derecho en los papeles oficiales en los que se deciden, sin que puedan leerlos, cuestiones importantes relativas al futuro de sus comunidades.

Simultáneamente, los caciques díscolos son removidos de sus cargos: tal el caso de Catri Duarte, cacique de la comunidad Katu Piry, mientras manifestaba en la plaza central de Posadas, tal como relatábamos al comienzo de este trabajo. Igual destino le cupo a Miguel Morínigo, mburuvichá de Yryapú, aunque su remoción tiene otros condimentos: este dirigente se oponía a negociar el destino de 600 hectáreas de la comunidad para el establecimiento de un proyecto hotelero internacional; mientras acompañaba la manifestación fue removido y reemplazado por Juan Duarte, y según las últimas informaciones de que disponemos, este último por Hilario Chamorro, mientras que Morínigo decidió trasladarse con su grupo familiar a otro asentamiento Mbya en Brasil. En la comunidad Perutí el conflicto es mayor, ya que el organismo estatal promovió contra el Cacique Ricardo Giménez una demanda judicial, unas semanas después de su permanencia en la manifestación; esa dependencia promovió al rango de cacique a Mártires Villalba, y actualmente la comunidad está dividida en el acatamiento a uno y otro, generando en su interior una situación de tensión que no va a resolverse fácilmente.

Conclusiones

Como pudo advertirse a lo largo de este relato, la penetración de modalidades de manipulación de las estructuras organizativas indígenas en Misiones se ha exasperado desde finales de los años setenta a la fecha. Este proceso debe ligarse al que ocurre en otros ámbitos de la estructura social misionera: la explotación

progresiva de los bosques nativos, la reconversión productiva que implica el cambio de la explotación de madera nativa a la plantación de especies madereras rentables para la industria celulósica y de la construcción; la pérdida del valor relativo de las plantaciones de yerba mate, organizadas anteriormente en unidades de explotación de 50 y 100 hectáreas, que están siendo transferidas al sector reforestador, y un notable proceso de desmonte y ocupación de las zonas selváticas por una masa de población rural y periurbana excluida en estos procesos de alta concentración de tierras y capital, con retracción de los mercados de trabajo estacionales en el sector agrícola remaneciente.

Mientras los asentamientos guaraníes pudieron mantenerse en sectores relativamente poco explotados de la masa selvática, articulando según estrategias propias sus relaciones de intercambio con la sociedad regional, estuvieron también en condiciones de conservar el control de sus propios procesos organizativos, "negociando" paulatinamente algunas concesiones impuestas por el contacto (los "caciques de papel", el "Cacique general", las políticas de reservas, los agentes sanitarios indígenas y otras figuras de este tipo). La relación entre las pequeñas unidades familiares instaladas en zonas de colonias y las grandes aldeas recluidas en sectores selváticos de difícil acceso, eran intensas y proveían de un contexto donde reponer energías étnicas a aquellos que habían estado sometidos a períodos prolongados de contacto.[28]

En este momento, las consecuencias de este tipo de intromisiones se evidencian en la extraordinaria multiplicación de unidades residenciales autónomas y la debilidad de las alianzas para mantener sólidos lazos de organización política entre estas.

A pesar de este hecho, que seguirá agravándose a medida que las presiones externas sobre la vida aborigen continúen actuando, las unidades siguen reconociendo la emergencia de líderes espirituales, líderes "temporales, no religiosos" (reducidos a "jefe de las casas"), generando auxiliares (sontaros, sargentos, yvira'ijá) y sanadores, aún cuando los consensos sean jaqueados en su estabilidad y duración a causa de dichas presiones, y los méritos éticos o espirituales para el acceso a esas posiciones sean mantenidos dificultosamente, y a menudo perdidos por esta dinámica intrusiva.

---

28 Como en una expresión recogida en campo, de un informante al que hacía tiempo no veíamos: "Me fui a curarme al Pepirí. tanto estar con los blancos me había enfermado; casi me muero por eso". Desde el año pasado, las grandes topadoras están desmontando los bordes de las otrora conservadoras y aisladas aldeas del Pepirí Guasú.

Referencias documentales

Para una mejor comprensión de los elementos que se han presentado hasta aquí, y que responden a investigaciones realizadas en Misiones desde hace 27 años, hemos organizado un apéndice documental comentado que no incluimos en esta presentación, por razones de espacio. Contiene referencias a los textos más importantes de la bibliografía antropológica sobre el tema, separándolos para cada una de las tres grandes etnias guaraníes reconocidas en la región: Paï Tavyterä, Avá Katú Eté y Mbya. Aún tomando en cuenta las épocas diversas en que han sido escritos, y la diferente orientación teórica o filosófica de sus autores, un rasgo común a todos los casos es esta separación clara de funciones de liderazgo, coincidente en reconocer entre las funciones políticas la dirigir las relaciones interétnicas, manteniendo en cambio para los jefes religiosos la preservación de estos contactos.

Referencias citadas

Bartolomé, Miguel A. 1969. La situación de los Guaraníes (Mbyá), de Misiones (Argentina). *Suplemento Antropológico*. 4 (2): 161-184.

_____. 1977. Shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Eté. *Serie Antropología Social* (17).

Cadogan, León. 1959. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá. San Pablo. *Boletín de Antropología* (227).

Chase-Sardi, Miguel. 1992. *Tuguy Ñeë Repy El precio de la sangre*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

_____. 1990. *El derecho consuetudinario indígena y su bibliografía antropológica en el Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Biblioteca Paraguaya de Antropología.

Ladeira, Ma. Inés y Gilberto Azanha. 1988. *Os indios da Serra do Mar*. San Pablo: Nova Stella Editorial.

Meliá, B, Grünberg, G. y F. Grünberg. 1976. Etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo. Los Paî Tavyterä. *Suplemento Antropológico*. 11 (1 y 2).

Nimuendajú, C. 1978. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Wilde, Guillermo. 2003. "Antropología histórica del liderazgo Guaraní misionero 1750-1850". Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis[1]

Sergio E. Visacovsky[2]

Tradicionalmente, la Argentina ha sido representada como un país de clase media, que ofrecía amplias oportunidades de ascenso social a sus habitantes. El éxito estaba asegurado para todos aquellos que se esforzasen en conseguirlo, que amasen el trabajo y tuviesen voluntad de progreso. Usualmente, estos valores han estado asociados a los inmigrantes europeos que arribaron al

---

1 Publicación original: Visacovsky, Sergio. 2012. Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis. *Pensamiento Iberoamericano* (10): 133-168. Agradecemos a la revista *Pensamiento Iberoamericano* su autorización a republicar este artículo.

Sergio Visacovsky es uno de los primeros antropólogos que comenzó a ocuparse sistemáticamente de uno de los fenómenos sociales que por mucho tiempo caracterizaron a la sociedad argentina: su extensa clase media. Después de investigar las memorias del "mundo psi" (psicoanalítico, psicológico y psiquiátrico) acerca de la gran experiencia institucional del Hospital Evita (ver Otras lecturas … secc. 9), el autor empezó a indagar en las dificultades que derivan del estudio de los "sectores medios" cuando se los considera como una posición social de clase objetiva, de la que pueden derivarse comportamientos o creencias. En su lugar y en continuidad con una línea de trabajo surgida a comienzos del corriente siglo, sugiere estudiar las formas prácticas mediante las cuales los actores manipulan las categorías (en tanto que "sociales") y, de tal modo, llevan a cabo delimitaciones o fronteras entre grupos. Además, este artículo discute algunos aspectos de los estudios sobre la "nueva pobreza" en la Argentina de la década del noventa. Esos estudios sostenían que las experiencias de movilidad social descendente tenían como correlato una desintegración de valores y creencias asociados con la clase media. Estudiando las respuestas de sectores medios que experimentaron el descenso social a inicios del siglo XXI, se observan los esfuerzos prácticos por defender las fronteras sociales (materiales y simbólicas) que los debían separar de aquéllos "pobres de toda la vida" con quienes no debían mezclarse jamás. Entre otros volúmenes compilados sobre el tema, se cuenta Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos, de Visacovsky y Enrique Garguin, 2009. Complementar con secciones 3 (E. Archetti), 6 (J. Quirós), 11 (A. Gravano) y 12 (C. Ceriani, A. Siffredi).

Centro de Investigaciones Sociales (CIS)-Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

país entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX; por ende, ha sido un lugar común sostener que la masa de descendientes de dicha inmigración fue la base de una inmensa clase media, la más numerosa de América Latina. Gino Germani (1961), considerado el padre de la sociología académica en el país, afirmaba que en el período 1870-1950 se había triplicado la proporción de los "estratos medios" en la Argentina.[3] Considerada sólo la ciudad de Buenos Aires, en 1936 la clase media constituía el 45,9% de la población económicamente activa (Germani 1942), cifra que ascendió en la década del ochenta al 70% (Minujin y Kessler 1995: 21). Algunos trabajos sostienen que en 1974 el 82,6 por ciento de la población argentina era de clase media, y sólo el 7,1 por ciento era pobre (Sosa-Escudero y Petralia 2010).

Sin embargo, durante la década del noventa y los inicios del nuevo siglo este retrato fue crudamente desmentido por otro, donde las posibilidades efectivas de ascenso social se restringieron considerablemente, y la pobreza se expandió ampliamente, debido al incremento de la desocupación y la subocupación, la reducción de ingresos y el trabajo precario, inestable y sin cobertura social. Muchos estudios estimaban que la clase media, otrora numerosa, se había reducido considerablemente, y hasta no faltaban quienes auguraban su posible extinción. Este proceso databa en realidad de 1974, y prosiguió en los años siguientes; así, en 1988 (un tiempo caracterizado por crisis económica e hiperinflación) la clase media había quedado reducida al 45% de la población del país, frente a un 44,6% de pobres. Una recuperación posterior mostraba para 1994 un 63,8 % de clase media frente a un 26,1 % de pobreza, pero en el 2002 sólo un 26% era considerado de clase media, mientras que los pobres los duplicaban. Tras la recuperación económica iniciada en el 2003, las mediciones estimaron para el 2006 que la clase media alcanzaba al 58% de la población, mientras que los sectores de bajos ingresos el 32% (Sosa-Escudero y Petralia 2010). En consecuencia, los expertos han coincido que durante la década del noventa se produjo un profundo cambio económico-social en la Argentina, merced al cual el país empezó a parecerse más a las restantes naciones de América Latina. Por esta razón, muchos entendían que era hora de despedirse para siempre de aquel "país de la clase media".[4]

---

3 Entre los cuales incluía a profesionales y "semi-profesionales", como técnicos y artistas, fuesen asalariados o no asalariados, además del personal directivo de la industria, el comercio y los servicios, y los empleados, vendedores y personal subalterno del comercio, la industria y los servicios (Germani 1961).

4 "Adiós al país de la clase media", tituló el diario *Página 12* una nota basada en un informe del 2004 de la Comisión Económica para América latina y el Caribe (CEPAL). Allí sostenía que Uruguay con un 80 % y Costa Rica 71,6% eran ahora los países con más población de clase media, en tanto que Chile con 69,8 %, Panamá con 68,6 y Brasil con 56,1% tenían una mayor proporción que la Argentina, que contaba con un 52,3%.

Un momento crucial de este proceso fue la llamada "crisis" económica y política habitualmente localizada a fines del 2001. Una de las líneas de interpretación que recibió más adhesión fue la que sostuvo que la crisis fue un corolario inevitable de las políticas neoliberales para la región, implementadas en el curso de la década del noventa (Auyero 2000, Goddard 2006, Grimson 2004, Guano 2002, 2003, Pírez 2002, Svampa 2005, Teubal 2004). Considerado como el mayor desastre socio-económico que le haya tocado vivir a la Argentina en el siglo XX, la crisis se caracterizó por altísimos niveles de desempleo y pobreza, una intensa protesta social seguida de una violenta represión estatal, y un inédito descrédito de los representantes políticos frente a la población. En este contexto, innumerables escritos de diversa índole han presentado a la clase media como una de las protagonistas principales de esta coyuntura. En estos trabajos, la clase media aparecía afectada como nunca antes por el desempleo y la pérdida de su poder adquisitivo, situación agravada ante las severas medidas económicas y financieras establecidas entre diciembre del 2001 y enero del 2002, que promovieron los famosos "cacerolazos", nombre con el cual se designaron las manifestaciones de vecinos de grandes urbes –como Buenos Aires–, que protestaban golpeando cacerolas.

El empobrecimiento de la sociedad argentina durante la década del noventa coincidió con un renovado interés sociológico por la clase media, el cual se prolongó durante y después de la crisis del 2001. Como parte de una corriente general orientada a estudiar los cambios profundos de la estructura social, las investigaciones centradas en la clase media abordaron su proceso de reducción, en virtud tanto de la emergencia de vastos sectores que fueron definidos como "nuevos pobres", así como del ascenso social de una fracción más pequeña. Varios de estos estudios indagaron en el modo en que las transformaciones de las condiciones de vida dieron lugar a diferentes tipos de respuestas, a nuevas identidades y estilos de vida, o a situaciones en que las viejas identidades convivían conflictivamente con las nuevas (González Bombal 2002, Kessler 1999, Kessler y Espinoza 2003, Kessler y Di Virgilio 2008, López y Romeo 2005, Lvovich 2000, Minujin 1995, Minujin y López 1994, Minujin y Kessler 1995, Minujin y Anguita 2004). La importancia de muchos de estos trabajos sociológicos radicó en que no sólo se interesaron en relevar evidencias objetivas del descenso social, sino que también registraron las experiencias concretas de quienes lo sufrían, las prácticas mediante las cuales intentaban amoldarse a la emergencia, sus formas de organización y protesta, e incluso los modos en que delineaban su identidad social.

Así, los cambios suscitados en la composición de la clase media (tal como ha sido definida e identificada por los investigadores) dieron lugar a un interés por saber en qué medida los mismos eran percibidos por los protagonistas, y cómo habían afectado o no a una identificación en tanto "clase media". Los estudios mostraban diversas variantes. Mientras algunos de quienes habían descendido socialmente seguían afirmando pertenecer a la clase media en razón de su educación o

refinamiento, otros aseveraban directamente ser "pobres", debido a que o bien carecían de trabajo, o poseían un empleo precario con ingresos irregulares, o porque sus bajos ingresos no les permitían satisfacer requerimientos básicos, o participar de ciertos consumos. En tanto que algunas investigaciones sostenían la existencia de una erosión de la identidad de clase media (Kessler y Di Virgilio 2008: 42-44), otras planteaban que la identidad de clase media no había sido afectada y que, por el contrario, la mayor parte de la población, pobres y ricos, seguía viéndose a sí misma como de clase media.[5]

La relación entre la tipificación sociológica de una clase media "objetiva", y una clase media percibida como tal por parte de los individuos concretos ("clase media subjetiva"), plantea un problema muy especial a los investigadores. Considerada sólo desde el punto de vista de las mediciones cuantitativas, la población de la clase media se había reducido; no obstante, el paso previo consistía en acordar los criterios mediante los cuales la clase media era delimitada. Esto supone una definición *a priori* de la clase media, lo cual parece obvio e imprescindible si se afirma la existencia de una entidad llamada "clase media".[6] Pero, como es de esperar, no siempre los expertos han compartido estos criterios, lo cual conduce inevitablemente a discusiones respecto a cómo estimar los límites entre la clase media y las otras clases y, aún más, entre distintos estratos de la clase media.[7] El problema es aún más complejo a la hora de explicar por qué en algunos casos las personas pueden percibir su pertenencia a una clase en consonancia con lo que dictamina el análisis de los expertos, y por qué en otros su representación es completamente discordante.[8] ¿Por qué descartar las autopercepciones cuando se tratan de establecer las pertenencias de clase? ¿Cómo explicar las discontinuidades o conflictos entre lo objetivo y lo subjetivo, entre las viejas identidades y creencias

5 Al respecto, véase una discusión sobre esta perspectiva en Visacovsky y Garguin (2009:11-12).

6 Por ejemplo, basándose en el nivel de ingresos, si el mismo cubre o no la canasta básica (la cual también resulta de una medición) y, en consecuencia, si pasan o no el umbral de la pobreza (Sosa-Escudero y Petralia, 2010). En la Argentina, una dificultad adicional es la falta de confiabilidad del Instituto Nacional de Estadística y Censos (Indec), cuyos datos han sido cuestionados desde el 2007.

7 Por supuesto, criterios diferentes llevan a delimitaciones diferentes, lo cual implica que si bajo ciertos métodos algunos individuos son clasificados por los expertos como "clase media", de acuerdo a otros principios se convertirán, tal vez, en "pobres". Ciertamente, segmentar a una población total de un distrito de acuerdo a sus niveles de ingreso (por caso) proporciona información significativa; la dificultad radica en poder inferir de estas operaciones metodológicas los comportamientos efectivos de las personas, así como supuestos modos necesarios de percibir la realidad.

8 El sentido común sociológico predefine categorías clasificatorias construidas mediante indicadores ocupacionales, rentísticos, tributarios o educativos, homologando así una diversidad de experiencias, creencias y comportamientos individuales y colectivos; luego, tales experiencias, creencias y comportamientos son entendidos como derivaciones o precipitados de las categorías, cuyo carácter construido se transforma en objetivo.

asumidas, y las nuevas condiciones reales de vida? Si las experiencias de descenso social o las identidades sociales son vistas como ilustraciones de los procesos objetivos de empobrecimiento, a los que debían expresar necesariamente, la relación compleja y a menudo conflictiva entre las condiciones objetivas y las experiencias y percepciones de pertenencia sólo pueden ser vistas como desajustes o desacoples, los cuales deberían reencontrar su armonía en un futuro.

Una perspectiva diferente resulta si los investigadores se percatan de que sus esfuerzos por establecer las fronteras apropiadas de la clase media a la hora de las mediciones o las encuestas sociológicas en el terreno, también son perseguidos por las personas que son objeto de su atención. Por esta vía, el foco de la investigación se reorienta al estudio de los modos variados en que las personas establecen delimitaciones (al igual que los expertos, corrigiendo otras delimitaciones a las que juzgan erróneas), bajo ciertas condiciones restrictivas. Estos dispositivos de delimitación constituyen aspectos centrales de los procesos de formación y reproducción de la diferenciación y la desigualdad social.[9] La constitución de fronteras sociales incluye tanto aquello que usualmente es llamado "objetivo" (que produce formas de exclusión y segregación), como lo simbólico o significativo, esto es, la categorización de objetos, personas, tiempos y espacios (Lamont y Molnár 2002: 168-169). Un programa de investigación centrado en la constitución de fronteras sociales debe abordar sus propiedades desde un punto de vista empírico, de modo tal que puedan tornarse manifiestas sus características específicas, tales como su visibilidad, durabilidad o permeabilidad.[10]

Dado el lugar crucial que ha tenido la idea de clase media para una gran parte de la población argentina en el curso del siglo XX (Adamovsky 2009), el empobrecimiento masivo y las experiencias de descenso social no sólo permiten

---

9 Siguiendo un modo de pensar etnometodológico, el esfuerzo por establecer "buenas delimitaciones" sociológicas frente a las supuestas demarcaciones confusas o incorrectas de los legos, no es otra cosa que prolongar desde la autoridad del experto los mismos métodos clasificatorios corrientes utilizados en la vida cotidiana. Expertos y legos tratan de corregir las delimitaciones confusas de los otros. Al igual que las controversias entre los expertos acerca de cómo deben establecerse los límites, en la vida cotidiana existe una pretensión por rectificar las delimitaciones en las que otros pretenden estar ubicados.

10 No se trata de desestimar por completo la clasificaciones y delimitaciones expertas, pero es imprescindible comprender que el diferenciar estratos sobre la base de un determinado nivel de ingresos no equivale a capturar la acción social, sino que constituye un modo de aprehender ciertos condicionante que la hacen posible: no existe relación necesaria entre las mediciones sociológicas y los comportamientos reales, los cuales sólo pueden ser estudiados empíricamente y a través de las múltiples determinaciones contextuales. Por tal razón, no sólo se trata de entender cómo los conjuntos sociales devienen "clase media", sino cómo existen modos diversos y contextuales de constitución de la misma, en relación con los condicionantes tradicionalmente llamado "objetivos", y con las experiencias, modos de clasificación, narrativas y prácticas situadas (Bourdieu 2006, Furbank 2005, Lamont y Fournier 1992).

estudiar los modos posibles en que fueron afectadas las condiciones y estilos de vida, e identidades de clase media. También, hacen posible conocer cómo quienes usualmente son caracterizados o se identifican como clase media han percibido su situación en el espacio social. Si bajo circunstancias críticas las fronteras sociales se tornan débiles o permeables, el esfuerzo por repararlas o conservarlas también puede hacerlas colectivamente visibles. La identificación de una posición social exige el trazado de fronteras: los actores pueden percibir que las mismas están a punto de perderse, han sido perdidas, o se han robustecido. En cualquier circunstancia, intentarán establecer qué es lo que los separa de otros en base no sólo a sus condiciones materiales de vida, sino también a los presupuestos cognitivos y simbólicos disponibles. La identificación, reparación o fortalecimiento de fronteras sociales constituye una actividad cuyos resultados, sin embargo, no auguran necesariamente el éxito: la práctica de construcción de fronteras sociales es guiada por el anhelo de comunicar una posición que, no obstante, deberá continuamente ser aprobada públicamente, aprobación que dependerá de los públicos específicos en los que la misma sea exhibida.

En este artículo mi intención es mostrar cómo quienes han sido categorizados sociológicamente como "clase media" (no importa si "en descenso", "nuevos pobres"), han percibido los límites que demarcan su posición en el espacio social respecto a otros, y cómo se las han arreglado para defender tales límites en los que, entendían, debían estar necesariamente incluidos. Examinaré inicialmente las interpretaciones sociológicas acerca de los procesos de movilidad social descendente y las transformaciones identitarias de la clase media durante la década del noventa, y las lecturas sobre las reacciones públicas y las formas de organización social calificadas como "de clase media" durante los tiempos de la llamada "crisis del 2001". Luego, basándome en un trabajo de campo etnográfico multisituado llevado a cabo entre el 2004 y el 2006 con diferentes individuos y organizaciones que se caracterizaban a sí mismos o eran categorizados como "de clase media" (todos afectados por las consecuencias económicas de la llamada crisis argentina)[11], me detendré especialmente en las diferentes respuestas ofrecidas

11 Como la sociología de la "nueva pobreza", también yo asocié a esta población con la "clase media". Dichos estudios apelaron para la caracterización de la clase media tanto a procedimientos "objetivos" (tales como los niveles de ingreso) como intuitivos (es decir, dando por descontados ciertos atributos). También yo recurrí a información cuantitativa frecuentemente considerada "objetiva", aunque en ningún momento derivé de ella la existencia de una clase media real. Por el contrario, el conocimiento de la información objetiva permite entender los condicionamientos o limitaciones de las acciones sociales; pero estas últimas no se derivan automáticamente del conocimiento de las primeras. Dicho en otros términos: el análisis de las reacciones y estrategias cotidianas o públicas en situaciones de crisis y descenso social, exige una perspectiva analítica en la que otras dimensiones de la vida social sean reconocidas. Uno de los primeros pasos consiste en estudiar los modos diversos de categorización por parte de los actores, incluso del mismo investigador quien, como en mi caso, se percibe a sí mismo como parte del mundo de la

por miembros identificados por sí mismo o por otros como "clase media", ante las dificultades surgidas en las apuntadas circunstancias críticas, para mantener o alcanzar una determinada cobertura de salud o una educación, consideradas *apropiadas*. Como veremos, aunque la gama de respuestas puede ser variada, es posible reconocer una lógica de diferenciación a la que subyace un mismo tipo de valoración respecto a lo *correcto* o *justo*.

Los procesos de descenso social y las transformaciones de la identidad de la clase media en la década del noventa: los estudios sociológicos

Si bien durante su historia económica en el siglo XX la Argentina alternó períodos de crecimiento económico y prosperidad con otros de declinación, fue en el curso de los años noventa cuando, quizá, la idea de una Argentina abierta a las oportunidades de ascenso social fue fuertemente desafiada. La desindustrialización iniciada a mediados de la década del setenta y agudizada en el curso de la última dictadura militar (1976-1983), los frecuentes procesos inflacionarios durante el curso de los años ochenta, los programas de ajuste fiscal, entre otros factores, condujeron a un escenario de severo empobrecimiento en la década del noventa, que incidió directamente en las condiciones de vida de los sectores usualmente caracterizados como "clase media". En dicho período se inició una etapa de profundo desempleo, siendo emblemática la tasa del Gran Buenos Aires, el distrito con más población, donde había subido del 6% a 17,9% entre 1991 y el 2000 (Kessler y Di Virgilio, 2008). El momento más agudo de esta situación se ubicó entre fines del 2001 y el año 2002, cuando sobrevino la ya mencionada "crisis argentina". Para el año 2002 un 21.5% de la población activa se encontraba desocupada, (un récord histórico de 3.038.000 personas sin un puesto de trabajo, según datos del INDEC). A estos datos debía agregarse una subocupación del 12,7% (1.794.000 personas que trabajaban menos de 35 horas semanales). Y un 25,7% de los ocupados de todo el país ganaba menos de 200 pesos mensuales (un poco más de 50 dólares, aproximadamente). Como consecuencia del desempleo, pero también de la reducción en los ingresos debido a la devaluación de la moneda, hacia mediados del 2002 las estadísticas oficiales consideraban que un

clase media. Pensar analíticamente en las formas de establecer mi pertenencia a ese mundo resulta aleccionador: en efecto, acudimos continuamente a modos de reconocimiento (que son, a la vez, de diferenciación) sin necesidad de explicitarlos discursivamente: los estilos de hablar y vestir, las localizaciones residenciales, laborales, de esparcimiento y consumo; los bienes y servicios deseados y adquiridos; los gustos, entre muchos otros aspectos, se practican sin necesidad de justificativos. Debería llamar la atención que "clase media" no es una categoría que frecuentemente ni necesariamente invoquen los actores en la vida cotidiana. En realidad, muchas prácticas de delimitación o de percepción de fronteras sociales disímiles pueden estar asociadas a identidades de clase media; en consecuencia, la "clase media" se constituye como una categoría y un espacio completamente heterogéneo (Fernandes y Heller 2006: 501, Visacovsky 2008, Visacovsky y Garguin 2009).

53% de la población argentina vivía por debajo de la línea de pobreza (unas 19 millones de personas), y casi la cuarta parte lo hacía en condiciones de indigencia (EPH 2002, mayo).

Esta situación general impactó en los segmentos llamados "de clase media". Durante la década de 1990 la brecha entre ricos y pobres en el país se había incrementado un 57%, y en el conurbano bonaerense el 48,2% de sus habitantes podían ser considerados "nuevos pobres", es decir, "clase media en descenso" (EPH 1999)[12]. Según un conjunto de estudios sociológicos, este estrato de pobreza reciente o "nueva" se diferenciaba del formado por los sectores pobres "tradicionales" o "estructurales", en la medida que estos últimos nunca habían conocido en el pasado algo diferente de la pobreza. Sostenían que los "nuevos pobres" se subdividían, a su vez, en: a) aquellos que en el pasado no habían sido pobres, pero habían llegado a serlo en la actualidad como consecuencia de la imposibilidad de acceder a ciertos servicios básicos como la salud y la educación (debido a su privatización y al consiguiente encarecimiento de sus tarifas); b) aquellos que habían caído en la pobreza, pero que aún no habían perdido el acceso a bienes y servicios básicos (Minujin y Kessler 1995).

Este empobrecimiento de los segmentos tipificados como "clase media" fue uno de los focos principales de interés para los investigadores sociales argentinos desde mediados de los años noventa, en particular porque estaban convencidos que constituía una de las vías principales a través de las cuales era posible poner en evidencia las consecuencias de la implantación de los programas económicos definidos como neoliberales.[13] Al ya mencionado incremento de la desocupación y la subocupación, añadían como causales la reducción de los ingresos, el trabajo precario, inestable y sin cobertura social. Buena parte de estos estudios pronosticaron una drástica reducción en el tamaño de la población de clase media en la Argentina (comparándola con los niveles históricos), e incluso muchos auguraron su casi desaparición, en la medida que se habían esfumado las condiciones que habían hecho posible hasta entonces la movilidad social

12 Entre 1980-1990 el PBI per capita se redujo en un 20%, condición a partir de la cual la sociedad habría experimentado por vez primera la experiencia del descenso social colectivo; el ingreso medio de los hogares del Gran Buenos Aires cayó un 22%, y un 25% de la población más pobre sufrió la pérdida del 31% de sus ingresos. Los ingresos de los llamados "sectores medios" se redujeron entre un 27% y un 33%, lo que hizo que los "nuevos pobres" –inexistentes en 1974– se incrementaran al 4,2 % de la población en 1980, y al 18,4 % en 1990 (Minujín 1997).

13 Estos estudios pueden ser vistos como parte de las tendencias internacionales de investigación en ciencias sociales que se han ocupado de las políticas económicas usualmente definidas como neoliberales, caracterizándolas como modos específicos de violencia desde el estado por parte de los grupos dominantes o hegemónicos. La vinculación de las políticas económicas neoliberales con la violencia estatal constituye un tópico de abordaje frecuente internacionalmente (Friedman 2003, Lutz y Nonini 1999).

ascendente (González Bombal 2002, Lvovich 2000, Minujin y Kessler 1995, Minujin y Anguita 2004).

Sin duda, estos trabajos constituyeron un significativo aporte, pues enfatizaron en las consecuencias de las políticas económicas implementadas para la región durante la década del noventa, sobre todo en el crecimiento de la pobreza y la exclusión social como contrapartidas de la concentración de la riqueza.[14] Si bien gran parte de la fuerza de estos estudios radicó en el uso de la información estadística disponible, la mayor parte de ellos también llevó a cabo investigación cualitativa, indagando en las estrategias de supervivencia familiar, las transformaciones de las condiciones y estilos de vida, y las experiencias resultantes del impacto del descenso social. La información era generada mayormente a través de entrevistas a una población "de clase media" predefinida por los investigadores, conformada por desocupados, individuos en condición laboral "precarizada", o jubilados, todos con muy bajos ingresos. También podía incluir a personas que en el pasado habían desempeñado cargos jerárquicos en empresas, así como empleados administrativos del sector público y privado, comerciantes, maestros y profesionales de diversa índole (González Bombal y Svampa 2001, Lvovich 2000).

Al relevar las experiencias de caída o descenso social de los llamados "nuevos pobres", estos estudios realizaron un importante aporte al encarnar los datos estadísticos en historias de vida concretas. Desde su punto de vista, los "nuevos pobres" ponían en evidencia la transformación y aún extinción de la clase media, lo cual debía afectar negativamente a las mismas identidades de clase, "erosionándolas" (Kessler y Di Virgilio 2008: 31, 42). Muchos de los relatos personales de los entrevistados mostraban que "ser de clase media" remitía a una época pasada perdida, a una edad de oro donde estaba asegurado el bienestar material, estaba intacta la dignidad personal, y el futuro se percibía con cierta tranquilidad. En ese pasado, el ascenso social era posible, y existían garantías de que el esfuerzo en el trabajo encontrase compensación. En aquel tiempo pasado, las personas se veían a sí mismas como poseedoras de una serie de derechos, atributos educativos, culturales y méritos individuales, que las diferenciaban tanto de las clases dominantes como de los sectores más pobres (Lvovich 2000: 51-54).

14 Otro conjunto de investigaciones (en muchos casos, encaradas por los mismos investigadores que abordaban el estudio de los "nuevos pobres") se centró en la relación entre movilidad social ascendente, consumo y estilos de vida de clase media; más específicamente, en la emergencia y consolidación de una "fracción" de la clase media enriquecida, que incluía especialmente a profesionales independientes o empleados jerárquicos del sector de servicios en el ámbito privado, con muy altos ingresos, a los que veían como los beneficiados con las políticas económicas de la década de 1990. Desde aproximaciones predominantemente cualitativas, estos trabajos abordaron la aparición de nuevas formas de residencia y consumo, que expresaban a su vez la circulación de bienes y servicios globales que daban lugar a nuevas identidades y estilos de vida (Arizaga 2000, 2004, Svampa 2001, Svampa 2002, Wortman 2001, 2003).

Aún más; si muchos de quienes brindaban sus testimonios consideraban que no pertenecían más a la clase media, otros entendían que ésta, directamente, ya no existía más. Los autores concluían que la sociedad argentina había pasado de un modelo tripartito a otro dual, donde sólo existían los ricos y los pobres (González Bombal y Svampa 2001: 39). No obstante, otros estimaban que pese a la pérdida de los niveles de vida, la pertenencia a la clase media se sustentaba en la posesión de conocimientos y valores asociados con la importancia atribuida a la educación y a la "cultura", entendida ésta como consumo de libros, cine, museos, etc. Gran parte de estos estudios concluían que amplios sectores de la sociedad argentina se identificaban como pertenecientes a una "clase media empobrecida" o a una "nueva pobreza", la cual constituía, pues, tanto una condición objetiva como una percepción de la propia situación, que indefectiblemente alteraba la identidad de clase.

Gabriel Kessler y María Mercedes Di Virgilio señalan que la mayor parte de sus entrevistados a mediados de la década del noventa no se consideraban como "pobres", de quienes estaban separados –afirmaban– tanto por el estilo de vida pasado como por el presente. Muchos entrevistados sostenían que, a pesar de todo, seguían siendo "clase media", al enfatizar aspectos tales como el haber conocido un modo de vida mejor, el poseer educación, diplomas, la posición laboral o las costumbres. Algunos admitían que el empobrecimiento los ubicaba más cerca de la "clase baja", aunque por encima de esta última, razón por la cual no solicitaban ningún tipo de asistencia por parte del estado, reservada para los "verdaderos pobres". Sin embargo, no faltaban aquellos que se consideraban expulsados de la clase media, especialmente quienes carecían de diplomas o no se desempeñaban en puestos calificados (Kessler y Di Virgilio 2008: 43). Pero en el contexto de la crisis, durante el 2002, algunos trabajos pusieron en evidencia transformaciones significativas: ahora, muchos no sólo percibían haber sido expulsados de la clase media, y aceptaban identificarse como "nuevos pobres" (González Bombal 2002), sino que también comenzaban a aceptar las políticas asistenciales que antes rechazaban (Kessler y Di Virgilio 2008: 43-44).

Un aporte importante de estos trabajos es que muestran que las identidades de clase mantienen cierta autonomía respecto a las condiciones objetivas de vida. Con todo, la discontinuidad manifiesta entre la realidad estructural y las identidades sociales parece basarse en el principio de la inercia o la fuerza de la costumbre. El paso del tiempo, el deterioro de las condiciones de vida y la experiencia de la imposibilidad de retornar a niveles de vida pasados forzaría al restablecimiento de una continuidad entre condiciones de vida y percepción de clase: quienes empobrecen objetivamente, deberían tarde o temprano representarse el mundo y ellos mismos como pobres. Pero entonces, ¿cuál es la actitud científica a adoptar frente a las prácticas concretas que llevan a cabo los actores cuando intentan conseguir diferenciarse de aquellos con los que –creen firmemente– deben estar separados? Poco interesa, en este caso, si se adscriben como "clase media",

"pobres" o "nuevos pobres": es la tarea silenciosa y cotidiana de diferenciación la que merece atención.

Clase media, crisis y los escenarios del trabajo de campo

Como he ya señalado, la crisis cuyo epicentro fue el 2001 constituyó un escenario particular que coadyuvó a la transformación de las condiciones y estilos de vida, experiencias e identidades de aquellos sectores considerados como parte de la clase media. En tanto resultado de los procesos económicos de la década del noventa, la crisis profundizó aún más la desocupación y miseria generalizadas. La situación se agudizó debido a la falta de liquidez bancaria, a la cesación de pagos del estado, la desvalorización de la moneda y, especialmente, a las restricciones al acceso del dinero depositado en los bancos impuestas por la administración de la Alianza el 3 de diciembre del 2001 –con el pretexto de impedir la fuga del capital financiero–, que recibieron el nombre informal de "corralito".[15]

---

15 La intensa protesta social que irrumpió en diciembre del 2001 ocasionó la renuncia de todo el Poder Ejecutivo nacional encabezado por Fernando de la Rúa. El punto álgido de la crisis tuvo lugar el 20 de diciembre del 2001 en la Plaza de Mayo en Buenos Aires, donde diferentes grupos de manifestantes fueron sangrientamente reprimidos por la policía, siendo asesinadas cinco personas, tras lo cual renunció ese mismo día todo el Poder Ejecutivo nacional. Aunque los "cacerolazos" se han convertido en un evento icónico de la crisis, la protesta social también incluyó saqueos a supermercados y almacenes de alimentos, principalmente por parte de sectores sumergidos en la miseria de la Provincia de Buenos Aires. Mucho se ha insistido sobre la manipulación que ciertos sectores del peronismo (liderados por quien sería Presidente de la Nación a partir del 1 de enero del 2002, Eduardo Duhalde) habrían llevado a cabo, agitando a las poblaciones desesperadas de pobres. Aunque no es objeto de este artículo discutir este punto, la posible manipulación no contradice la existencia de una realidad indiscutible, como la de la pobreza y la exclusión social. Tras un breve período de desconcierto institucional, el 2 de enero de 2002 la Asamblea Legislativa eligió al justicialista Eduardo Duhalde como nuevo presidente de la Nación. Su gobierno terminó con la convertibilidad, esto es, la paridad peso/dólar que había regido la economía argentina desde 1991 (impuesta por el gobierno del justicialista Carlos S. Menem como una estrategia para salir de la hiperinflación), lo que implicó la conversión en pesos de todos los depósitos bancarios en dólares y otras monedas en los valores vigentes en el mercado de cambios; esto, sumado a la continuidad de las restricciones para acceder al dinero depositado en plazos fijos, cuentas corrientes y cajas de ahorros, generó consecuencias profundas en grandes sectores de la población, que vieron aterrados cómo gran parte de sus certidumbres respecto a qué debía ser un nivel y un estilo de vida apropiados, se desmoronaban. Para quienes tenían depósitos bancarios en monedas extranjeras, se establecieron distintos plazos de devolución, según los montos y la moneda en que fueron impuestos. En el caso de los depositantes en dólares, la mayoría aceptó la pesificación forzosa de los mismos (recibiendo a cambio, en muchos casos, bonos), mientras que otros optaron por la presentación de amparos judiciales, solicitando la devolución integral de sus depósitos en la moneda original, o al valor presente en el mercado de cambios.

Durante este tiempo, se le atribuyó a la clase media un inusual protagonismo, dada su participación en formas de deliberación pública de efímera duración, como las asambleas barriales (Briones, Fava y Rosan 2004, Dinerstein 2003, Gómez 2006, Rodgers 2005, Rossi 2005a, 2005b), en lugares de intercambio mediante monedas *ad hoc*, como los "clubes de trueque" (González Bombal y Svampa 2001, González Bombal 2002, Hintze 2003) y muy especialmente en las famosas protestas urbanas conocidas como "cacerolazos". Promovidas por el reclamo del levantamiento de las restricciones impuestas a los depósitos bancarios, estas manifestaciones pronto se transformaron en una masiva impugnación, primero, del gobierno nacional y, poco después, del sistema político en su conjunto. Su estilo de protesta fue asumido en los años posteriores por las organizaciones de damnificados por las medidas financieras, las cuales continuaron durante los años siguientes con diferentes formas de protesta pública, así como con negociaciones con el gobierno, la justicia y los bancos, además de brindando asesoramiento legal y financiero a sus miembros, que asumieron la identidad de "ahorristas" (Gómez 2009, Visacovsky 2009, 2010, Zenobi 2006).

Los "cacerolazos" fueron presentados por la prensa, así como por los muchos ensayos intelectuales y estudios académicos, como "reacciones espontáneas de la clase media" en la ciudad de Buenos Aires y otras ciudades del país. Los medios exhibieron una caracterización de la clase media afirmando ciertas peculiaridades inherentes, como la espontaneidad, el pacifismo, la autonomía, y su tendencia a agruparse a partir de relaciones de vecindad. Además de ser una de las imágenes con las que habitualmente ha sido representada la crisis, los "cacerolazos" fueron mayoritariamente vistos como una expresión del hartazgo de la clase media frente a las políticas gubernamentales, en particular como una consecuencia del deterioro efectivo o potencial de sus condiciones de vida. A la vez, su inédita actitud de salir a las calles, reunirse y protestar planteó a la opinión pública el desafío de saber si la sociedad argentina estaba asistiendo a un cambio profundo y decisivo de su clase media, a un fin de su individualismo y materialismo en procura de una posible alianza con los desocupados, con los excluidos, con los trabajadores; o si se trataba de una falsa alarma, de un estallido fugaz (Visacovsky 2009: 254-262).

En el curso de mi trabajo de campo desarrollado entre el 2004 y el 2007, interactué con muchas personas que habían participado de los "cacerolazos". Sin embargo, mis interlocutores principales fueron personas que participaban de las organizaciones de "ahorristas": conversé con ellos, así como observé y participé de sus actos públicos, protestas, marchas y reuniones. A diferencia de los casos presentados por los estudiosos de la "nueva pobreza", aquí la experiencia del descenso social no procedía sólo del empobrecimiento resultante de la desocupación, la subocupación o los magros ingresos. En buena medida, era una consecuencia de la ya mencionada conversión en pesos del dinero depositado en dólares y otras monedas extranjeras en plazos fijos, cuentas corrientes y cajas de ahorro, y de las

restricciones imperantes para la libre disposición del mismo desde los primeros meses del 2002. Además de plazos fijos en dólares, mis interlocutores habían invertido en fondos comunes de inversión[16] y en diferentes títulos públicos,[17] a los que algunos definían como una "opción conservadora" y, por lo tanto, "más aconsejable" por ser menos "riesgosa".[18]

Como es de suponer, las medidas económicas de 2001-2002 no encontraron a todos los individuos y familias que habían llevado a cabo inversiones financieras en la misma situación. Por ejemplo, algunos de mis interlocutores también percibían un descenso de su nivel de vida, viéndose obligados a realizar recortes en sus gastos. Tampoco eran todos participantes de organizaciones de "ahorristas", o de "tenedores de bonos". Muchos habían presentado recursos de amparo e iniciado acciones judiciales, y otros se habían acogido a las nuevas normativas, aceptando cobrar su dinero en los términos establecidos por el estado a partir de enero del 2002. Quienes parecían no haber sufrido especialmente un recorte significativo en sus niveles de vida no tenían inconvenientes en recibirme en sus hogares u oficinas de Recoleta, Palermo, Belgrano, Olivos o San Isidro, o encontrarse en

16 Los fondos comunes de inversión se basan en la reunión de fondos de distintos inversores para invertirlos en diferentes instrumentos financieros, con el propósito de reducir los niveles de riesgo; esta responsabilidad es delegada a una sociedad administradora, tal como un banco u otro organismo financiero. Las participaciones pueden ser vendidas en el momento que se lo desee.

17 Entre ellos, estaban los bonos externos (cuyo origen había sido el canje compulsivo de depósitos a plazo fijo en 1989); los bonos y letras del tesoro emitidos originalmente en dólares tras la devaluación en el 2002 (como Bontes y Letes), que fueron pesificados a $ 1,40 por cada dólar, sin ninguna cláusula de ajuste, ni opción de convertirlos en un nuevo bono; y los bonos optativos del Estado Nacional (BODEN) emitidos a partir del 2003 en dólares (excepto en el 2007, que fue en pesos) con el fin de cancelar las deudas que el estado nacional mantenía con sus empleados públicos, con los miembros de las Fuerzas Armadas y de Seguridad.

18 Entender las explicaciones de mis interlocutores podía tornarse, a veces, difícil, dado que se habían convertido en expertos dominadores del idioma financiero y, en muchos casos, judicial (como consecuencia de haber iniciado acciones legales). En el caso de las "inversiones conservadoras", éstas se aplicaban tanto a la compra de títulos de deuda pública como a los depósitos bancarios como los plazos fijos, y eran las que mayoritariamente habían elegido mis interlocutores. Los expertos suelen decir que se trata de inversiones de más estabilidad, y que garantizan seguridad y retornos, aunque bajos. Como sabemos, no fue lo que sucedió. Estas inversiones se oponían a las "de alta rentabilidad", entre las cuales están las acciones, fondos de cobertura, fondos de bienes raíces y otros fondos comunes de inversión. Estas inversiones tienen alta rentabilidad, aunque son más riesgosos, pero suelen no tener garantías. Entre mis interlocutores, pocos eran los que habían optado por este tipo de inversiones. El propio José Luis Machinea, Ministro de Economía de dicho gobierno entre el 10 de diciembre de 1999 y el 5 de marzo de 2001, alentaba en diversas notas periodísticas a invertir en bonos, que es lo que se hace en los países del primer mundo –afirmaba.

algún café de dichas zonas;[19] siempre bien vestidos, y sin signos visibles de estar padeciendo privaciones.

Pero buena parte de mis interlocutores en el trabajo de campo vivían con exiguos ingresos salariales o de jubilación. Los negocios o empresas de muchos habían quebrado, se encontraban sin trabajo, con sólo la ayuda de algún familiar, y a veces ni eso. En muchos aspectos, estas personas estaban viviendo situaciones semejantes a aquellas expuestas en las investigaciones sociológicas sobre la "nueva pobreza". Entre los participantes de las asociaciones de "ahorristas", era posible identificarlos con sus ropas gastadas cuando arribaban a las protestas frente al Palacio de Justicia de la Nación. En su mayor parte eran ancianos jubilados, los cuales evitaban invitarme a sus hogares, probablemente por sentir vergüenza por el estado de los mismos; como algunos de ellos me lo confesaron alguna vez, anhelaban recuperar el dinero para, entre otras cosas, invertirlo en el arreglo de sus hogares. La mayor parte ya no trabajaba; otros querían hacerlo, pero no habían podido insertarse nuevamente en el mercado de trabajo, dada su edad; sólo algunos habían conseguido algún empleo, por ejemplo como chóferes de taxi. Muchos habían sido despedidos por las empresas en las que trabajaban. También había entre ellos varios profesionales, y pequeños y medianos empresarios y comerciantes, cuyas empresas o negocios habían quebrado después de muchos años.

Una de mis intereses fue conocer cómo ellos explicaban su decisión de adquirir dólares y/o títulos u otras formas de inversión, a sabiendas que tal decisión había tenido consecuencias aciagas para sus economías. Para la mayor parte de mis interlocutores, el ahorro mediante la compra de dólares no necesitaba ser explicado: siempre habían procedido de esa manera, ellos y sus padres. Muchos recordaban una conocida frase de Lorenzo Sigaut, ministro de Economía en 1981, durante la última dictadura militar: "el que apuesta al dólar pierde", poco antes de establecer una gran devaluación.[20] La posibilidad de invertir los dólares en el mercado financiero fue una alternativa de ahorro de vastos sectores. Luego de

---

19 Los barrios del norte y el noroeste del Gran Buenos Aires (denominación genérica que define utilizada la megaciudad conformada por la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y su conurbación sobre la provincia de Buenos Aires, que no constituyen una unidad administrativa) se han convertido en el centro de la riqueza, con tiendas exclusivas y varias áreas residenciales como Recoleta, Palermo y Belgrano (en la ciudad de Buenos Aires), o Vicente López y San Isidro (fuera de la jurisdicción de la ciudad de Buenos Aires. Excepciones son Puerto Madero y algunas partes de Barracas (ambas al sur de la ciudad de Buenos Aires). En líneas generales, los menores indicadores socio-económicos están en los barrios del sur del Gran Buenos Aires.

20 Mientras escribo estas líneas, el gobierno encabezado por la presidente Cristina Fernández de Kirchner ha establecido a partir del 31 de octubre de 2011 nuevos controles para comprar dólares en la Argentina. Cada operación deberá contar con el permiso de la *Administración Federal de Ingresos Públicos* (AFIP). Esta medida busca desalentar la compra de divisas por parte de particulares, especialmente de asalariados.

las medidas económicas (especialmente de enero del 2002), si bien no faltaban lamentos por no haber retirado sus ahorros de los bancos a tiempo, la mayor parte entendía que tales acciones eran virtuosas, debido a que estaban dirigidas a compensar los magros ingresos de las jubilaciones (ya fuesen en un futuro o en el presente, propias o las de los padres). Las mayores preocupaciones recaían en no poder hacer frente a los riesgos de la vejez, especialmente las enfermedades. Pero las inversiones también eran justificadas como una forma de ahorro que les permitiese pagar una buena educación a sus hijos, e incluso adquirir ciertos bienes que consideraban necesarios y merecidos al cabo de una vida dedicada al esfuerzo y al trabajo, tales como la refacción del hogar o la compra de una nueva vivienda, un automóvil o la realización de un viaje.

Como consecuencia, para quienes fueron más duramente afectados estos deseos no pudieron realizarse tal como habían sido imaginados. Por el contrario, durante los tiempos más duros de la crisis obligaron a realizar fuertes restricciones en los niveles y tipos de gastos. Algunos de mis interlocutores contaban que durante los años 2002 y 2003 debieron restringir o renunciar a gastos habituales, como ir al cine, salir a cenar, ir de compras, o tomarse vacaciones. Claro que había gastos irrenunciables: el mantenimiento del auto, pagar la cuota del servicio privado de salud, o de la escuela o universidad de los hijos. Pero para otros, las cosas fueron más difíciles. Sus necesidades cotidianas eran de tal magnitud que salir a tomar un café o viajar en taxi constituían lujos imposibles de satisfacer. Las urgencias obligaban a una revisión mayor de los niveles y tipos de gastos. Con gran tristeza contaban cómo debieron suspender los pagos de la medicina y la educación privada, aunque estaban convencidos de que ambas eran superiores a la pública. ¿Debe seguirse de esto que sus decisiones estaban regidas exclusivamente por el cálculo de costos y beneficios?

Numerosas investigaciones han mostrado que el consumo, concebido en un sentido amplio, no puede entenderse sólo cómo el fruto de una decisión instrumental, como un acto presidido por un cálculo racional, ni tampoco efectos de impulsos psicológicos individuales. Por el contrario, el gusto o inclinación no puede escindirse de sus condicionamientos sociales: los bienes de consumo coadyuvan en la constitución de las relaciones sociales, son construidos culturalmente y, por tal razón, comunican significados y valores morales (Appadurai 1996, Bourdieu 2006, Douglas e Isherwood 1979, McCracken 1990, Miller 1987, 1999).[21]

21 Los estudios de Pierre Bourdieu han proporcionado una vía analítica para conectar una perspectiva no esencialista y productiva de las clases sociales con una teoría del consumo, que no lo reduzca o subordina a la producción. Bourdieu sostuvo que los esquemas de apreciación (sistemas clasificatorios) que hacen posible los actos de consumo están condicionados socialmente por la pertenencia a una clase social; en cada acto singular se ponen en juego distinciones sociales, que no son sino formas de demarcación jerarquizada de bienes simbólicos y materiales que, a su vez, reproducen el sistema de clases (Bourdieu 2006).

La población con la que interactué en mi trabajo de campo también se inclinaba por destinar parte de sus gastos a ciertos servicios que consideraba "mejores" o "apropiados". Esta actividad podría definirse como una forma de inversión, cuyo rédito residía en la adquisición de una imagen pública, que los ubicaría dentro de una determinada categoría, la cual, a su vez, era diferente, y a menudo opuesta e inferior a otra. Esta actividad no puede sino depender de una moralidad hegemónica que consagra qué es lo apropiado para contraponerlo a lo que no lo es, tornando necesaria u obligatoria la producción de diferenciaciones sociales, que no sólo muestran públicamente lo que se es (o intenta ser), sino simultáneamente lo que no se es. Ahora bien, durante mi trabajo de campo pude corroborar la existencia de una diversidad de modos en que los actores resuelven el lugar que ocupan en el espacio social. Como veremos, de lo que se trata es de una actividad que, bajo los condicionamientos y presiones sociales, intenta por diferentes vías el alejamiento de aquellos lugares moralmente rechazados. Las fronteras no son definidas de una vez para siempre, sino que dependen para su creación y mantenimiento tanto de las posibilidades materiales como del reconocimiento y aceptación que obtengan de las audiencias ante las cuales deban ser ratificadas. Quisiera ilustrar esta proposición centrándome en dos tipos de servicios capitales para cualquier población, y que despertaron las mayores preocupaciones y esfuerzos no sólo de mis interlocutores en el trabajo de campo, sino de una gran parte de los argentinos afectados por los procesos de descenso social: la atención de la salud y la educación.

(No) caer en el hospital público

Dado que mis interlocutores eran adultos cuyas edades iban de los 40 años en adelante, tenían temores especiales al envejecimiento y a la enfermedad. Como resulta de algún modo obvio, ellos entendían que envejecer implicaba un mayor riesgo de enfermar; esta inquietud se potenciaba por la condición de jubilados de la mayor parte de ellos o, en todo caso, de estar próximo a adquirir dicho status. Para la mayoría, constituía una realidad presente penosa, o una imagen futura realmente terrorífica. Llegar a ser jubilado no sólo era un punto de llegada al que inexorablemente todos arribarían, sino el inicio de un camino de descenso social, debido a los históricamente conocidos bajos haberes. Para ilustrar el notable atraso de las asignaciones de los jubilados, entre el 2001 y el 2006 los gobiernos nacionales tras la crisis debieron asignar aumentos que alcanzaron un 273% a los haberes mínimos; aunque significativas, estas mejoras no modificaron la percepción que históricamente se ha tenido de las remuneraciones de los jubilados como exiguas.

Además de esto, y del mayor riesgo de enfermarse debido a su edad, mis interlocutores me confesaban que su preocupación recaía en la posibilidad de no

poder continuar pagando un servicio de medicina prepaga. En realidad, esta era una realidad que afectó a gran parte de la población argentina entre fines del 2001 y el 2003. La desocupación creciente despojó a un enorme sector de la posibilidad de contar con el servicio que ofrecían las obras sociales. Pero, además, incidió negativamente en quienes habían contratado un servicio de medicina privada: no sólo resultaba ya insostenible para aquellos que percibían bajos ingresos o estaban desocupados, sino que para muchos tampoco era posible abonar los continuos ajustes de la cuota mensual (Zeballos 2003: 51-52).[22]

Esto podía significar depender de los servicios de la por entonces devaluada y muy despreciada obra social de los jubilados, el Programa de Atención Médica Integral (PAMI); o, aún peor, de los hospitales públicos. Aunque para parte de mis entrevistados los hospitales públicos contaban con un muy buen personal sanitario, "grandes médicos que hacían lo imposible para brindar una buena atención", también coincidían en que se trataba de "lugares para pobres", ya que carecían de insumos y equipamiento, las demoras en la atención eran muy grandes, y el ambiente, usualmente sórdido. Pero, por sobre todo, decían que bastaba ver una sala de espera de esos hospitales para darse cuenta de que, efectivamente, los hospitales públicos "eran lugares para pobres". Aunque hipotéticamente universal, el sistema público de salud es en la práctica el ámbito que ampara a los sectores que carecen de cobertura de la seguridad social o de posibilidades de pagar un servicio de medicina privado (Repetto y Alonso 2004: 15). Muchos de mis interlocutores se quejaban de que miles de residentes del conurbano bonaerense, especialmente inmigrantes bolivianos y paraguayos, se atendiesen en la ciudad de Buenos Aires, en lugar de hacerlo en sus barrios, lo cual terminaba saturando los turnos disponibles. Al cabo, esto deterioraba la atención. Así, una experiencia de atención en el hospital público podía resultar traumática. Alicia, una jubilada de unos 70 años que vivía en el barrio de Balvanera, me contó:

---

22 En base a la Encuesta de Utilización y Gasto en Salud del Ministerio de Salud de la Nación del 2005, sabemos que aproximadamente el 39% de la población contaba con algún mecanismo de seguro social, ya sea obra social sindical, provincial o PAMI. A su vez, el 11.38% de los individuos contaba con una cobertura del sistema privado, mientras que el 6.61% presentaba un mecanismo de doble afiliación. Casi el 43% no contaba con seguros formales, por lo que su cobertura se realizaba mediante el sistema público, como centros de Atención Primaria y Hospitales (Maceira, 2008: 4). Para el año 2009, y según la Encuesta Permanente de Hogares, las obras sociales sindicales nacionales y provinciales contaban en el 2009 con 14.513.956 y 6.291.186 afiliados, respectivamente. Para el mismo año, el PAMI brindó atención 4.065.000 beneficiarios, jubilados y pensionados. Por su parte, el subsistema privado propiamente dicho, que ofrecen las empresas de medicina prepaga, sanatorios, clínicas u hospitales de comunidades de modo directo, cubre a 4.600.000 personas de poder adquisitivo medio o alto, que gastaron durante el mismo año $12.807 millones. Unas 17 millones de personas (el 43% de la población), queda fuera de las coberturas mencionadas precedentemente, por lo que debe recurrir a la atención pública que ofrecen los hospitales estatales.

> Una vez me caí en la calle, me vino a buscar la ambulancia, y me llevó al Hospital Ramos Mejía. Me ingresaron a la guardia, y me dejaron ahí, esperando, en una camilla. Yo veía pasar a la gente y a los médicos que entraban y salían, y nadie me decía nada. En eso, una chica jovencita se acercó y me dijo: Señora, en un ratito le vamos a hacer una plaquita, para ver si hay fractura. Pero seguí esperando, y esperando, y no pasaba nada. Al final, arribaron mis hijos, y se enfurecieron al ver que no me habían atendido. Mi hija en especial, me contó después que cuando vio mi estado, que nadie me atendía, que el lugar daba asco de lo roto y sucio, se metió en la guardia, y luego de preguntarle a la médica jovencita cuánto más habría que esperar, y al no recibir respuesta, le dijo que me iba a sacar de ahí. La médica le dijo que no tenía autorización, que tenía que darme el alta el médico jefe de guardia, pero mi hija no le hizo caso. Llamó a mi hijo, me levantaron, me metieron en el auto, y me llevaron al Hospital Británico. Había también mucha gente esperando, pero me hicieron pasar inmediatamente. Me revisaron, me sacaron la placa, y resulta que tenía una fractura en una costilla. Sabés, ahí me di cuenta que tenía que haber ido directamente al Británico, pero los médicos de la ambulancia me llevaron al hospital municipal. Ese tipo de hospitales no es para gente como nosotros, que estamos acostumbrados a otro tipo de vida.

Alicia no sólo destacaba las diferencias en la atención entre el hospital público y el privado, sino que planteaba que había sido llevada al primero erróneamente. En realidad, al destacar la mala atención del primero y la buena del segundo tenía menos intenciones de demandar una mejor atención del hospital público, que de afirmar que, en verdad, lo que sucedió es que ella fue llevada a un espacio que no le correspondía. El problema fue, precisamente, una *confusión clasificatoria*, que sus hijos se encargaron de corregir de un modo más o menos inmediato.

Del mismo modo, muchos no podían tolerar la mera idea de compartir salas de internación con otros pacientes. Entendían que la medicina privada, además de la posibilidad de elegir dónde o con quién atenderse, les permitía preservar su intimidad. María, una psicóloga de unos 45 años que vivía en un amplio departamento del barrio de Monserrat, me relató que en medio de la crisis, en el 2002, debió someterse a una intervención quirúrgica. Ella contaba entonces con la obra social de los docentes universitarios, pero desafortunadamente dicha institución no podía cubrirle la operación que necesitaba, exigiéndole una suma de dinero adicional con la que no contaba. Como el tiempo pasaba y esto resultaba riesgoso para su salud, logró a través de la intermediación de un amigo operarse de urgencia con un excelente médico en el Hospital Municipal de Agudos de la ciudad de Buenos Aires, que atendía mayoritariamente a los pacientes de la obra social de Buenos Aires (por ejemplo, a los empleados del gobierno de la

ciudad). Aunque la operación fue exitosa y ella recobró su salud, recordaba que la alojaron en una sala con otras tres mujeres mucho mayores que ella, de las cuales dos padecían cáncer. María revivía con su relato no sólo el sufrimiento de esas mujeres, sino la angustia y el asco que le produjo tener que compartir el mismo espacio donde ellas tosían, orinaban o defecaban a su vista. En algunos momentos, sus eventuales compañeras intentaban mantener alguna conversación, pero María, en más de una ocasión, simulaba estar dormida. Después de esa experiencia, cuando algunos años después su situación económica mejoró, María no dudó en asociarse a una empresa de medicina privada. "Me juré que nunca más volvería a pasar por algo así".

Para muchos de mis interlocutores empobrecidos, conservar su servicio de medicina privada era algo tan importante que eran capaces de acudir a las más extremas estrategias, postergando otros gastos. Así lo hacían Mario y Sara, un matrimonio de jubilados de más de 80 años que vivía en el barrio de Flores. Ellos eran parte de los "nuevos jubilados", que habían logrado acceder al beneficio estatal en el 2005, sin haber realizado aportes previsionales durante su vida laboral[23]. Sus magros haberes no les habían permitido cubrir el costo mensual del servicio (aproximadamente, 300 dólares), sin afectar seriamente sus restantes necesidades (fundamentalmente, alimentación). Por tal motivo, acudían a sus dos hijos, profesionales, quienes se hacían cargo de los costos. En más de una ocasión, estos últimos habían intentado convencer a sus padres de abandonar el servicio de medicina prepago, y depender enteramente de la obra social de los jubilados, ya que los costos aumentaban cada vez más, y muchas veces les resultaba difícil pagarlos. Sin embargo, siempre se mostraron renuentes a acceder a este pedido. Al mismo tiempo, Mario, Sara y sus hijos no tenían reparos en calificar a la empresa prestadora como una "abusadora que lucraba con la salud"; pero esta condena moral no los conducía a abandonarla. "No podemos quedarnos sin nada", afirmaban resignadamente.

También conocí a profesionales que habían perdido toda cobertura médica. Este era el caso de Omar, un ingeniero de más de 60 años que estaba al frente de una consultora, la cual había quebrado en el año 2000. Tras vender su empresa junto a un grupo de socios, Omar trató de insertarse infructuosamente en el mercado

23 En el año 2005, durante el gobierno de Néstor Kirchner, fue sancionada la ley 25994 de moratoria previsional y jubilación anticipada. El mismo año se dictó, además, el decreto 1454/05 del Poder Ejecutivo Nacional que modificó una ley del año 1995, para crear *una moratoria permanente*. Estas medidas le dieron la oportunidad de completar los años de aportes a quienes los tenían incompletos; pero, además, hizo posible que millones de personas que nunca habían aportado nada pudiesen jubilarse: según informó la Secretaría de Seguridad Social, hasta diciembre de 2007 esta serie de normas habilitaron 1.700.000 jubilaciones, otorgadas con planes de moratoria. Algunos críticos señalaron que estos beneficios otorgados a gente que no había realizado aportes se estaban financiando mediante el uso y reducción de los beneficios de quienes sí los hicieron.

de trabajo, y en un momento determinado se encontró viviendo sólo de la renta de sus ahorros. Esto se complicó seriamente a partir del 2001. Para peor, contrajo cáncer, y para hacer frente a los gastos que insumían los estudios y el tratamiento acudió a familiares y amigos. Finalmente, no tuvo otra salida que continuar con su tratamiento en un hospital público.

En general, mis interlocutores entendían que quienes acudían al hospital público lo hacían porque "no tenían nada". Para quienes intentaban evitar por diferentes medios recurrir a dicha alternativa (la expresión usual era y es "caer en el hospital público") o a la obra social de los jubilados ("por nada del mundo dejes que tus padres terminen en el PAMI", me decía Norberto, un investigador y profesor de ciencias sociales, hijo de uno de mis interlocutores), los límites físicos del hospital público o el ingreso a la órbita de la obra social de los jubilados demarcaban la frontera de un espacio al cual nunca deberían ingresar. Ese dominio perteneciente a los pobres afloraba peligrosamente en el horizonte de quienes veían descender sus ingresos o niveles de vida; y, así, amenazaba destruir la privacidad hogareña que debía, necesariamente, prolongarse en el espacio de las clínicas y sanatorios, en la eventualidad de que algún miembro de la familia necesitase una internación. Por eso, los planes privados de salud (y algunas de las obras sociales) debían garantizar que, en caso de necesitar internación, el paciente contase con una habitación privada[24].

Como vemos, la atención médica privada constituía un valor a defender, para lo cual resultaba muchas veces inevitable renunciar a otros gastos. Por supuesto, este esfuerzo era presentado generalmente bajo una forma racionalizada: muchos de mis interlocutores sostenían que por tratarse de un servicio por el que debían pagar, recibirían necesariamente una mejor atención. Incluso, algunos de mis entrevistados se atendían con médicos de su obra social; pero cuando disponían del dinero, preferían realizar las consultas en sus consultorios privados, no en las clínicas. A su vez, entendían que los médicos trabajarían de otro modo fuera de los hospitales públicos, al tener mejores ingresos. Pensaban que las clínicas, sanatorios y laboratorios de análisis clínicos contarían con un equipamiento moderno y adecuado, del cual carecía el sistema público. De tal modo, optar por atenderse en el espacio del hospital público era un sinónimo de insensatez. Independientemente de lo fundados o no de estos argumentos (de hecho, no siempre resulta cierto que las empresas de medicina privada o las obras sociales abonen mejores pagos a los médicos), para mis interlocutores la exigencia de llevar a cabo todos los esfuerzos posibles para mantener el servicio de medicina

24 Como las clínicas y sanatorios no siempre pueden cumplir con toda la demanda, se generan reacciones airadas por parte de los clientes, quienes muchas veces creen que pueden obtener lo que la empresa les niega mediante pagos extras, si cuentan con el dinero.

privado o la obra social se basaba en la idea de que el hospital era un espacio extraño, el cual no les correspondía.

La búsqueda de "mejores ambientes" escolares

Como hemos visto, una de las formas principales mediante las que mis interlocutores justificaban sus decisiones de "ahorrar" mediante inversiones financieras en dólares residía en la necesidad de brindar una mejor educación para sus hijos, o eventualmente nietos. Obviamente, se estaban refiriendo a la educación privada, la cual resultaba valorizada por sobre la educación pública. Entre el 2003 y el 2010 creció la proporción de asistentes a las escuelas privadas en un 3,6%, mientras que descendió un 2,3% el porcentaje de concurrentes a la escuela pública. De todos modos, el concepto de "escuela privada" requiere algunas precauciones, puesto que incluye desde escuelas confesionales hasta escuelas de elite. Hay escuelas parroquiales que son subsidiadas en un 100% por el estado nacional o por los provinciales y, por lo tanto, son gratuitas. Durante la mayor parte del año 2011, algunos colegios cobraron cuotas mensuales muy bajas (entre 150-300 pesos, esto es, 3,50 o 4 dólares), mientras que una gran proporción cobra cuotas entre 500 a 1000 pesos (entre 119 y 238 dólares) y, finalmente, algunos de elite llegaron a más de 4100 o 5000 pesos (976 a 1190 dólares), e inclusive superiores.

A pesar de algunas convergencias, existe una diferencia significativa entre la elección de los servicios de medicina privada y la educación privada. Mientras que desde la perspectiva de mis interlocutores, coincidente con la de vastos sectores de la sociedad argentina, la salud pública es sensiblemente inferior a la medicina privada, por el contrario, la educación pública no es vista necesariamente por todos como inferior a la privada. Las mismas personas que denostaban a la salud pública, eran capaces de elogiar y defender a la educación pública. Estaban incluidos en este grupo no sólo aquellos que contaban con otra alternativa a la de enviar a sus hijos a escuelas estatales, sino incluso sectores que disponían de ingresos que les hubieran permitido enviarlos a escuelas o universidades privadas.

Las razones de esta adhesión son complejas, y exceden los límites y posibilidades de este artículo; no obstante, no puede pasarse por alto el hecho que la educación pública en la Argentina ha sido concebida desde sus inicios como un espacio abierto a todos, con pretensiones universalistas y propiciadoras de la igualdad y la movilidad social ascendente. Por supuesto, estas características ideales han sido siempre fuertemente condicionadas por las vicisitudes de los procesos económicos, que ora expulsaron a los sectores empobrecidos de todo el sistema educativo, o llevaron a la transformación de las funciones de este último para atender demandas tales como la subsistencia, como aconteció durante la década del noventa. Pero las masivas protestas que encabezaron diferentes sectores del

sistema educativo en todos sus niveles durante los gobiernos de Menem y de la Rúa, son una prueba del alto consenso que ha gozado la educación pública, aún en situaciones sociales definidas como críticas. Norberto (el mismo que me aconsejaba no dejar a mis padres en el PAMI) me contaba que aunque él había contado con dinero para enviar a sus hijos a una escuela privada, prefería que estudiasen en la escuela pública, ya que ahí entraban en contacto con niños de otra condición social, y eso en definitiva constituía un enriquecimiento para ellos.

De todos modos, hablar del sistema público de la educación como un todo homogéneo puede resultar engañoso. Considerando sólo el caso de la ciudad de Buenos Aires, existe una dispar oferta educativa en los niveles primarios y secundarios, la capacidad pedagógica de los docentes, la infraestructura edilicia o las actividades extracurriculares. Ciertamente, esta diversidad depende en demasía de las posibilidades económicas de las familias de los alumnos, quienes usualmente realizan contribuciones voluntarias que les permiten a las instituciones de nivel primario (y a veces secundario) contar con recursos extras, independientemente de los aportados por el estado. A su vez, las condiciones económicas, sociales y urbanas de cada zona incidirán en las posibilidades de cada escuela.

El período 1997-2003 había mostrado una recuperación de la matrícula de las escuelas públicas de gestión estatal. En 1997, la asistencia a establecimientos públicos estaba en el orden del 74,6%. Junto con la recuperación económica evidenciada a partir del 2003, la tendencia cambió, produciéndose una caída en la asistencia a los establecimientos públicos: 77,7% en el 2003, y 72,6% en el 2006. La mayor asistencia a las escuelas públicas fue de los hijos de las familias más pobres de la sociedad, aunque se mantuvo en las mencionadas escuelas un porcentaje menor de las familias más ricas (Gamallo, 2008). Si las estadísticas sugieren una conexión causal indudable entre la situación socio-económica y la asistencia a escuelas públicas o privadas, el análisis cualitativo ofrece un cuadro en el que es posible apreciar las prácticas y percepciones de los actores referidas a sus decisiones vinculadas con la asistencia de sus hijos a escuelas estatales o privadas.

En los años de la crisis, fue usual que muchas familias decidiesen cambiar a sus hijos a escuelas públicas, debido a la imposibilidad de pagar los aranceles de las escuelas privadas. En el 2004, Nadia, una psicóloga de unos 40 años que trabajaba en un equipo de orientación escolar del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, me contó que durante los años que siguieron a la crisis mucha gente se acercó para solicitar el ingreso de sus hijos a escuelas estatales. Según el relato de algunos de mis interlocutores, durante la segunda mitad de los años noventa y los primeros años que siguieron a la crisis del 2001 muchos padres que hasta ese momento habían enviado a sus hijos a escuelas privadas se vieron obligados a cambiarlos a escuelas estatales. Pero ante esta emergencia, fueron fuertemente selectivos.

Una buena parte de estos padres eran profesionales liberales (médicos, abogados, psicólogos, arquitectos), pero había también profesores o investigadores en universidades públicas o en organismos estatales de investigación. Durante los años noventa habían tenido un buen pasar: habían comprado en cuotas las últimas marcas de electrodomésticos; algunos habían remodelado sus casas, o incluso habían logrado mudarse a mejores barrios; también, tenían la costumbre de gastar en salidas al cine, al teatro o a restaurantes; finalmente, uno de los mayores placeres consistía en ahorrar para las vacaciones de verano (por ejemplo, alquilando casas en la Argentina o en Uruguay), e incluso para algún viaje de placera algún lugar más lejano. Sus niveles de exigencia respecto a lo que entendían debía ser una "buena educación" eran muy altos. Nadia recordaba que estos padres le habían consultado qué escuelas tenían mejores docentes, o más actividades extracurriculares, o se tenía mejores niveles de enseñanza del idioma inglés. A estas consultas se sumaban también preguntas tales como "qué escuelas tenía mejor ambiente", lo que significaba, según Nadia, "sin población de villas miseria".

Las pretensiones y la selectividad pueden rastrearse también en la decisión de algunos padres de sacar a sus hijos de las escuelas públicas de los barrios del sur de la Ciudad de Buenos Aires, próximas a sus residencias, para reubicarlos en escuelas estatales de barrios de la zona norte. Esto les exigía levantarse más temprano para llegar a horario, atravesar mayores distancias, viajar en autobuses repletos o, a veces, utilizar taxis. En ocasiones, todo esto implicaba gastar más dinero. Pero este movimiento del sur al norte de la ciudad (aunque más no fuese para llevar a los chicos a la escuela) era vivido como una forma de ascenso social, y sobre todo una diferenciación respecto a los vecinos que continuaban enviando a sus hijos a las escuelas estatales del barrio. La misma Nadia, la psicóloga, quien vivía en Balvanera, había optado a inicios del 2001 cambiar a su pequeña hija a una escuela de Palermo.

> ¿Por qué lo saqué? Bueno, yo conocía mucho la realidad de las escuelas de la ciudad, y desde hacía varios años el nivel había caído muchísimo. Además, el ambiente se había puesto feo, había muchos chicos que venían de familias con muchos problemas, en las que hasta había padres alcohólicos o madres que se dedicaban a la prostitución. Yo comprendía la situación social de esas familias, porque muchas veces las tenía que visitar, por mi trabajo. Pero la cosa se complicaba mucho cuando la invitaban a mi hija a jugar a sus casas, ella percibía que el clima no era el mejor. El cambio fue para mejor. Conoció otros chicos, con los que se llevó bárbaro. La adaptación fue muy rápida. Había un muy buen nivel de maestros, tenían muchas actividades extracurriculares. Lo más complicado era llevarlo y después traerlo. Como yo trabajaba cerca de la escuela, la mayoría de las veces lo llevaba yo; mi marido también trabajaba por la zona, así que a veces lo llevaba él. Mientras pudimos,

> tomamos un taxi, pero después nos acostumbramos a tomar el colectivo. Ir a buscarlo también a veces podía ser complicado, pero a pesar de todo estamos muy contentos, porque el cambio fue para mejor.

Por otra parte, a medida que la situación económica fue mejorando en el primer lustro del 2000, otras familias no muy alejadas socio-económicamente de las que he presentado hasta aquí volvieron a considerar la posibilidad de enviar a sus hijos a escuelas privadas. Silvina, otra profesora universitaria de humanidades de unos 40 años, también había comenzado enviando a su hijo a una (presuntamente) buena escuela de la zona de Palermo, por recomendación de Nadia; a comienzos del 2001, parecía la mejor opción en tiempos de crisis. Sin embargo, poco después lo sacó, ya que –decía– el chico perdía muchas horas de clase por las huelgas de los maestros. Aún más: quería otro tipo de educación para su hijo, especialmente que aprendiese inglés seriamente; pensaba que ella había tenido que aprender inglés ya grande, y no quería que le sucediese lo mismo a su hijito. Apenas mejoró un poco su situación económica hacia el 2005, consiguió la posibilidad de que ingresara a una escuela privada bilingüe, también del barrio de Palermo. Pero afrontar los costos económicos de tal decisión no fue una tarea fácil: se vio obligada a solicitar a las autoridades de la escuela una beca, que finalmente obtuvo, la cual le cubría sólo una parte de la cuota mensual. Por eso, debió recurrir también a la ayuda de sus padres, al tiempo que privarse de otros gastos. Pero no terminaban allí sus contratiempos. La vida social de su hijo había cambiado drásticamente; cada invitación a un cumpleaños exigía gastar mucho dinero en regalos de marcas caras. No obstante, no todas las diferencias entre su hijo y sus compañeros de colegio eran sencillas de eliminar. Los niños referían a bienes de consumo, o a lugares y tiempos de ocio que resultaban completamente extraños o inaccesibles, todo lo cual le terminaba produciendo mucha frustración.

Bianca y Hernán, un matrimonio de psicoanalistas que en el 2004 tenían unos 40 años, también habían optado inicialmente por enviar a sus hijos pequeños a una escuela primaria pública. Ante mí, y en modo parecido a Nadia, se quejaron de la existencia de una alta dosis de violencia en las relaciones entre los chicos de la escuela, debido a que muchos provenían de hogares muy pobres, con padres ausentes, conviviendo con situaciones de violencia doméstica, delito, droga, alcoholismo o prostitución. Ellos hablaban de "la decadencia o degradación de la escuela pública", haciendo especial hincapié en la presencia de esta población de chicos provenientes de sectores sociales "marginales" que, en definitiva, terminaban desvirtuando el espacio. Esto fue lo que los llevó a cambiarlos a una escuela privada, aunque no de elite, como en el caso de Silvina. Según Bianca, mucho tuvo que ver la presión de su esposo, quien siempre decía que "quería otra cosa para sus hijos".

En buena parte de estos casos, se trataba de personas que en su niñez y juventud habían cursado sus estudios primarios y secundarios en el sistema público, pero se justificaban a sí mismos sosteniendo que la escuela pública había cambiado mucho, que ya no era lo que alguna vez había sido. De igual forma, casi todos se habían formado en universidades públicas (de hecho, la mayor parte eran egresados de la Universidad de Buenos Aires); más de uno se desempeñaba como docente de dichas universidades, y habían participado de las protestas de la década del noventa defendiendo a la educación pública. Pero algunos de ellos habían elegido enviar a sus hijos a universidades privadas.[25]

Como puede advertirse, los actores pusieron en práctica una serie de estrategias tendientes a delimitar su localización en el espacio social, lo cual implicaba, paralelamente, separación y diferenciación. Estas estrategias podían operar dentro mismo del espacio de la escuela pública (diferenciando, así, escuelas estatales apropiadas de escuelas inadecuadas), o entre escuelas públicas y escuelas privadas, o en el mismo espacio de las escuelas privadas. Esta lógica clasificatoria dependía de definiciones colectivas acerca de "ambientes escolares", o "buenas escuelas", pero la misma no era aplicada necesariamente del mismo modo para los mismos espacios. Esta variabilidad dependía tanto de las posibilidades de percibir ámbitos diferenciados, en función de sus atributos basados en el honor y el prestigio, como de las capacidades económicas para poder solventar los costos demandados por las decisiones. De este modo, el ascenso social también puede ser concebido no sólo como un camino orientado hacia un destino exitoso, sino como una continua huida de la amenaza del fracaso.

Conclusiones

El empobrecimiento masivo y las experiencias de descenso social que vivió la sociedad argentina durante la década del noventa y los comienzos del dos mil, han incidido especialmente en las condiciones, estilos de vida, e identidades de clase media. Estos efectos fueron objeto de un renovado interés sociológico,

25 Este punto merece un tratamiento mucho más minucioso que el que puedo dedicarle aquí, pero resulta indispensable tener en cuenta que estas opciones dependen en gran medida de qué se quiere estudiar. Universidades públicas como la de Buenos Aires poseen un enorme prestigio en carreras como medicina, odontología, ingeniería o biología, y son pocas las universidades privadas que cuentan con estas carreras, o si las ofrecen, que posean prestigio. Distinto es el panorama en carreras como Marketing, Negocios, Administración de Empresas o Comercio Exterior, cuya oferta se ha expandido precisamente desde la década del noventa, y que son las preferidas de una buena parte de las universidades privadas que pretenden contar con una buena matrícula y rentabilidad. Pero al igual que en el caso de la elección de ciertas escuelas primarias o secundarias privadas, también la preferencia por ciertas universidades no públicas está íntimamente asociada a la afirmación de estilos de vida y al establecimiento de marcas de distinción social.

centrado en estudiar los cambios producidos tanto en la dimensión estructural como ideológica e identitaria. De modo especial, estas investigaciones abordaron la emergencia de los llamados "nuevos pobres", es decir, individuos que habían pertenecido a estratos considerados "de clase media", pero que habían descendido socialmente, al punto de equipararse a los estratos tradicionalmente más humildes de la sociedad, denominados "pobres estructurales". Algunos de los trabajos señalaban que estábamos asistiendo a un proceso de mutación e incluso desaparición de la clase media: si la Argentina había sido vista hasta allí como un país de clase media y, por lo tanto, más próximo en sus características a los países de Europa Occidental, ahora se había aproximado contundentemente al resto de los países latinoamericanos. Esta cercanía al fin de la clase media no sólo era evidente en los drásticos y a menudo dramáticos cambios en las condiciones de vida de las personas, sino que su misma identidad social había sido deteriorada.

No obstante, los mismos trabajos sociológicos muestran que las alteraciones estructurales no encuentran una correspondencia inmediata en el plano de las identidades sociales. En efecto, aunque los individuos perciban su situación de descenso social, esto no los ha llevado automáticamente a percibirse como iguales a los señalados "pobres estructurales". Por supuesto que un fuerte descenso en el nivel de vida es una precondición para adscribirse como "pobre", o al menos "cercano a los pobres". Pero como bien muestran los estudios sociológicos, aún en esas circunstancias es posible apelar a principios de diferenciación, vistos como categóricos, tales como el nivel de educación adquirido, la valorización de ciertos conocimientos o el consumo de bienes culturales. Ahora bien, la dificultad que presentan los estudios de la "nueva pobreza" radica en suponer algún tipo de desajuste entre el nivel estructural u objetivo, y las percepciones de la propia situación, las identificaciones colectivas y las elaboraciones simbólicas que tratan de hacer inteligibles las condiciones de vida, que explicaría la no necesaria correspondencia. La razón de ello reside en que presumen que "clase media" o "nueva pobreza" son condiciones, en gran medida engendradas por los factores estructurales. Sin embargo, son los recursos culturales los que permiten a los actores hacer asequible su condición, los cuales cumplen un rol singular bajo circunstancias críticas (Sztompka 2000).

En el caso de los procesos de descenso social vividos por amplias capas de la sociedad argentina en el curso de la década de noventa y comienzos de la del dos mil, las experiencias y percepciones de empobrecimiento de los actores fueron acompañadas de *prácticas de diferenciación* de quienes, estaban convencidos, siempre debían estar separados. Bajo las circunstancias críticas que le ha tocado vivir a la sociedad argentina durante el período señalado, las fronteras sociales se tornaron particularmente endebles e incluso porosas, por lo que demandó un esfuerzo especial por repararlas o conservarlas. Mi propósito a lo largo de este trabajo ha sido exponer la actividad socialmente condicionada constituida por la

identificación o percepción de los límites sociales, su reparación, fortalecimiento o renovación. Basándome en mi trabajo de campo, me concentré primordialmente en las diferentes respuestas brindadas por miembros identificados por sí mismo o por otros como "clase media" ante las dificultades surgidas en las apuntadas circunstancias críticas, con el fin de conservar o conseguir una cobertura de salud específica (preponderantemente privada) o una educación para sus hijos, en un caso u otro, vistas como *apropiadas*.

Como puse de manifiesto, la pérdida de una cobertura de salud privada y la posibilidad de tener que recurrir al hospital público (o eventualmente a la obra social de los jubilados) eran vistas trágicamente, como una desgracia. En efecto, si bien también era posible para muchos advertir que algunos hospitales públicos eran sensiblemente mejores que otros, esto no los llevaba a desprenderse de su cobertura privada de salud: aunque algunos fuesen mejores, *los hospitales públicos siempre habrían de ser espacios para los pobres*. La conservación (a veces desesperada) del servicio de medicina privada (y en modo semejante, la decisión de enviar a los hijos a escuelas privadas), no contando con los ingresos suficientes, obligaba a inusitadas estrategias que podían abarcar tanto la apelación a las redes familiares (padres que ayudaban a sus hijos, o viceversa) como la reducción de otros tipos de gastos.

Por su parte, la educación pública seguía siendo un valor central para muchos, lo que en más de una ocasión estaba asociado a la imposibilidad económica de enviar a los hijos a escuelas privadas. De todos modos, el sistema público de educación, en los niveles primario o secundario, ofrecía alternativas que podían ser consideradas como adecuadas. Como hemos visto, era posible emplear altas dosis de energía, o incrementar los gastos, con tal de alejarse de aquellas escuelas públicas que, por estar colmadas de pobres, comprometían severamente el posicionamiento y la diferenciación social. Por ende, un tiempo mayor invertido en el desplazamiento entre zonas diferentes de la ciudad, o un incremento en el nivel de gastos de transporte eran vistos como algo razonable, en la medida que los hijos podían ser ubicados *en el lugar correcto*, al tiempo que *los alejaban de aquel sitio en el que nunca debieron estar*. Como en el caso de las estrategias de separación del hospital público, *lo que prevalece es un rechazo a toda mezcla*. Este movimiento de alejamiento transitorio del barrio en el que residían hacia zonas vistas como superiores constituye una estrategia de diferenciación y homologación a la que acuden también quienes eligen ciertos ámbitos urbanos para sus tiempos de ocio, tales como restaurantes o centros comerciales (Visacovsky 2008: 20-23).[26]

---

26 En el caso de Buenos Aires y otras grandes ciudades de la Argentina, no constituye un asunto menor que la percepción naturalizada de la clase media sea en términos raciales, es decir, "blanca y europea", excluyendo de la misma a "los negros", o "cabecitas negras" (Guano 2003: 162, 167, Tevik 2007), razón por lo cual los desplazamientos espaciales apuntados pueden entenderse como formas efímeras de delimitación, en especial cuando

La decisión de enviar a los hijos a escuelas privadas prolongaba la misma lógica expuesta hasta aquí, y que regía la diferenciación entre escuelas públicas; sólo que en este caso, todo el sistema de educación pública era rechazado.

En comparación con los resultados expuestos por los estudios sociológicos sobre la "nueva pobreza", donde son enfatizados los cambios estructurales y culturales acontecidos debido a las transformaciones de la estructura económica de la Argentina, es posible que lo expuesto en este trabajo pueda ofrecer la imagen de una naturaleza inalterada de la clase media. Pero en tanto actividad, la demarcación de fronteras recurre a los recursos culturales disponibles (como precondiciones sociales e históricas), pero debe aplicarles a condiciones actuales. No existe un único modo de definición de los límites sociales, ni un sólo tipo de límite: por eso, algunos intentan trazar la demarcación en el mismo espacio de las escuelas públicas, mientras que para otros eso resulta inadmisible. Como vemos, esto diferencia a las prácticas de construcción de fronteras sociales, de la idea de la clase social como categoría clasificatoria que reúne una población a la que se le atribuyen propiedades comunes, y con límites precisos e inalterados.

No obstante, lo que sí revela mi indagación es que la tarea cotidiana de (re) definición de límites sociales representa, ciertamente, un esfuerzo de afirmación ante las amenazas desintegradoras de las contingencias y las crisis. En su estudio sobre la vida de la clase media en San Pablo en el contexto de la crisis de comienzos de los años noventa, Maureen O´Dougherty (2002) mostró que las personas no dejaban de conceder relevancia a las cuestiones vinculadas al honor, y a vigilar sus estilos de vida. Contra lo que indicaría un análisis "racionalista" más atento al modo en que los actores optimizan sus ingresos en relación con sus gastos, durante una crisis como la señalada la gente reforzó sus tácticas de adscripción a la clase media.

En un modo similar, las transformaciones sociales desde los años noventa en la Argentina dieron lugar a una compleja y heterogénea realidad, a la cual los investigadores sociales han intentado ordenar mediante sus sistemas clasificatorios científicamente fundados. Esta misma exigencia de orden es la que se presenta a los actores en la vida cotidiana, y lo que lleva a su tarea de constante definición de las fronteras sociales. Es la insistencia por la definición de tales límites, separándose de aquellos con quienes no debe haber mezcla alguna, lo que pone de manifiesto la vigencia de algunas preocupaciones constitutivas del proyecto de clase media en la Argentina.

---

las propias condiciones objetivas impiden un desplazamiento permanente a una zona correcta, esto es, mudarse a una nueva vivienda.

Referencias citadas

Adamovsky, Ezequiel. 2009. *Historia de la clase media* argentina. *Apogeo y decadencia de una ilusión*. Buenos Aires: Planeta.

Appadurai, Arjun. 1996. La *vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Editorial Grijalvo.

Arizaga, María Cecilia. 2004. Espacialización, estilos de vida y clases medias: procesos de suburbanización en la RMBA. *Perfiles Latinoamericanos*. 12 (25): 43-58.

_____. 2000. Murallas y barrios cerrados. La morfología espacial del ajuste en Buenos Aires. *Nueva Sociedad*. (166): 22-32.

Auyero, Javier. 2000. The Hyper-Shantytown*:* Neo-Liberal Violence*(*s) in the Argentine Slum. *Ethnography*. 1 (1): 93-116.

Bourdieu, Pierre. 2006. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Briones, Claudia, Ricardo Fava y Ana Rosan. 2004. "La politización de los indefinidos como clave para pensar la crisis argentina". En: Alejandro Grimson (comp.), *La cultura en las crisis latinoamericanas*. pp. 81-105. Buenos Aires: CLACSO.

Dinerstein, Ana. C. 2003. ¡Que se Vayan Todos! Popular Insurrection and the Asambleas Barriales in Argentina. *Bulletin of Latin American Research*. (22): 187-200.

Douglas, Mary y Baron Isherwood. 1979. *El Mundo de los Bienes. Hacia una antropología del consumo*. México: Editorial Grijalbo.

Encuesta Permanente De Hogares. 2002. *Instituto Nacional de Estadística y Censos*. Buenos Aires: Ministerio de Economía y Producción.

_____. 1999. *Instituto Nacional de Estadística y Censos*. Buenos Aires: Ministerio de Economía y Producción.

Fernandes, Leela y Patrick Heller. 2006. Hegemonic Aspirations. New Middle Class Politics and India's Democracy in Comparative Perspective. *Critical Asian Studies*. 38 (4): 495-522.

Friedman, Jonathan (ed.). 2003. *Globalization, the State, and Violence.* Walnut Creek, CA*:* Altamira Press.

Furbank, Philip Nicholas. 2005. *Un placer inconfesable o la idea de clase social*. Buenos Aires: Paidós.

Gamallo, Gustavo. 2008. *Variaciones en el acceso a la educación de gestión estatal y privada en Argentina (1997-2006)*. Centro de Estudios en Políticas Públicas (CEPP), Documento de Trabajo Nº 2.

Germani, Gino. 1961. Estrategia para estimular la movilidad social. *Desarrollo Económico* 1 (3): 59-96.

_____. 1942. La clase media en la ciudad de Buenos Aires: Estudio preliminar. *Boletín del Investigaciones del Instituto de Sociología* (1): 105-126.

Goddard, Victoria. 2006. This Is History: Nation and Experience in Times of Crisis-Argentina 2001. *History and Anthropology*. 17 (3): 267-286.

Gómez, Marcelo. 2009. Variaciones sobre dos inventos argentinos: escrache y corralito. El caso de la estrategia de guerra a los bancos del Movimiento de Ahorristas Estafados de Mar del Plata. *Revista de Ciencias Sociales*. (16): 125-146.

_____. 2006. Crisis y recomposición de la respuesta estatal a la acción colectiva desafiante en la Argentina 1989-2004. *Revista Argentina de Sociología*. 4 (6): 88-128.

González Bombal, Inés y Maristella Svampa. 2001. "Movilidad social ascendente y descendente en las clases medias argentinas: un estudio comparativo". *Serie Documentos de Trabajo* 3. Buenos Aires: SiEMPRO, Secretaría de Tercera Edad y Acción Social, Ministerio de Desarrollo Social y Medio Ambiente.

González Bombal, Inés. 2002. "Sociabilidad en clases medias en descenso: experiencias en el trueque". En: Luis Beccaria *et al*. (eds.) *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los* 90. pp. 97-136. Buenos Aires: Universidad de General Sarmiento-Biblos.

Grimson, Alejandro. 2004. "La experiencia argentina y sus fantasmas". En: Alejandro Grimson (comp.) *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 177-193.

Guano, Emanuela. 2003. A Color for the Modern Nation: The Discourse on Education, Class, and Race in the Porteño Opposition to Neoliberalism. *Journal of Latin American Anthropology*. 8 (1): 148-171.

_____. 2002. Spectacles of Modernity: Transnational Imagination and Local Hegemonies in Neoliberal Buenos Aires. *Cultural Anthropology* (17) s: 181–209.

Hintze, Susana (comp.). 2003. *Trueque y economía solidaria*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento y Prometeo.

Kessler, Gabriel. 1999. L'expérience de paupérisation de la classe moyenne argentine. *Cultures & Conflits*. (35).

Kessler, Gabriel y Vicente Espinoza. 2003. *Movilidad social y trayectorias ocupacionales en Argentina: rupturas y algunas paradojas del caso de Buenos Aires*. División de Desarrollo Social, CEPAL, *Serie Políticas Sociales* Nº 66.

Kessler, Gabriel y María Mercedes Di Virgilio. 2008. La nueva pobreza urbana: dinámica global, regional y argentina en las últimas dos décadas. *Revista de la CEPAL* (95): 31-50.

Lamont, Michele y Marcel Fournier. 1992. "Introduction". En: Lamont, Michele and Marcel Fournier (eds.), *Cultivating Differences*: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality. pp. 1-17. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lamont, Michèle y Virag Molnar. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* (28): 167-195.

López, Artemio y Martín Romeo. 2005. *La declinación de la clase media argentina. Transformaciones en la estructura social (1974-2004)*. Buenos Aires: Libros de Equis.

Lutz, Catherine y Donald Nonini. 1999. "The economies of violence and the violence economies". En: Henrietta Moore (ed.). *Anthropological Theory Today*. pp. 77-113. Cambridge: Polity Press.

Lvovich, Daniel. 2000. "Colgados de la soga. La experiencia del tránsito desde la clase media a la nueva pobreza en la ciudad de Buenos Aires". En:, Maristella Svampa (ed.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. pp. 51-79. Buenos Aires: Biblos.

Maceira, Daniel. 2008. *Crisis Económica, Política Pública y Gasto en Salud: La experiencia Argentina*. CIPPEC (Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento).

Mccracken, Grant. 1990. *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

Miller, Daniel. 1999. *Ir de compras. Una teoría*. México: Siglo XXI.

_____. 1987. *Material Culture and Mass Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.

Minujín, Alberto. 1997. "Estrujados: la clase media en América Latina". En: Bernardo Kliksberg (ed.). *Pobreza, un tema impostergable*. pp. 213-234. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1995. Squeezed: the middleclass in Latin America. *Environment and Urbanization*. 7 (2): 153-165.

Minujin, Alberto y Gabriel Kessler. 1995. *La nueva pobreza en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Minujin, Alberto y Néstor López. 1994. Nueva Pobreza y Exclusión. El caso argentino. *Nueva Sociedad*. (131): 88-105.

Minujin, Alberto y Eduardo Anguita. 2004. *La clase media, seducida y abandonada*. Buenos Aires: Edhasa.

O'Dougherty, Maureen. 2002. *Consumption Intensified: The Politics of Middle-Class Daily Life in Brazil*. Durham NC: Duke University Press.

Página 12. 2004. "Adiós al país de clase media". 26 de octubre.

Pírez, Pedro. 2002. ¿Qué pasó en la Argentina? Algunas piezas de un rompecabezas para intentar entender. *Estudios Sociológicos*. 20 (2): 455-467.

Repetto, Fabián y Guillermo V Alonso. 2004. *La economía política de la política social argentina: una mirada desde la desregulación y la descentralización*. Santiago de Chile: División de Desarrollo Social de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Rodgers, Dennis. 2005. *Unintentional democratisation? The argentinazo and the politics of participatory budgeting in Buenos Aires, 2001-2004*. Londres: London School of Economics and Political Science.

Rossi, Federico Matías. 2005a. Las asambleas vecinales y populares en la Argentina: las particularidades organizativas de la acción colectiva contenciosa. *Sociológica*. 19 (57): 113-145.

_____. 2005b. Crisis de la república delegativa. La constitución de nuevos actores políticos en la Argentina (2001-2003): las asambleas vecinales y populares. *América Latina Hoy*. (39): 195-216.

Sosa-Escudero, Walter y Sergio Petralia. 2010. **"**I Can Hear the Grass Grow: The Anatomy of Distributive Changes in Argentina". Documento de Trabajo 106. Centro de Estudios Distributivos, Laborales y Sociales, Maestría en Economía, Universidad Nacional de La Plata.

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

_____. 2002. "Las nuevas urbanizaciones privadas". En: Luis Beccaria *et al* (eds.), *Sociedad y sociabilidad en la Argentina de los 90*. pp. 55-95. Buenos Aires: Universidad de General Sarmiento-Biblos.

_____. 2001. *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.

Sztompka, Piotr. 2000. Cultural Trauma. The Other Face of Social Change. *European Journal of Social Theory*. 3 (4): 449-466.

Teubal, Miguel. 2004. Rise and collapse of Neoliberalism in Argentina. The role of economic groups. *Journal of Developing Societies*. 20 (3-4): 173-188.

Tevik, Jon. 2007. *Porteñologics. Sobre gusto y diferenciación social entre los porteños*. Buenos Aires: Antropofagia.

Visacovsky, Sergio E. 2010. "'Hasta la próxima crisis'. Historia cíclica, virtudes genealógicas y la identidad de clase media entre los afectados por la debacle financiera en la Argentina (2001-2002)". Documentos de Trabajo-División de Historia 68, División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas. México DF.

_____. 2009. "Imágenes de la "clase media" en la prensa escrita argentina durante la llamada 'crisis del 2001-2002'". En: Sergio E. Visacovsky y Enrique Garguin (compiladores). *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*. pp. 247-278. Buenos Aires: Antropofagia.

_____. 2008. Estudios sobre "clase media" en la antropología social: una agenda para la Argentina. *Avá: Revista de Antropología* (13): 9-37.

Visacovsky, Sergio E. y Enrique Garguin. 2009. "Introducción". En: Visacovsky, Sergio E. y Enrique Garguin (compiladores). *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*. pp. 11-59. Buenos Aires: Antropofagia.

Wortman, Ana. 2001. "Globalización cultural, consumos y exclusión social". *Nueva Sociedad* (175): 134-142.

Wortman, Ana (comp.). 2003. *Pensar las clases medias. Consumos culturales y estilos de vida urbanos en la Argentina de los noventa*. Buenos Aires: La Crujía ediciones.

Zeballos, José Luis. 2003. *Argentina*: *efectos sociosanitarios de la crisis 2001-2003*. Buenos Aires: Organización Panamericana de la Salud.

Zenobi, Diego. 2006. "Ahorristas de vacaciones: de Villa Gessell al HSBC. Moralidades, familia y nación". *Anuario del Centro de Antropología Social –IDES*. pp. 216-234. Buenos Aires.

9. LEGADOS DE LOS AÑOS SETENTA: IDENTIDADES, FRAGMENTOS Y MEMORIAS

9. LEGADOS DE LOS AÑOS SETENTA: IDENTIDADES, FRAGMENTOS Y MEMORIAS

Presentación

Esta sección muestra algunas destacadas aproximaciones antropológicas en el amplio campo conocido en las ciencias sociales y las humanidades como "estudios de la memoria", "derechos humanos" e "historia reciente". Incluye análisis de los años 1960-1970 y sus legados políticos y humanitarios, revisando una de las épocas de la política argentina signadas por la violencia, la proscripción de la actividad partidaria y la represión clandestina: la última dictadura argentina autodenominada "Proceso de Reorganización Nacional" (1976-1983). Los artículos que presentamos fueron, en su tiempo, interesantes propuestas para la elaboración analítica de nociones de "memoria", "víctima", "guerra", "militares" y "ex combatientes", demasiado poco interrogadas por los medios jurídicos, políticos y, sobre todo, académicos. "Lo forense" y los procesos de búsqueda, hallazgo material e inmaterial de restos humanos de personas declaradas oficialmente como "desaparecidos", y su correspondiente identificación constituyen una de las áreas más creativas que la antropología social argentina donó al mundo, a través de la tarea sistemática, innovadora y profesional del Equipo Argentino de Antropología Forense. Complementar con las secciones 3, 8 y 10.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Memoria – Víctima – Terrorismo de Estado – Antropología Forense – Desaparecidos – Derechos Humanos – Guerra – Malvinas – Fuerzas Armadas – Ex combatientes – Veteranos de Guerra – Espiritismo –– 1960s, 1970s – Conscripción – Formación militar

Otras lecturas recomendadas

Badaró, Máximo. 2009. *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino.* Buenos Aires: Editorial Prometeo.

Catela da Silva, Ludmila. 2001. *No habrá flores en las tumbas del pasado.* La Plata: Ediciones al Margen.

Garbulsky, Edgardo. 2014. "Episodios de la historia de la Antropología en Rosario durante la última dictadura militar: cesantías, detenciones, desapariciones, 'reestructuraciones' (1976-1978)". Silvana Sánchez

(comp.), *Antropología crítica. Edgardo Garbulsky.* pp. 109-120. Rosario: Laborde Editor.

Grimson, Alejandro. 2003. *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil.* Barcelona: Gedisa.

Jaume, Fernando (comp.). 2018. *Luchas por la hegemonía. Historia y etnografía en la provincia de Misiones, Argentina.* Posadas: Editorial Universitaria UNaM.

Merenson, Silvina. 2004. *Y hasta el silencio en sus labios.* Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Olmo, Darío (comp.). 2005. *Cementerio San Vicente. Informe 2003.* Córdoba: Ferreira Editor.

Somigliana, Maco 2012. "Materia oscura. Los avatares de la antropología forense en Argentina". En: *Historias desaparecidas: arqueología, memoria y violencia política.* pp. 25-34. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

Tello Weiss, Mariana 2010. La excárcel del Buen Pastor en Córdoba: un territorio de memorias en disputa. *Iberoamericana.* 10 (40): 145-165.

Visacovsky, Sergio E. 2001. *El Lanús: memoria, política y psicoanálisis en la Argentina (1956-1992).* Buenos Aires: Editorial Alianza.

Las víctimas del terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina[1]

Virginia Vecchioli[2]

1 Publicado inicialmente como Vecchioli, Virginia. 2013. Las víctimas del terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina. *Papeles del CEIC*. 1 (90): 1-25. Agradecemos a *Papeles del CEIC* su autorización a republicar este artículo.
Este texto, actualización de otro publicado en 2001 donde la autora analizaba el proceso de construcción de la nómina de víctimas a ser exhibida en el Monumento en Homenaje a las Víctimas del Terrorismo de Estado ("Políticas de la Memoria y formas de clasificación social. ¿Quiénes son las víctimas del Terrorismo de Estado en la Argentina?"), fue una extraordinaria novedad que precedió en, al menos, una década y media a los escritos sobre el humanitarismo y la gestión de políticas del sufrimiento (p.ej., Didier Fassin), hoy consagradas en el mundo académico. Su objetivo fue analizar los procesos de configuración y reconfiguración de la categoría "víctima del terrorismo de Estado" a lo largo de 40 años de democracia. Mostraba, entonces, una perspectiva alternativa a las aplicadas por el campo de estudios sobre la memoria, los derechos humanos y la historia reciente orientadas a confirmar las lógicas de formalización y objetivación de la categoría "víctima". En vez, al convertirla en objeto de indagación académica, Virginia Vecchioli adoptaba las premisas más básicas de la investigación en antropología social, que recomiendan explorar el sentido de las categorías nativas sin caer en la trampa de dejarse pensar por la dimensión moral y política de las demandas colectivas y la acción del Estado. Su trabajo mostraba cómo las batallas por dar un sentido exclusivo a dicha categoría se fueron instituyendo como un espacio clave de la política, la producción de categorías militantes, oficiales y expertas y la formulación de políticas de Estado en el área de los derechos humanos y la justicia. Vecchioli utilizó la antropología social para analizar las transformaciones operadas en las asociaciones de familiares de desaparecidos y en el propio Estado iniciada la vida democrática y en el lugar de los expertos en la consagración de este universo social, especialmente el segmento de abogados que se reconocen como "defensores de derechos humanos" y el proceso de profesionalización de su activismo. Este análisis sociogenético de la producción social de víctimas asociadas a la dictadura acompañó, además, el surgimiento de los nuevos activismos de familiares de víctimas en democracia y el de los familiares de integrantes de las Fuerzas Armadas y de Seguridad que se encuentran presos por "crímenes de lesa humanidad". Responsable de la creación de un memorial virtual que recrea el funcionamiento de un centro clandestino de detención (Campo de Mayo Virtual http://170.210.53.25/campomayo/campo-mayo.php), introdujo los dispositivos transmedia como nuevos lugares de memoria. El artículo que aquí publicamos fue sumamente resistido por el medio académico nacional (incluso el antropológico), generando un sinnúmero de exclusiones que signaron fuertemente las decisiones profesionales futuras de la autora. Complementar y contrastar con secciones 5 (C. Briones), 8 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi, S. Visacovsky), 10 (S. Tiscornia y M.J. Sarrabayrouse, N. Bermúdez) y 12 (M. Sirimarco, G. Noel).

2 Profesor do PPG em Ciências Sociais - CCSH, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Quienes fueron asesinados o continúan desaparecidos como consecuencia de la política de exterminio y represión masiva llevada adelante por la dictadura militar iniciada en la Argentina a partir del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976, han sido reconocidos oficialmente como víctimas del terrorismo de Estado, sus nombres se exhiben en la nómina del Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado creado en su homenaje y sus familiares han recibido también una compensación económica como parte de las numerosas políticas de reparación que comenzaron a implementarse en la Argentina a partir de los primeros años del actual período democrático iniciado en 1983 y que se continúan hasta el presente. Sin duda, estas políticas y muchas otras –como la anulación de los indultos presidenciales y la reciente reapertura de los juicios contra los represores– evidencian el éxito rotundo que han tenido las asociaciones de derechos humanos en lograr el reconocimiento del Estado de las demandas de verdad, justicia y memoria, al tiempo que ponen de manifiesto la importancia crítica que tiene, dentro de la agenda del Estado, la gestión del pasado reciente y las consecuencias del ejercicio masivo de la violencia por parte de las fuerzas armadas en la consolidación del actual Estado de Derecho.

Desde los inicios del actual período democrático en 1983, las primeras leyes de reparación buscaban atender principalmente la situación de los desaparecidos y sus familias, pero a medida que nuevos actores fueron irrumpiendo en la escena pública, nuevos derechos comenzaron a ser reconocidos y se sucedieron en forma continua nuevas leyes, decretos y reglamentaciones. Como resultado de este proceso, los límites de la categoría víctima del terrorismo de Estado se fueron transformando progresivamente: aquellas personas asesinadas o que fueron desaparecidas con anterioridad a la dictadura militar (1976-1983), como es el caso emblemático del defensor de presos políticos y legislador peronista Rodolfo Ortega Peña, asesinado en 1974 en plena vía pública por grupos parapoliciales durante el gobierno constitucional de Isabel Perón (1974-1976) también han sido reconocidos oficialmente como víctimas; una extensión que supuso como novedad la inclusión de dos períodos de gobiernos militares y uno democrático (1973-1976).

En la nómina que se exhibe en el Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado, inaugurado en el año 2007 por el entonces presidente Néstor Kirchner, se encuentran inscriptos los nombres de personas asesinadas o desaparecidas como consecuencia del accionar represivo del Estado desde el año 1969, cuando se produjo un movimiento de protesta contra la dictadura de Onganía conocido como Cordobazo.[3] Esta frontera temporal fue nuevamente ampliada años más

3 Durante los 14 años que comprende la nómina del Monumento se sucedieron en la Argentina las siguientes presidencias de facto: Onganía (1966-1970), Levingston (1970-1971), Lanusse (1971-1973), Videla (1976-1981), Viola (1981-1981), Galtieri (1981-1982) y Bignone (1982-1983) y tres presidencias democráticas Cámpora (1973-1973), Perón (1973-

tarde cuando el Estado incluyó dentro de la categoría víctima a quienes fueron asesinados o continúan desaparecidos desde el año 1955, entre ellos, quienes murieron como consecuencia del bombardeo militar a la Plaza de Mayo en junio de 1955[4] y a los civiles y militares que fueron fusilados en 1956 en represalia al levantamiento en defensa del destituido presidente Juan Domingo Perón[5], desplazando así la vigencia de políticas masivas de represión y la existencia de víctimas del terrorismo de Estado en la Argentina a un período que abarca 28 años de extensión.

Pero no sólo se desplazaron las fronteras temporales de esta categoría sino también algunas de sus fronteras sociales: a los desaparecidos y asesinados se sumaron los sobrevivientes de los centros clandestinos de detención, los presos a disposición del poder ejecutivo nacional, las víctimas del Plan Cóndor,[6] los exiliados con estatus de refugiados, los hijos de desaparecidos nacidos durante el cautiverio de sus padres y/o que sufrieron la sustitución de su identidad. La Secretaría de Derechos Humanos de la Nación sumó en el año 2006 una nueva figura que había sido excluida hasta entonces: las víctimas de ejecución sumaria, ampliando nuevamente la nómina de víctimas y modificando sus principios de integración.

A partir de esta nueva ampliación pasaron a ser consideradas víctimas del terrorismo de Estado, entre otras, aquellas personas que murieron en el contexto de enfrentamientos armados, como es el caso emblemático de los militantes de la agrupación Montoneros que murieron en el intento de copamiento del

---

1974) y Martínez de Perón (1974-1976). La inclusión de los nombres de la totalidad de las víctimas hace de este Monumento un proyecto único en la Argentina en tanto las placas o nóminas preexistentes sólo homenajean a algún segmento específico de ellas (ya sea como nativos de una localidad, miembros de una institución, una condición profesional o partidaria). El Monumento, situado en la ciudad de Buenos Aires, a orillas del Río de la Plata, está compuesto por 4 muros de piedra entre los cuales se distribuyen 30.000 placas que simbolizan a la totalidad de las víctimas. Más información en: http://www.parquedelamemoria.org.ar/

4 Ley 26.564/2008. Congreso Nacional. Una nómina de las víctimas es exhibida por la Comisión de Familiares de las Víctimas del Bombardeo del 16 de junio de 1955 creada en el año 2002. http://comisionbombardeo.blogspot.com.ar/ Consultada 11/2012.

5 Ley 25. 192/1999. Se conoce como fusilamientos de José León Suárez a la masacre de militantes políticos, civiles y militares ocurrida el 9 de junio de 1956 en los basurales de José León Suárez, un suburbio del Gran Buenos Aires, durante el gobierno de facto del general Aramburu.

6 El Plan Cóndor es el nombre con que se designa usualmente el plan de coordinación de operaciones entre las cúpulas de los regímenes dictatoriales del Cono Sur de América –Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Bolivia y esporádicamente, Perú, Colombia, Venezuela, Ecuador y la CIA (EEUU) llevado a cabo entre los años 1970 y 1980. Se trató de una organización clandestina internacional abocada a la práctica del terrorismo de Estado que facilitó el accionar represivo de las fuerzas armadas fuera de las propias fronteras nacionales, posibilitando el asesinato y desaparición de decenas de miles de opositores políticos.

regimiento de infantería de Formosa en 1975, durante el gobierno constitucional de Isabel Perón (1974-1976).[7] A fines del año 2012, un nuevo proyecto de ley presentado por dos legisladores formoseños recibió media sanción en la Cámara de Diputados de la Nación: se trata de otorgar el reconocimiento del carácter de víctima a quienes murieron en 1975 defendiendo a ese mismo regimiento formoseño durante el fallido intento de toma mencionado anteriormente. De obtener este proyecto sanción definitiva en el senado, las familias de estos diez conscriptos, junto con los civiles, policías y militares que resultaron muertos durante el intento de copamiento, también serán reconocidos como víctimas y recibirán una indemnización.[8]

Esta breve síntesis de casos, además de constituir una evidencia irrefutable de la masividad, contundencia y continuidad del aparato represivo a lo largo de la historia contemporánea argentina, sugiere que la identificación de un individuo como víctima no es el resultado automático de la aplicación de criterios meramente jurídicos y/o técnico-administrativos, sino que tal reconocimiento es parte de un proceso social más amplio a través del cual diferentes categorías sociales –entre ellas la categoría *víctima del terrorismo de Estado*– son socialmente construidas, redefinidas y discutidas por diversos agentes y grupos para dar cuenta del pasado político reciente de la Argentina.

La existencia de este proceso social que media entre la desaparición de un individuo y su clasificación social como víctima y entre el ejercicio de la violencia de Estado y la formación de grupos que denuncian colectivamente estos hechos en nombre de la justicia y/o la memoria de las víctimas, es justamente lo que abre el espacio para la indagación académica y la aplicación y el uso de herramientas consagradas por las ciencias sociales en la comprensión del universo específico de relaciones que componen el campo de los derechos humanos y la memoria del pasado reciente. En este sentido, lo que este artículo busca mostrar es que no existen víctimas como resultado de la aplicación automática de criterios jurídicos "universales" y con independencia del campo de fuerzas históricas y sociales en el cual son reivindicadas dichas muertes y desapariciones.

El artículo se interroga sobre los procesos de formalización y objetivación de la categoría víctima del terrorismo de Estado y sobre el espacio de disputas en que dichos procesos se inscriben. Si bien la categoría víctima ocupará un lugar central en el presente análisis, el lector no encontrará aquí un posicionamiento respecto del

---

7 Hasta el año 2006, la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación no consideraba como víctima a aquellas personas que habían resultado muertas en el marco de enfrentamientos armados entre la guerrilla y las fuerzas militares, policiales o parapoliciales si, en dichos enfrentamientos, se habían producido bajas dentro de estas fuerzas.

8 "Aprueban una indemnización para las víctimas de un ataque montonero" En: Diario La Nación. 30/11/2012.

contenido sustantivo que debería tener la misma ni una evaluación sobre la forma correcta de delimitar los derechos de las víctimas y tipificarlos adecuadamente. Estos objetivos tienen un valor indudable, especialmente en el campo de la justicia y en la consolidación del Estado de Derecho. Pero el propósito es otro: mostrar, propositivamente, la productividad de una perspectiva de análisis inspirada en el análisis socio-genético de categorías sociales en la comprensión de las distintas iniciativas de gestión del pasado reciente en la Argentina. Para ello se trazará el derrotero de esta categoría desde el inicio del actual período democrático en 1983, se analizarán los sentidos puestos en juego a lo largo de diversas instancias de consagración y oficialización de la misma y se dará cuenta del lugar que ocupa dicha categoría en el marco de las luchas de clasificación en torno al pasado reciente. ¿Qué sentidos están en juego en la consagración de la categoría víctima del Terrorismo de Estado? ¿Cuáles son los efectos e implicaciones de su oficialización? ¿Qué condiciones hacen posible, en definitiva, las operaciones de traducción de la realidad social y sus conflictos al lenguaje moralmente poderoso de las víctimas?[9]

Para desarrollar esta perspectiva de análisis y mostrar sus posibilidades explicativas describiré algunas instancias a través de las cuales la categoría víctima es reconocida, oficializada, disputada y reelaborada a través del tiempo: los litigios ante los tribunales surgidos de la aplicación de políticas reparatorias a las víctimas y sus familiares, los debates parlamentarios originados por la sanción de nuevas leyes de reconocimiento de víctimas del terrorismo de Estado y la conformación y exhibición pública de nóminas oficiales de víctimas con fines conmemorativos. Tomando como punto de partida la afirmación de Michel Agier para quien "cada acto de nominación y clasificación es un acto político" (2008: 33), me interesa mostrar con este análisis la necesidad de resituar los estudios sobre derechos humanos y memoria dentro del campo de lo político.

En la literatura especializada, los derechos humanos suelen considerarse como "un conjunto de principios capaces de poner límites a la política desde afuera sin ser *ellos mismos* políticos", visión que se superpone "con una posición política implícita y claramente situada en la tradición del liberalismo: los derechos humanos son considerados como derechos naturales surgidos *por fuera* de la

9 Algunos de estos interrogantes fueron abordados por mí en trabajos anteriores. A diferencia de aquellos, de corte etnográfico, el presente artículo tiene un sesgo más programático y profundiza en algunas líneas apenas esbozadas entonces. En Vecchioli 2001, se puede encontrar una base empírica más completa en relación al Monumento ya que allí presento una pequeña etnografía sobre el proceso de confección de esta nómina de víctimas y sobre los debates que se desarrollaron en el marco de la Comisión Pro-Monumento. En el presente trabajo, al incluir otros casos, agentes, grupos y procesos, se pone en evidencia de qué manera esta perspectiva –centrada en la comprensión de la lógica de los procesos de clasificación social de las víctimas de terrorismo de Estado– se presenta como especialmente fructífera para el análisis de estos procesos más amplios.

esfera política y, por ende, dotados de la capacidad de imponerle límites a esta esfera [...]" (Guilhot 2011: 221). Sin embargo, al ser abordados de esta forma, los estudios sobre derechos humanos "corren el riesgo de transformarse, en el mejor de los casos, en una causa consensual que disfraza los clivajes ideológicos y evacua la dimensión política de los problemas y, en el peor de los casos, en una retórica vacía de contenido [...]" (Lockhart: 2002: 5).

Para escapar de esta deriva humanista, que tiende a transformar a los derechos humanos en una moral de buenos sentimientos, es necesario llevar adelante una perspectiva de análisis que los considere como parte del campo político, esto es, como parte de un campo de disputas y controversias. El corolario de esta posición es contundente: los derechos humanos no preexisten a las luchas por imponer una definición legítima de los mismos. En términos de investigador francés Nicolás Guilhot:

> [...] lejos de estar fijado de antemano, el sentido y el contenido de los derechos humanos esboza un espacio semántico trabajosamente elaborado desde su interior por las luchas políticas que tienen por objetivo adquirir la capacidad de imponer una definición legítima de los derechos humanos y, por ende, de obtener los beneficios simbólicos derivados de la posibilidad de subsumir plausiblemente las políticas de Estado bajo esta etiqueta. (2011: 222).

La perspectiva adoptada en este trabajo busca explorar la dimensión política de estas iniciativas de gestión estatal del pasado reciente. De lo que se trata es de comprender sociológicamente las categorías que informan el campo de los derechos humanos, focalizando en el carácter conflictivo y controversial de los conceptos político-legales que conforman este campo y relacionando estas controversias con las luchas entre grupos de actores políticos que compiten entre sí por el uso de los conceptos de los derechos humanos a la hora de legitimar sus propios cursos de acción. Considerar los derechos humanos como un artefacto político posibilita interrogarse sobre los efectos de los procesos de consagración de la categoría víctima del terrorismo de Estado en la reconfiguración actual de las relaciones entre activismo, Estado y memoria.

El campo de los derechos humanos y los dilemas sobre el punto de vista nativo

Antes de introducirnos en el análisis aquí propuesto, considero importante destacar que el examen de estas distintas instancias en las que la categoría víctima es delimitada, instituida y oficializada en el marco de combates políticos con otras categorías con las cuales compite, no implica, de manera alguna, la intención de

equiparar todas las pretensiones de reconocimiento ni, mucho menos, negar el peso de la historia incorporada y objetivada por la categoría *víctima del terrorismo de Estado*. En el actual contexto de reapertura de los juicios contra los responsables de la represión de Estado, considero fundamental distinguir entre la construcción social de un problema en tanto objeto de análisis académico –como es en este caso la institución de un discurso legítimo sobre las víctimas– y la realidad del problema social evocado en tales discursos, esto es, los crímenes aberrantes cometidos por el Estado entre mediados de los años setenta y 1983, objeto de tratamiento por parte de la justicia. Ambas dimensiones no deben confundirse ya que, de lo contrario, se caería en el riesgo de relativizar y/o banalizar los hechos históricos al reducirlos a puras construcciones intelectuales –un riesgo que imperativamente debe ser eludido a la hora de juzgar, recordar e investigar el pasado–.

Es fundamental considerar entonces que el examen sociológicamente comprensivo de los discursos y categorías puestos en acción en la defensa de los derechos humanos, no implica que éstos puedan ser reducidos a simples "juegos del lenguaje" en un mundo de reglas y nociones pensadas como potencialmente equivalentes y relativas, ya que los debates y conflictos mencionados aquí comprometen no sólo visiones antagónicas sobre el pasado sino cuestiones centrales para la vida en común, como es la vigencia del Estado de Derecho. Los esfuerzos sostenidos de familiares, sobrevivientes, abogados, periodistas, académicos y dirigentes políticos comprometidos con las demandas de justicia y memoria han resultado en la producción de un corpus de evidencias incuestionables sobre el accionar terrorista del Estado y sobre la responsabilidad de las Fuerzas Armadas y de los grupos paramilitares en la comisión de todo tipo de crímenes, aberraciones y delitos. Esfuerzos que han culminado hoy con la sanción judicial a los principales responsables de acciones reconocidas, tanto por tribunales nacionales como internacionales, con toda la gravedad que requieren, esto es, como crímenes de genocidio o de lesa humanidad y que han tenido también un enorme impacto en la gestación de un consenso público en torno al pasado político reciente narrado en clave de derechos humanos. El enorme prestigio alcanzado por las organizaciones de defensa de los derechos humanos Argentina y en el exterior ha sido el otro ingrediente central en la consolidación de este consenso y en la institucionalización de una memoria emblemática sobre dicho pasado que reafirma los valores de la democracia como condición indispensable para la vida política.[10]

10 Sobre el impacto de la creación de la CONADEP en la elaboración de esta memoria emblemática ver el excelente trabajo de E. Crenzel (2006). Para una reflexión más amplia sobre el proceso de gestación de este consenso desde los inicios de la democracia ver H. Vezzetti (2002).

Si estos procesos han sido decisivos en la construcción del Estado de Derecho en la Argentina y tienen, por lo tanto, un valor social y político innegable, a la hora de emprender un análisis académico de esos mismos procesos, otras premisas requieren ser activadas, especialmente aquellas que hacen posible trascender la percepción y el conocimiento *directo* del mundo y desarrollar un punto de visa menos "encantado" de las categorías y las lógicas sociales que organizan al universo social de los derechos humanos. Si esto es válido para toda investigación en el campo de las ciencias sociales, esta vigilancia epistemológica requiere ser extremada en el estudio del activismo en derechos humanos ya que, de lo contrario, se corre el riesgo de reducir el análisis sociológico a una reproducción encantada del punto de vista de aquellos con los cuales nos identificamos política y valorativamente, en este caso, los organismos de derechos humanos, sus dirigentes, militantes, los sobrevivientes y los familiares de las víctimas del terrorismo de Estado.

La necesidad de trascender la percepción y el conocimiento *directo* del mundo es, justamente, lo que crea la posibilidad de realizar tareas de descripción impensadas y de agudizar la imaginación teórica para poder dar cuenta de hechos que no necesariamente se ajustan a la percepción inmediata del mundo social. En este sentido, la toma de conciencia de las condiciones de producción de la verdad histórica no supone ni banalizar la búsqueda de la verdad ni hacer equiparables las demandas de otros actores y grupos interesados que también aspiran a legitimar sus criterios de verdad respecto del pasado político reciente. Supone, sí, llevar adelante responsablemente una serie de operaciones teóricas, metodológicas y empíricas que la adopción de un punto de vista sociológico impone al investigador y de las cuales resulta que el conocimiento producido por éste difiera necesariamente del producido por los nativos.

Objetivar este campo de investigación es una tarea extremadamente difícil en la Argentina dado que para muchos argentinos la reivindicación de la memoria de los desaparecidos es parte de una lucha política por revelar *la verdad histórica* del terrorismo de Estado y de un compromiso moral con *la memoria* de las víctimas y con la memoria acerca de las responsabilidades de sus victimarios y el imperativo de juzgarlos. En el caso particular de los investigadores en ciencias sociales, muchos de ellos se definen a sí mismos como víctimas, integran asociaciones de derechos humanos y reivindican la memoria de sus compañeros de militancia. En este marco, la adjudicación de tal condición para aquellos que ya no están presentes se proclama como un "hecho" incuestionable y autoevidente y la categoría víctima se vuelve expresión del universo moral que informa las vidas de estos agentes y que involucra un compromiso afectivo, moral y político tan fuerte que parecen resistir a cualquier problematización.

La fuerza de estos imperativos morales se evidencia, por ejemplo, en la enorme profusión de investigaciones sobre las asociaciones de familiares de las víctimas y la casi inexistencia de investigaciones que centren su atención en las asociaciones integradas por abogados como el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), o fundadas en la religión como principio de reclutamiento, como es el caso del Servicio de Paz y Justicia (Serpaj) o el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH). Esta indiferencia se convierte en tabú a la hora de investigar las asociaciones que defienden la "memoria" de los militares o de las llamadas "víctimas de la subversión", es decir, de aquellos agentes que no comparten el punto de vista hegemónico sobre el pasado reciente. La ausencia de esta temática en el campo académico local habla de las limitaciones a la hora de desarrollar una perspectiva sociológicamente comprensiva de este universo de agentes y representaciones y de la (más o menos tácita) sospecha o acusación de complicidad que recae sobre el investigador que aspira a analizarlos.[11]

Son estas condiciones también las que explican que mucha de la literatura académica y de divulgación producida sobre los temas de memoria y justicia se caracterice por traducir a un lenguaje académico el discurso de los propios activistas y dirigentes comprometidos con el movimiento por los derechos humanos, produciendo en el lector una rápida empatía con el punto de vista del autor, encantado a su vez, con el punto de vista de los activistas de esta causa. Este es particularmente el caso de la literatura sobre memoria, hoy hegemónica a la hora de pensar pasados traumáticos, tanto en los países centrales como en relación a las dictaduras del cono Sur. En el contexto local, esta naturalización se hace explícita al verificarse una notable coincidencia entre la forma en que es pensado el problema por los actores (la necesidad de la memoria, la imposibilidad del olvido, la importancia del testimonio, etc.) y el problema tal como es pensado por el investigador, comenzando por la propia categoría "memoria", simultáneamente categoría nativa y experta. Esta superposición facilita el contrabando continuo de problemas estatales y militantes al campo académico y su conversión directa en programas de investigación. En esta línea de reflexión, el historiador Luis Alberto Romero señala con precisión:

> La cuestión de la memoria constituye un campo amplio, de contornos imprecisos, donde las cuestiones cívicas y las académicas se confunden mucho más fácilmente que en otros terrenos y donde, sobre todo, las

11 Entre la exigua literatura que aspira a desarrollar una perspectiva sociológicamente comprensiva de estos actores se destaca el trabajo de V. Salvi (2009) sobre la construcción de la figura de "víctima del terrorismo", y el de M. Badaró (2009) sobre la formación militar. Ambos, además, han hecho trabajo etnográfico entre familiares y militares que reivindican dicha figura, sin implicar ello que el interés por comprender estos procesos sociales equivalga a una adscripción de los investigadores al mundo valorativo de los actores que estudian.

> evidencias del saber riguroso son permanentemente confrontadas con las convicciones [...] En términos generales, y con algunas excepciones, esos trabajos están sometidos a una doble tensión. Por un lado, suelen buscar una confirmación por la vía de la investigación de opiniones fundadas en convicciones políticas y ciudadanas. Se trata de un terreno dominado por el "tono elevado" y la corrección política. Por otro, muchos trabajos parecen limitarse a la confirmación, en un caso específico, de los modelos de análisis y hasta de las conclusiones desarrolladas con referencia a otros contextos y situaciones por aquellos que constituyen sus referencias teóricas. (2007: 74).

Estas lógicas hacen que el desarrollo de una perspectiva distanciada del punto de vista de los propios activistas de la causa, de los juristas de quienes dependen los procesos contra los represores o de los funcionarios públicos comprometidos en la preservación de la memoria y la defensa de los derechos humanos requiera de un importante y cuidadoso trabajo de reflexión y de explicitación de los supuestos que guían el análisis, al situarse tan próximo a los límites de lo decible en torno a dicha causa.

La explicitación de la existencia de distintas categorías posibles para narrar el pasado político reciente y los enfrentamientos y debates en torno a las políticas reparatorias o la conformación de una nómina de víctimas es parte de una apuesta analítica que aspira a mostrar la productividad de una perspectiva no naturalizada del universo social de los derechos humanos y por asumir los riesgos que supone sortear uno de los mayores desafíos que se presentan al investigador: el de ser pensado por su propio objeto de investigación. Aún cuando, los resultados de esta perspectiva puedan ir "en contra de ideales y creencias emocionalmente satisfactorios y tenidos en muy alta consideración" (Elias 2002: 52) y entrar en tensión con el discurso que se ha consagrado públicamente sobre la causa por los derechos humanos.[12]

---

12 Vale la pena destacar que, como advierte Gatti (2011), esta es una experiencia que comprende también a los "nativos", esto es, a los propios familiares de las víctimas, algunos de los cuales han construido una actitud de distancia respecto de las narrativas consagradas sobre el pasado reciente y la figura de la víctima. En su trabajo, Gatti recorre distintos casos que ilustran el contraste entre la retórica trágica y dura de los militantes de las asociaciones de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo y el uso de la parodia como género para construir una perspectiva diferente sobre la propia historia personal y la historia reciente de la Argentina. Entre estos casos se destacan los de la directora de cine Albertina Carri y el escritor Félix Bruzzone (y podríamos agregar a Mariana Eva Pérez con su trabajo "Diario de una princesa montonera"). Agradezco a uno de los evaluadores de este artículo el señalamiento de este punto que permite relativizar la dicotomía activistas/académicos que se desliza en mi argumentación. Sin dudas, este punto requeriría de mi parte una reflexión más elaborada en un futuro trabajo.

La actualidad de los combates políticos y simbólicos que se desarrollan en nuestro país explica la delicada trama en que se inserta este análisis y justifica la extensa explicitación del punto de vista desarrollado en este artículo, al plantearse el complejo desafío de recorrer un verdadero campo minado.

Taxonomías del Derecho

La capacidad de "hacer existir" a los desaparecidos y asesinados en tanto "víctimas" se instituyó en la Argentina sobre la base de cuatro tipo de acciones específicas llevadas adelante por el Estado: "investigar" el plan sistemático de represión y "juzgar" a sus responsables, "reparar" sus consecuencias y "recordar" a sus víctimas.[13] Todas estas acciones supusieron transformar la tradicional consigna de límites relativamente flexibles, móviles y relativamente imprecisos en reclamo por "los 30.000 desaparecidos" en una nómina detallada de casos conteniendo la identidad de cada una de las víctimas. A través de estos procesos, la historia política de los años setenta comenzó a ser inscripta dentro de una narrativa jurídica y memorial: es la comisión de un delito por parte del Estado lo que revela la existencia social de las "víctimas" y es deber del Estado reparar estos hechos, recordarlos y trasmitirlos a las nuevas generaciones.

Dada su excepcionalidad, la figura "desaparecido" reivindicada por las asociaciones de derechos humanos no tenía existencia jurídica en 1983, al inicio del actual período democrático. Al punto que las condenas que se aplicaron en el marco del juicio civil que condenó penalmente a los responsables de las tres primeras juntas militares de gobierno, lo hicieron en base a las figuras de secuestro, privación ilegítima de la libertad y homicidio.[14] En función de esta ausencia, los desaparecidos eran equiparados a la figuras de "ausente por presunción de fallecimiento" (Ley 14.394) a los fines civiles, una figura "emocionalmente resistida" por los familiares ya que los obligaba al "absurdo" de dar por fallecido a quien es un desaparecido. La ley 23.466/86 reconoce por primera vez la categoría *desaparición forzada de personas* para dar cuenta de la situación en la que se encontraban aquellos que "hubieran sido privados de su libertad y el hecho fuese seguido por la desaparición

13 Para un detalle de los debates parlamentarios que condujeron a la creación del Monumento ver Vecchioli (2012). Para un detalle del proceso de conformación de la nómina exhibida en el Monumento ver Vecchioli (2001). Para una descripción detallada de las políticas reparatorias desde el inicio de la democracia en 1983 desde el punto de vista del derecho ver Guembe (2004).

14 A partir del golpe de Estado del 24/03/1976 se sucedieron en el poder una serie gobiernos tripartitos ("Juntas") conformados por un representante de cada una de las fuerzas armadas, entre los cuales se designaba el presidente a cargo del ejecutivo. En 1985 se inició en los tribunales civiles el juicio oral que condenó a los integrantes de esas tres primeras juntas. Las condenas iban desde reclusión perpetua de dos de los máximos responsables de la represión, como Videla y Massera, a la absolución de algunos de los imputados.

de la víctima o si ésta hubiere sido alojada en lugares clandestinos de detención o privada bajo cualquier otra forma de derecho a la jurisdicción".[15]

Diez años después de iniciada la democracia, la ley 24.321/94 retoma la ley 23.466/86 y crea la figura "*ausente por desaparición forzada*" aplicable a toda persona que "[…] hubiera desaparecido involuntariamente del lugar de su domicilio o residencia sin que se tengan noticias de su paradero". Desde el punto de vista de la entonces Subsecretaría de Derechos Humanos de la Nación, esta ley hacía posible "[… | llamar a las cosas por su nombre y no enmascarar bajo amplias figuras jurídicas a los desaparecidos".[16] Desde el punto de vista de los autores de la ley, sus ventajas se comprenden en tanto la figura jurídica de ausente por desaparición forzada se vuelve "idéntica" a su definición social dado que ahora se reconoce no sólo la figura del desaparecido sino también el contexto político que dio origen a su desaparición. La ley prevé también la posibilidad de recaratular los expedientes judiciales iniciados con anterioridad de modo que los "ausentes por presunción de fallecimiento" puedan pasar a ser reconocidos oficialmente como "ausentes por desaparición forzada". Pocos meses después, ese mismo año fue sancionada una nueva ley, la 24.411/94, que preveía un resarcimiento económico a los desaparecidos y extendía este beneficio a "los fallecidos como consecuencia del accionar de las Fuerzas Armadas, de seguridad o de cualquier grupo paramilitar con anterioridad al 10 de diciembre de 1983".[17]

Con esto requisitos y mediante estos procedimientos fueron creándose las condiciones jurídicas que definieron oficialmente a un desaparecido y a un asesinado como víctima del terrorismo de Estado. A partir de estos sucesivos actos de institución, se instituyeron también un conjunto amplio de especificaciones "técnicas" con base a las cuales la condición de víctima debió ser probada y demostrada "fehacientemente" (denuncias penales, certificaciones, declaraciones de testigos, etc.) y verificada luego por las agencias estatales correspondientes (informes policiales, dictámenes ministeriales, etc.), nuevos dispositivos burocráticos (registros de víctimas, certificaciones, etc.) fueron instituidos así como también se conformó un conjunto de agentes especializados en la gestión de estos derechos (secretarías, programas, causas, tribunales, estudios jurídicos especializados, etc.).

Como resultado de todos estos actos de reconocimiento oficial y estatal, quienes serán reconocidos como víctimas del terrorismo de Estado serán sólo aquellos

---

15 Artículo 1º ley 23.466/84. En: Diario Sesiones. Cámara de Senadores. 30/10/1984:4226.

16 "Política Reparatoria" En: Queselea. Revista de la Subsecretaría de DDHH de la Nación Nº.5. 1998.

17 Fecha que corresponde al inicio del actual período democrático. Artículo 1, inciso 1, punto c de la reglamentación de la Ley 24.411. Boletín Oficial. 03/01/1995.

desaparecidos que cumplan las especificaciones de la ley, fundamentalmente, la denuncia hecha ante las agencias estatales autorizadas y por parte de los agentes autorizados a hacerlo, sus familiares. La condición de víctima, en definitiva, será el resultado de establecer una relación jurídica entre un sujeto y dicha categoría, siendo que los desaparecidos que adquirirán existencia social serán únicamente quienes se ajusten a los requisitos especificados por las leyes y los agentes encargados de implementarlas.

Estos actos de institución no estuvieron exentos de conflictos. Las implicaciones de estas disposiciones en la delimitación de nuevas fronteras sociales –con el consecuente desconocimiento de otros actores sociales no comprendidos dentro de los límites de la categoría víctima– se puso en evidencia en los sucesivos reclamos de ampliación del contenido de dicha categoría llevados adelante, principalmente, por los familiares de las víctimas. Un caso paradigmático es el de Rodolfo Ortega Peña, diputado nacional y abogado defensor de presos políticos asesinado en 1975 por grupos paramilitares durante un gobierno constitucional. Sus familiares se presentaron ante la Secretaria de Derechos Humanos de la Nación a fin de reclamar el reconocimiento del carácter de víctima de su padre[18]. Esta pretensión derivó en "largas batallas judiciales" en las cuales intervinieron las máximas autoridades nacionales del poder ejecutivo, del poder judicial y legislativo. La Subsecretaría de Derechos Humanos, que hasta 1998 había reconocido el beneficio a la indemnización para aquellos casos de asesinados o desaparecidos producidos durante la dictadura (1976-1983), inicialmente dictó un dictamen positivo al pedido. Este dictamen fue rechazado por la Dirección de Asuntos Jurídicos del Ministerio del Interior de la Nación, de quien dependía entonces la Subsecretaria, sosteniendo que si se reconocía dicha demanda "¡… podrían venir los familiares de Dorrego a reclamar una indemnización…!"[19] y que la ley contemplaba en su espíritu una reparación a las víctimas de la última dictadura con exclusividad. Ante esta negativa, los hijos del diputado asesinado iniciaron un juicio contra el Estado.

Durante el tiempo que duró el proceso judicial, se desarrolló también una intensa disputa política: algunos de los legisladores que habían apoyado la ley de reparación intervinieron situando los argumentos fuera del campo de lo jurídico, argumentando que era *políticamente inadmisible* "…reconocer que

18 Lo hicieron apelando a la ley 24.411/94 que reconoce como víctima tanto a quienes están en situación de "desaparición forzada" como "[…] a toda persona que hubiese fallecido como consecuencia del accionar de las Fuerzas Armadas, de seguridad, o de cualquier grupo paramilitar con anterioridad al 10/12/83" que es la fecha de inicio del actual período democrático.

19 "Acotan subsidios por desaparecidos". Diario La Nación. 11/05/98. Dorrego fue un político y militar argentino fusilado en 1898 por orden de Lavalle en el marco de los conflictos internos entre unitarios y federales.

hubo terrorismo de Estado durante un gobierno peronista…".[20] Por el contrario, otros legisladores peronistas y no peronistas bregaban por una aplicación de la ley "amplia, generosa y sin restricciones" que posibilitara la inclusión de otras muertes y asesinatos de la historia argentina bajo la condición oficial de "víctima". Finalmente, la Procuración del Tesoro Nacional resolvió favorablemente el caso estableciendo que "las normas reparatorias en aplicación deben ser interpretadas en cuanto integrantes de un sistema creado por el Estado Nacional destinado a reparar *ciertas consecuencias* de *determinados sucesos* ocurridos en nuestra historia reciente [lo que significa que] la determinación en cada caso concreto respecto de si corresponde el beneficio de la ley 24.411 se establece de acuerdo a las circunstancias del caso debidamente acreditadas".[21] Frente a este dictamen, el Ministerio firmó la resolución que otorgó el beneficio sin dejar de señalar que hacía falta "una nueva ley que subsane la ambigüedad de la 24.411".[22]

Este caso sirvió como precedente para más de cien del mismo tipo que esperaban su resolución. A partir de entonces, la Secretaría de Derechos Humanos estableció la exigencia de "corroborar si [el caso] está vinculado con el sistema general de los hechos materia de conocimiento de la Causa 13 y que coincide con la metodología empleada por las Fuerzas Armadas o de seguridad ordenada a partir del 24.03.76, o en su defecto haya sido ejecutada por una organización paramilitar"[23], para aquellos casos anteriores al golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Mediante esta operación, la categoría "víctima del terrorismo de Estado" resultó reelaborada, pasando a tener existencia dentro de un gobierno democrático, como es el que corresponde al de Isabel Perón (1974-1976). A través de estas leyes y políticas reparatorias, cada vez más actores quedan incluidos en un relato del conflictivo pasado reciente narrado en clave humanitaria.

Estos combates revelan con precisión el carácter socialmente construido de estas taxonomías jurídicas, como se pone en evidencia también en la negativa de reconocimiento oficial a otras pretensiones de legitimidad, caso de los autodenominados "familiares" de "las víctimas de la subversión", una categoría reivindicada por individuos y grupos que se movilizan con el propósito de obtener

---

20 Senador por el peronismo Jorge Yoma. "Indemnizarán a los Ortega Peña". Diario La Nación. 24/6/98.

21 Boletín de la Subsecretaría de Derechos Humanos. Énfasis mío. La Procuraduría de la Nación es un organismo dependiente del poder ejecutivo nacional que asesora y representa al Estado en los juicios en su contra. Nótese el tipo de imprecisiones y elipsis utilizadas en este dictamen.

22 "Indemnizarán a los Ortega Peña". Diario La Nación. 24/06/98.

23 Resolución de la Secretaría de Derechos Humanos y Sociales en el expediente "Ortega Peña, Rodolfo s/ solicitud Ley 24.41. Citada en Guembe, op.cit. Por "Causa 13" se entiende el juicio contra los comandantes en jefe de las juntas militares llevado adelante por la Cámara Federal en lo Penal en 1985.

el reconocimiento público y oficial del carácter de víctima de aquellos civiles o militares que murieron como resultado de acciones armadas de agrupaciones de la izquierda revolucionaria en el marco de lo que denominan "la lucha contra la subversión" (1975 y 1983).[24] Dichos grupos también se presentaron a reclamar el beneficio reparatorio otorgado por el Estado justificando su demanda bajo el argumento de que las "bandas armadas" de las organizaciones de la izquierda funcionaron como grupos paramilitares durante el gobierno democrático y que, por lo tanto, quienes resultaron muertos en el marco de esos conflictos deben ser reconocidos como víctimas del terrorismo de Estado.[25] Ante los primeros reclamos, la entonces Subsecretaria de Derechos Humanos de la Nación, Diana Conti evaluó que "la indemnización se la debían pedir a quienes creen que son los asesinos de sus familiares".[26] La negativa de la Secretaría de Derechos Humanos a equiparar ambas situaciones muestra justamente cómo los dictámenes, las leyes y las políticas de gestión del pasado reflejan un estado de relaciones de fuerza en donde –hasta el momento– sólo las víctimas del terrorismo de Estado han logrado ser reconocidos oficialmente como víctimas.

En este marco, las taxonomías del derecho se convierten en verdaderas arenas de disputa por el reconocimiento y las diversas pretensiones de legitimidad de la categoría víctima son expresión de la existencia de puntos de vista en conflicto sobre el pasado reciente. En la acción social, los sentidos de estas categorías son puestos en riesgo al ser activadas por actores y grupos con intereses contrapuestos, como lo testimonia el proceso de sanción de algunas leyes reparatorias. La demora de dos años en la sanción de la ley 23.466 (presentada y debatida en 1984 y sancionada en 1986) revela la magnitud de algunas de estas disputas. El entonces senador Fernando de la Rúa sostuvo entonces la necesidad de elaborar

---

24 Agrupados en asociaciones como Argentinos por la Memoria Completa, Familiares y Víctimas del Terrorismo en Argentina y el Centro de Estudios Legales sobre el Terrorismo y sus Víctimas fundan sus pretensiones de reconocimiento oficial los decretos firmados en 1975 por la presidenta constitucional Isabel Perón que disponían la intervención de las Fuerzas Armadas en la "Ejecución de operaciones militares y de seguridad necesarias para eliminar la subversión" en todo el territorio nacional (Decretos Nº. 261/75 – 2770/75 – 2771/75). Entre sus reivindicaciones, proponen también la creación de un Monumento a los Caídos sosteniendo que "debemos respetar a nuestros muertos en un plano de igualdad, sin discriminaciones" a fin de contribuir a la "unión nacional". En: Dictamen de Minoría. Artículo 10. Pág. 19. Versión Taquigráfica. Sesión 18 /03/1998. Sanción de la Ley de creación del Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado. Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. Para un análisis de estas organizaciones ver Salvi, 2009.

25 Estas disputas no son nuevas. Su génesis puede ser reconocida en el propio contexto de los años setenta. El trabajo de S. Carassai reconstruye la reivindicación de las llamadas víctimas de la subversión desde el período anterior al golpe de Estado de 1976 por distintos sectores de la sociedad. Estos enfrentamientos se reactivaron luego en los inicios de la democracia en 1983 con la publicación del informe Nunca Más y la realización del Juicio a las Juntas (cfr. Carassai 2010, Crenzel 2008).

26 "Piden reivindicar la memoria militar". En: Diario La Nación. 29/06/00.

una ley que contemplara a "todas las víctimas de la violencia incluyendo a quienes sufrieron ataques subversivos" por cuanto "la concordia nacional precisa asumir todos los dolores padecidos".[27] Los sentidos de la categoría víctima se ponen nuevamente en juego con la media sanción lograda en la cámara de diputados de la nación por aquellos que impulsan una ley de reparación económica a los familiares de las víctimas del ataque al Regimiento de Infantería de Monte N° 29 "Coronel Ignacio Warnes" de Formosa producido en 1975 por grupos armados de izquierda durante un gobierno democrático.

Este proyecto de ley tiene como cualidad distintiva el hecho de que sus autores son dos legisladores del partido gobernante, el Frente para la Victoria, y del principal partido de la oposición, la Unión Cívica Radical, Diaz Roig y Buryaile respectivamente. El proyecto logró su aprobación en el recinto y fue votado por legisladores del oficialismo, tanto por aquellos que tuvieron una amplia participación en la militancia política de los años setenta y se identifican públicamente como compañeros de las víctimas del terrorismo de Estado como por legisladores más jóvenes que pertenecen a las filas de "La Cámpora", una agrupación oficialista que integra en sus filas a varios familiares de desaparecidos y que pertenecen a la agrupación Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia, contra el Olvido y el Silencio (H.I.J.O.S).[28]

Este proyecto de ley logró su aprobación con el voto de 135 diputados sobre un total de 257, a condición de que se retiraran los fundamentos del mismo, donde se caracterizaba a las víctimas como "valientes formoseños [que] entregaron sus vidas en defensa de las instituciones, de la democracia y de las autoridades legalmente constituidas" y al ataque armado como el hecho que había precipitado el golpe de Estado de 1976. Mencionaba también que mientras los muertos de la agrupación Montoneros ya había cobrado una indemnización, los familiares de los conscriptos todavía no habían sido reparados por el Estado. Aún con el retiro de los fundamentos, varios diputados oficialistas que, a su vez, son familiares de víctimas del terrorismo de Estado, notoriamente el diputado Remo Carlotto, hijo de la fundadora de Abuelas de Plaza de Mayo, Estela de Carlotto, se opusieron explícitamente al proyecto apoyado por sus pares de bancada mientras que otros se abstuvieron. La agrupación de familiares de desaparecidos H.I.J.O.S., a la que pertenecen varios de estos legisladores, expuso en un comunicado su rechazo a la ley entendiendo que "demonizando a los desaparecidos… pretende igualar el accionar de las organizaciones armadas con el plan sistemático de terror, persecución y exterminio implementado desde el Estado, poniendo en pie de

27 Diario de Sesiones. Cámara de Senadores. 30/09/1984: 2628. De La Rúa fue luego presidente de la nación entre 1999-2001.

28 Sobre la Agrupación La Cámpora que integra el oficialista Frente para la Victoria, ver Vázquez y Vommaro (2012).

igualdad el ataque a un regimiento con los más aberrantes delitos que ha sufrido nuestro pueblo".[29]

Pocos años antes, en el año 2007, la inauguración en la Ciudad de Buenos Aires del Monumento en homenaje a las Víctimas del Terrorismo de Estado, fue otra instancia donde estos conflictos en torno a las categorías para narrar el pasado se continuaron, en los mismos términos presentes en la sanción de la ley sobre las víctimas de Formosa: reiteradamente se señaló la manera en que el Monumento provoca "el olvido sobre las víctimas de la subversión" y equipara a "víctimas" con "guerrilleros" muertos en ataques a cuarteles militares o en tiroteos con la policía, sin tener en cuenta que varios de ellos derramaron sangre en los gobiernos democráticos[30]. La complejidad de esta nómina se advierte cuando se reconoce que, junto a los nombres de figuras emblemáticas en la denuncia de la represión del Estado como el periodista Rodolfo Walsh, de familiares desaparecidos que fueron ellos mismos desaparecidos por la dictadura, como Azucena Villaflor, fundadora de Madres de Plaza de Mayo, de legisladores nacionales como Ortega Peña, de la iglesia católica como el padre Carlos Mugica y de quienes hoy son oficialmente designados como víctimas de ejecución sumaria, se encuentran también los nombres de figuras decididamente alineadas con el proyecto de la dictadura militar y el combate al "terrorismo apátrida"[31]. En el recinto de la cámara de diputados de la nación otro proyecto aguarda su tratamiento parlamentario. Se trata de un proyecto de ley que aspira a otorgar una indemnización a las

---

29 Comunicado de Hijos por la Identidad, la Justicia y contra el Olvido y el Silencio (H.I.J.O. S) sobre Formosa. En Agencia Paco Urondo.www.agenciapacourondo.com.ar. 07/12/2012.

30 Ceferino Reato. "Perón y Cámpora, terroristas de Estado según el memorial bendecido por los K" En: Diario Perfil.com. En otra nota publicada en el diario La Nueva Provincia por Agustín Laje Arrigoni, se reclama que "el citado monumento, que pretende ser un aporte a la memoria, la verdad y la justicia, limitará el recuerdo a quienes ellos denominan 'víctimas del terrorismo de Estado', apartando una vez más de la memoria oficial a las víctimas del terrorismo marxista, sistemáticamente discriminadas". En "Nace un Monumento al terror". 2007. http://www.tsunamipolitico.com/terror803.htm.

31 Como son los casos de Edgardo Sajón, secretario de Prensa y Difusión durante la dictadura de Lanusse, desaparecido en abril de 1977, de Helena Holmberg, una diplomática de carrera desaparecida en Buenos Aires en diciembre de 1978 luego de haber estado al mando del Centro Piloto de París, dependencia de la cancillería que tenía como propósito oficial "restituir una imagen real y positiva" de la Argentina en el exterior, del periodista Rodolfo Jorge Fernández, que había sido convocado para realizar tareas de prensa en dicho centro, secuestrado y desaparecido en agosto de 1977 en Buenos Aires y de Héctor Manuel Hidalgo Solá, dirigente del partido Unión Cívica Radical que era embajador en Venezuela al momento del golpe de Estado y que fue secuestrado en Buenos Aires en julio de 1977 cuando aún se encontraba en funciones. En las trayectorias políticas y personales de estas figuras se destaca su proximidad e, inclusive en algunos casos, su intimidad con las fuerzas armadas y su proyecto político: Fernández era hijo de un suboficial del ejército y Holmberg pertenecía a una familia cuyo hermano Enrique era teniente coronel y su primo, Alejandro Lanusse, fue general de la nación y presidente durante un gobierno de facto.

"personas fallecidas o con lesiones graves por el accionar de grupos terrorista subversivos en el período 1960-1989".[32]

Como se advierte en este trabajo, más allá de la existencia de un consenso básico sobre las nociones de víctima y derechos humanos, las fronteras de estas nociones son debatidas, reformuladas y cuestionadas en la Argentina contemporánea, impugnando su grado de universalidad y sus límites. Diferentes actores y grupos disputan su legitimidad a través de la producción de una verdad, cuya imposición no es más que una de las existencias posibles del grupo (víctimas, mártires, héroes, compañeros, etc.). En este contexto, las leyes de reparación, la nómina exhibida en un monumento suponen la institución de una frontera entre las víctimas y otras categorías que no alcanzaron el mismo éxito social como son las categorías "héroe", "mártir de la lucha popular" o "víctima del terrorismo", entre otras. Es preciso entonces asumir que este proceso de oficialización, al tiempo que reconoce y legitima a algunos actores, demandas y principios de visión sobre el pasado reciente de la Argentina, produce el desconocimiento de otras categorías y puntos de vista, entre las que se encuentran algunas categorías próximas, como combatiente, mártir, compañero o héroe de la lucha popular o claramente antagónicas, como víctima del terrorismo.

A modo de conclusión

En este artículo me propuse mostrar la productividad de una perspectiva de análisis orientada al análisis socio-genético de la categoría víctima del terrorismo de Estado con la intención de aportar a los estudios sobre derechos humanos y memoria al tiempo que servir de inspiración para comprender otros casos empíricos en los que también se verifica la centralidad de la categoría víctima, como son, en el caso Argentino, las movilizaciones de los familiares de las víctimas de la violencia policial ("gatillo fácil"), de los familiares de las víctimas del atentado a la mutual de la colectividad judía Amia (1995) o las víctimas de Cromañón (2004), por citar unos pocos ejemplos locales.[33]

---

32 El texto del proyecto enuncia que serán reconocidos como víctimas aquellos que sufrieron "el accionar de las organizaciones: Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), Organización Montoneros, Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), Movimiento Todos por la Patrias (MTD) u otros grupos terroristas de similar carácter, en el lapso comprendido entre 1960-1989". El proyecto contiene una nómina de 677 casos que deberían ser contemplados por este beneficio. Honorable Cámara de Diputados de la Nación. Expediente 6042-2012. Trámite parlamentario 112 (29/08/2012).

33 Una comparación entre estos casos –que en el sentido común académico aparecen como separados por fronteras inexpugnables– tendría un enorme valor en tanto permitiría comprender las transformaciones en las formas de la actividad política que hacen posible

Para ello describí distintas instancias a través de las cuales esta categoría es instituida y oficializada. Siguiendo a Bourdieu, podría afirmarse que, en tanto verdaderos actos de institución, las leyes, su aplicación y la conformación de una nómina de víctimas crean, por medio del nombrar, la realidad que nombran (Bourdieu 1996). En este contexto, la administración del lenguaje se convierte en un asunto político crucial, de lo que resulta que el léxico moral y jurídico utilizado para narrar el pasado y gestionar las políticas de Estado sobre derechos humanos se compone, esencialmente, de "conceptos de combate"[34]. Es en este contexto donde el Estado –y los recursos y dispositivos materiales y simbólicos de que dispone– se instituye como un escenario clave para instituir un relato legítimo sobre el pasado y poner límite a estos combates por el reconocimiento.

La socióloga argentina Pilar Calveiro –ella misma una víctima directa del terrorismo de Estado– reconoce con claridad esta condición eminentemente política del campo de los derechos humanos y de las empresas de gestión del pasado reciente al señalar que uno de los sentidos de estos debates es "[…] fijar cómo y con qué contenidos se hará la reconstrucción del relato histórico, así como establecer qué lugar le cabe a los distintos actores –Fuerzas Armadas, partidos políticos, izquierda tradicional, organizaciones armadas– dentro de él. Se libra una lucha en el ámbito de los relatos para establecer cuáles prevalecerán" (2012: 29).

El colocar el foco del análisis en estas luchas es una herramienta que permite el desplazamiento de la controversia histórica sobre los hechos del pasado a un análisis sociológico de los conflictos entre los diversos grupos comprometidos con su narración, incluyendo a los que tienen en el presente menor grado de legitimidad pública, esto es, aquellos que reivindican la figura "víctima de la subversión".

Este desplazamiento es posible ya que al tomar como objeto de análisis las operaciones analíticas de construcción de categorías sociales, se pueden sortear las trampas del discurso reificado del derecho y del Estado y poner en evidencia todo el trabajo de imposición de principios de visión y división del mundo social que está implícito en la conformación de una nómina de un monumento público o una ley de reparación. Se trata de una herramienta de análisis que nos obliga a ver a las nociones que pueblan este universo de relaciones como lo que son, esto

que las víctimas y sus familiares se instituyan en actores políticos centrales de la vida nacional. En esta línea se inscriben y destacan los trabajos de Pita sobre las víctimas de la violencia policial (2010) y Zenobi en relación a las víctimas de Cromañón (2011).

34 Esto explica porqué, al exponer la dimensión política de las categorías aparentemente neutras del derecho, como en este caso, víctima del terrorismo de Estado, el investigador corre el riesgo de quedar preso de las hostilidades que conforman al propio campo de relaciones que pretende describir, y volverse objeto de acusaciones por parte de todos los bandos implicados en el conflicto.

es, el resultado de procesos sociales e históricos. Como se señaló anteriormente, la inclusión de los grupos que reivindican la figura "víctima del terrorismo" en el marco del análisis no es efecto de mi adhesión personal a las reivindicaciones de este grupo sino el resultado de reconocer que sus pretensiones al reconocimiento público y oficial inciden en forma decisiva en la estructuración del propio campo.

Desarrollar una perspectiva sociológicamente distanciada del punto de vista interesado de los agentes que intervienen en este campo permite comprender que tanto derechos humanos como víctimas son *medio*s a través de los cuales se disputan conflictos que corresponden al orden de la política. Se trata de un campo en cuyo seno distintos actores luchan por establecer e imponer un punto de vista legítimo y una definición legítima sobre los derechos humanos y sobre el pasado reciente y, al hacerlo, del lugar que ocupan en la escena pública actual. Los conflictos y combates jurídicos ponen en evidencia la manera en que las reinterpretaciones morales del pasado son retraducidas en el seno del espacio político-burocrático mediante la sanción o modificación de estas políticas de reconocimiento.

Las distinciones y especificaciones contenidas en este conjunto de leyes ponen de manifiesto dos cuestiones centrales: por un lado, que la acentuada amplitud de muchas de las definiciones y la extensa ambigüedad de muchas de las imprecisiones contenidas en muchas de estas leyes –como la utilización de la expresión "historia reciente"–, o la indefinición respecto de la fecha a partir de la cual los casos de asesinato son susceptibles de recibir indemnización –"con anterioridad a 1983"–, es lo que crea el espacio necesario para que distintos agentes interesados se movilicen en pos de la inclusión de nuevos casos y situaciones que exceden los límites de la dictadura de 1976-1983 para alcanzar otros períodos dictatoriales y también democráticos, aproximando, inesperadamente, instancias y órdenes políticos considerados antagónicos.

Este continuo trabajo de reformulación de categorías evidencia la manera en que las taxonomías producidas por el derecho son producto de un trabajo colectivo resultado de la mayor o menor capacidad, competencia o interés de los magistrados y funcionarios del ejecutivo por atenerse más estricta o elásticamente a la ley, como de la capacidad de los abogados patrocinantes y de las familias de las víctimas y las asociaciones civiles que las nuclean para expandir, amplificar o restringir los alcances de las leyes. Como señala Bourdieu, las luchas de clasificación son "luchas por el monopolio de hacer ver y hacer creer, de dar a conocer y hacer reconocer, de imponer una definición legítima de las divisiones del mundo social y, por este medio, de hacer y deshacer los grupos" (Bourdieu 1980: 65).

En segundo lugar, el análisis de estos dispositivos jurídicos pone en evidencia otra propiedad de este discurso: su capacidad de trazar fronteras entre los grupos y las clases e imponer criterios de inclusión y exclusión. Es por este motivo

que las luchas políticas por imponer categorías y delimitar fronteras sociales tendrán como uno de sus escenarios privilegiados el campo jurídico. El derecho tiene justamente esta "fuerza", la de convertir *una* forma de narrar el pasado en *la* visión autorizada acerca de los hechos y poner un límite a las pretensiones de otros grupos por objetivar otras categorías sociales. Por comparación, estas otras interpretaciones del pasado con las cuales compite, pasan a ser evaluadas negativa o peyorativamente o abiertamente impugnadas siendo que, el recurso clave en su descalificación es el constituir interpretaciones *políticas*. Al ingresar al ámbito judicial, los conflictos políticos son capturados por una lógica y un lenguaje que hace de la pretensión de neutralidad su condición de existencia. La retórica fuertemente neutra, abstracta y en clave humanitaria que domina todas estas intervenciones estatales tiene como eficacia el hecho de hacer aparecer a sus principios y criterios como un resultado necesario de hechos que derivan, no de una apreciación subjetiva o de un punto de vista interesado sino de una realidad objetiva y, por lo tanto, que está fuera de toda controversia. Como sostiene el texto de una de estas leyes, la reparación se impone como "un acto de justicia" ya que "[…] es función legislativa normar sobre la realidad sin entrar […] en su evaluación política ni histórica".[35] Mediante este tipo de operaciones y dispositivos, el pasado político reciente en clave de derecho es colocado en un plano que trasciende los intereses particulares de los grupos para situarse por fuera de la política. Es esta condición la que permite hacer existir a las víctimas del Terrorismo de Estado.

Referencias citadas

Agier, Michel. 2008. *Managing the Undesirables*. Cambridge: Polity Press.

Badaró, Máximo. 2009. *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino*, Buenos Aires: Ed. Prometeo.

Bourdieu, Pierre. [1982] 1996. "Os Ritos de Instituição". *A Economía das Trocas Lingüísticas. O Que Falar Quer Dizer,* Rio de Janeiro: EDUSP.

_____. 1980. L´identité et la représentation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. (35): 63-72.

Calveiro, Pilar. 2012. "La memoria en tanto espacio ético y político". En: Huffschmid y Durán. *Topografías Conflictivas. Memorias, espacios y ciudades en disputa*. pp. 21-30. Buenos Aires: Trilce Norma.

Carassai, Sebastián. 2010. Antes de que anochezca. Derechos Humanos y clases medias en Argentina antes y en los inicios del golpe de Estado de 1976. *América Latina Hoy*. (54): 69-96.

Crenzel, Emilio. 2008. *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

35 Debate parlamentario. Ley 24. 321 de "Declaración de Ausencia por Desaparición Forzada de Personas" Diario de Sesiones. Cámara de Diputados de la Nación. Páginas 3935-3937.

Elias, Norbert. [1983] 2002. *Compromiso y Distanciamiento*. Barcelona: Península.

Gatti, Gabriel. 2011. El lenguaje de las víctimas. Silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas Humanística* (72): 89-109.

Guilhot, Nicolas. 2011. Limitando la soberanía o produciendo gobermentalidad? Dos modelos de Derechos Humanos en el discurso político de Estados Unidos. *Política. Revista de Ciencia Política*. 49 (1).

Guembe, María José. 2004. "La experiencia argentina de reparación económica de graves violaciones a los derechos humanos". Disponible en *www.cels.org.ar/documentos*.

Lochak, Danièle. 2002. *Les droits de l´homme*. Paris : La Découverte.

Pita, María Victoria. 2010. *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires: Editores del Puerto/CELS.

Romero, Luis Alberto. 2007 . "La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión". En: *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Disponible en *http://www.historizarelpasadovivo.cl/es*

Vázquez, M. y P. Vommaro. 2012. "La fuerza de los jóvenes: aproximaciones a la militancia kirchnerista desde La Cámpora". En: Pérez y Natalucci (eds.), *Vamos las bandas. Organizaciones y militancia kirchnerista*. Buenos Aires: Trilce.

Vecchioli, Virginia. 2012. Derechos humanos y violencia política en la Argentina. Disputas en torno a la memoria del pasado político reciente. *A Contracorriente. Revista de Historia Social y Literatura en América latina*. 10 (1): 249-279.

_____. 2001. "Políticas de la Memoria y Formas de Clasificación Social. ¿Quiénes son las 'Víctimas del Terrorismo de Estado' en la Argentina?". En: Groppo y Flier (comps), *La Imposibilidad del Olvido. Recorridos de la Memoria en Argentina, Chile y Uruguay.* pp. 83-102. La Plata: Ed. Al Margen.

Vezzetti, Hugo. 2002. *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zenobi, Diego. 2011. "Masacre, familia y política: un análisis etnográfico de la lucha de los familiares y sobrevivientes de Cromañón". Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Estado y nación en las narrativas de *espíritus desaparecidos* durante la dictadura militar en Argentina, 1976-1983[1]

Gustavo Ludueña[2]

1 Versión original: Ludueña, Gustavo. 2012. Estado y Nación en las Narrativas de Espíritus Desaparecidos durante la Dictadura Militar en Argentina, 1976-1983. *Historia, Antropología y Fuentes Orales* (47-48): 181-216. Agradecemos a *Historia, Antropología y Fuentes Orales* su autorización a republicar este artículo.
Este texto surgió de una investigación antropológica enmarcada en un trabajo colectivo sobre minorías religiosas, cuya inscripción institucional fue, desde el 2000, una serie de proyectos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En un contexto académico en que la mayor parte del conocimiento social sobre la religiosidad urbana venía siendo producido por la sociología y con énfasis en el catolicismo, dichos proyectos priorizaron un giro en la construcción del sujeto de estudio, orientado hacia las "alteridades" locales bajo enfoques teóricos y metodológicos diferentes. En particular, el trabajo de campo del que provino el material empírico de este artículo fue realizado por el autor entre 2004 y 2005. Su fin fue relevar aspectos organizativos, históricos y cosmológicos del espiritismo. Este fin y las conversaciones con Blanca, la interlocutora central de este texto, tuvieron como meta hacer una "historia de vida" que no llegó a concretarse. Este enfoque apuntaba a lograr una aproximación desde la experiencia social personal que permitiera mostrar su tránsito entre el catolicismo y el espiritismo, para lo cual el autor pensaba indagar diferentes aristas de ese pasaje biográfico. La dinámica de sus charlas hizo que la investigación se focalizara más en las experiencias de Blanca como adepta, médium y aún funcionaria de la institución. Así, en el curso de los relatos, Ludueña decidió trabajar sobre lo que terminó siendo el objeto de este escrito: la desaparición sistemática de personas durante la última dictadura argentina y su recepción por parte de una médium espírita. Tal decisión investigativa estuvo informada por el fuerte valor emotivo que Blanca imprimió a la narración acerca de cómo Dios le había dado "una prueba" –una más– de la enseñanza espiritual que abrazaba, aunque esta vez lo fuera con un alto grado de dramatismo. En suma, desde lo empírico el análisis apuntó a contribuir al conocimiento sobre la diversidad religiosa y comprender ciertos espacios sociales de subalternidad. En su aspecto teórico, el texto buscó articular cosmología, ritual y política, evidenciando a partir de lo simbólico la politicidad de actores en una situación periférica de peligrosidad y sospecha social. En un plano más abstracto, el autor dialoga críticamente con la noción de la "magia del estado". Se recomienda consultar alguna de sus investigaciones sobre la vida de clausura, los monaesterios de Benedictinos, y el espiritismo. Complementar con sección 12 (A. Siffredi, C. Ceriani).

2 Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, CONICET.

Introducción

El 6 de agosto de 1976, Marta Shelter fue secuestrada de su domicilio en el barrio de la Recoleta de la ciudad de Buenos Aires por efectivos del Ejército Argentino.[3] Con 35 años de edad, había venido trabajando como actriz en distintas obras de teatro y televisión; por ello, compartió cartelera en aquel entonces con artistas como Thelma Biral, Fernando Siro y Osvaldo Brandi, entre otros. Idéntica suerte corrieron su suegro y esposo, quienes también fueron ilegalmente detenidos. El primero, José, en horas de la noche del día anterior luego de ser interrogado por su hijo; el segundo, Oscar, fue llevado junto a ella al día siguiente después de que personal de civil de aquella fuerza armada irrumpiera y requisara el departamento en el que vivía con su esposa. De acuerdo con información extraoficial recibida por uno de los familiares, todos habrían sido conducidos a dependencias del cuartel militar de Campo de Mayo. Inmediatamente después de la "desaparición forzada",[4] se iniciaron las mediaciones jurídicas de otros integrantes de la familia para localizar a los secuestrados. La presentación de *habeas corpus* frente al Ministerio del Interior no dio los resultados esperados y los tres permanecen desaparecidos hasta el día de hoy.

Sobre la base de este suceso, y a partir del estudio de algunas narrativas orales, nos interesa indagar las modalidades en las que política y religión confluyeron en la experiencia de ciertos sectores sociales durante el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (PRN); qué mecanismos intervinieron en ese momento de forma transversal en la conexión de campos sociales que, en apariencia, se presentaban divorciados; y cómo se cristalizaron estos encuentros en las dinámicas de estos sectores.[5] Tomando como estudio de caso una vertiente singular del espiritismo argentino proporcionada por la Escuela Científica Basilio (ECB) –una de las minorías que integran el heterogéneo campo religioso fundada en Buenos Aires en 1917–, este artículo explora y analiza las maneras en las que actores adscriptos a una forma

3 Tanto Marta como los familiares citados poseen legajos en los informes elaborados por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP). Ninguno de los nombres mencionados en este trabajo corresponden a los verdaderos, aunque sí sus historias.

4 De acuerdo al artículo II de la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas, "se considera desaparición forzada la privación de la libertad a una o más personas, cualquiera que fuere su forma, cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes", Belém do Pará, 9 de junio de 1994 (http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-60.html).

5 La bibliografía que da cuenta del cruzamiento entre política y religión durante el período es extensa y está en su mayor parte centrada sobre el caso católico. A modo de ejemplo, Mignone (1986), Mallimaci (1996), Di Stefano y Zanatta (2000), Obregón (2005).

popular de esta religiosidad imaginaron la política en el período en cuestión (Ludueña 2009). En este orden, veremos qué rituales, performances y símbolos operaron como vasos comunicantes entre religión y política, en especial, con relación al estado, la nación y sus efectos sobre la ciudadanía.

El espiritismo posee una configuración variada con relación a sus prácticas, creencias e historias (Bianchi 1992, 2004, Di Risio 2003). En ellos, sin embargo, persiste un común denominador referido a los efectos causados por distintos acontecimientos de la historia de las últimas décadas, por ejemplo, el terrorismo de estado que caracterizó la vida pública argentina desde el 24 de marzo de 1976. Se verá que tales efectos se manifestaron en ámbitos rituales en los cuales los espíritus habilitaron una interpretación de la realidad, al tiempo que permitieron el desarrollo de una racionalización simbólica de situaciones complejas ligadas al escenario social y político local. Más concretamente, advertiremos en la "posesión"[6] un mecanismo simbólico y performativo para la construcción de *presencias*,[7] en este estudio, de sujetos desaparecidos durante la última dictadura militar. No se trata entonces de espíritus con las propiedades de curación, o de talismán para el amor o el dinero que señala Michael Taussig para la montaña encantada de María Lionza en Venezuela (Taussig 1991, 1997); son espíritus de sujetos que fueron perseguidos y eliminados por el estado nacional.

En este orden, los cambios inaugurados por el gobierno de facto hicieron sentir sus efectos sobre diferentes sectores de la sociedad (Cavarozzi 2002), haciendo de algunos de ellos objeto de una persecución sistemática que los identificaba como *subversivos* (Osiel 2001); algunos de cuyos integrantes podían estar adheridos a uno u otro agrupamiento armado,[8] así como a asociaciones sindicales o civiles varias (Vezzetti 2002). Por su parte, la Iglesia Católica como institución religiosa hegemónica adhirió al *establishment* militar cumpliendo, en principio en las instancias jerárquicas y con matices, un rol funcional al aparato represivo del estado (Di Stefano y Zanatta 2000, Mignone 1986). Contrariamente, otras

6 El término responde a una categoría etic que permite incluir un corpus bibliográfico emparentado con fenómenos que, en perspectiva emic, reciben el nombre de incorporaciones o materializaciones de espíritus, según veremos a continuación.

7 En su estudio clásico sobre el culto a los santos en la Antigüedad Tardía, Peter Brown se refirió a la praesentia, que aquí traducimos como "presencia", para aludir al modo en que la gente recreaba a los mártires cristianos mediante sus reliquias; y cuyas muertes se habían caracterizado por el dolor y el sufrimiento. Precisamente, era el martyrum lo que parecía convertirlos en sujetos de santidad y culto (cfr. Brown 1981). Por otro lado, una comparación sugerente entre la posesión ritual y el teatro, que en este estudio permite explicar la construcción de presencias de espíritus desaparecidos, puede hallarse en Beattie (1977); también aplica la metáfora del teatro (Firth 1967).

8 Entre ellas, el Ejército Revolucionario del Pueblo, Fuerzas Armadas Peronistas, Fuerzas Armadas Revolucionarias, Fuerzas Armadas de Liberación y, la más aglutinante, Montoneros; ver, por ejemplo, Luvecce (1993), Pozzi (2001), Caviasca (2006).

denominaciones religiosas –incluyendo líneas católicas críticas a la elite clerical dominante– parecen haber proveído ámbitos alternativos que pudieron sortear los micro mecanismos del control estatal.

Para la presentación de esta argumentación abordaremos, primero, postulados doctrinales generales de la ECB referidos al tratamiento y relación con los espíritus de quienes mueren. Seguidamente, daremos una visión de conjunto acerca del lugar social de los *otros* religiosos no-católicos con respecto a su posición cultural y jurídica en Argentina. Luego, nos centraremos en el caso de una mujer desaparecida durante la dictadura militar tomando para el análisis el relato oral de una protagonista. Por último, analizaremos todo ello a la luz del lugar de enunciación periférica de la institución y de los rituales que practica, de los espíritus que se incorporan en los médiums, y de la naturaleza sociológica de la posesión que propone como rito institucional. Veamos entonces algunos de los principios que gobernaban las prácticas y creencias de esta asociación espiritista.

Otros religiosos y control estatal

El espiritismo surgió en Francia durante el siglo XIX a partir de los trabajos de Allan Kardec[9] y llegó a la Argentina traído por inmigrantes españoles (Mariño 1963). La característica que lo definió desde entonces fue la de presentarse como una práctica y un saber de pretensiones científicas sobre el mundo de los espíritus, fuertemente inspirado en las corrientes positivistas decimonónicas. La posibilidad de establecer una comunicación con esas entidades fue parte de las actividades adoptadas por este movimiento, lo cual le concedió una notable difusión en la segunda mitad del siglo. En Argentina, se manifestó en sus comienzos en la forma de centros espiritistas que aparecieron en distintas ciudades, muchos de los que se congregaron hacia el cambio de siglo en torno a la nueva Confederación Espiritista Argentina (CEA) (Bianchi 2004). Unos años más tarde, en 1917, otra modalidad de espiritismo –de rasgos *sui generis* en cuanto a doctrina y organización– provino de la obra de inmigrantes franceses. Bernardo Eugenio Portal (1867-1927) y Blanca Aubreton de Lambert (1867-1920) fueron los fundadores de la ECB, una institución que alcanzaría una notable difusión al promediar el siglo XX, en especial, entre sectores populares (Ludueña 2018, 2011).

El espiritismo, al igual que muchas otras religiones no católicas que existían en el contexto de un país con un catolicismo que para la década del veinte empezaba a experimentar una creciente ebullición, debió sufrir las diatribas de una iglesia que

9 Allan Kardec, seudónimo de Hyppolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), es reconocido como el fundador del espiritismo y plasmó sus estudios en diferentes obras; entre ellas, *El Libro de los Espíritus* (1857), *El Libro de los Médiums* (1861) y *El Espiritismo en su más Simple Expresión* (1862).

se constituía progresivamente en un actor religioso hegemónico (Bianchi 2004, Di Stefano y Zanatta 2000, Ludueña 2010). Esta posición de privilegio no sólo se expresó a través de la proximidad de la iglesia con el estado o de su presencia en la sociedad;[10] tuvo también una destacada manifestación jurídica que tornaba visible las diferencias con otras religiosidades coetáneas. Este aspecto, junto a los otros, hacía de las religiones no católicas formaciones periféricas y heterodoxas que –a la mirada católica– debían ser mantenidas bajo un estricto control por parte del estado. El principal mecanismo fue de orden legal y permitió, en un intento de respetar el principio constitucional de libertad de culto, el ejercicio público de tales religiosidades. Este dispositivo burocrático, por su vínculo con el sistema administrativo estatal, consistió en la inscripción formal de muchas de estas expresiones no católicas en la Inspección General de Justicia (IGJ)[11] con el objeto de obtener la personería jurídica. Esta última proveía una defensa frente a controles policiales o municipales. Dicha estrategia las obligaba a encuadrarse en los márgenes de una estructuración originalmente diseñada para formas organizativas civiles o comerciales. En consecuencia, ello implicaba la adopción de un estatuto y reglamento de funcionamiento, elección de autoridades legítimas, definición de un objeto o misión que justifique su existencia, creación de una comisión directiva, realización de asambleas ordinarias y extraordinarias que podían ser ocasionalmente supervisadas por inspectores de la IGJ, redacción de actas asambleísticas, etc.[12] Este camino legal, que viabilizaba la existencia social y control de asociaciones religiosas no católicas, no se aplicaban a la iglesia.

Esta última ya gozaba de una legitimidad mítica concedida originalmente por la Constitución en su artículo 2, el cual afirma que "el Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano". Igualmente sucedía con el Código Civil, donde –en su artículo 33– se reconocía a la iglesia católica como persona jurídica de carácter público junto al estado nacional, las provincias y los municipios. Durante el gobierno de facto ese estatus jurídico se consolidó a partir de la sanción de un conjunto de leyes que no sólo reforzaban la legitimidad de la iglesia, sino que además le dispensaba nuevos beneficios.[13] La más significativa de todas ellas

10 Un índice que hizo visible esta presencia en la sociedad fue la fundación de parroquias en Buenos Aires y otros puntos del país. Ver, por ejemplo, Lida (2005), Ludueña (2009).

11 Creada en 1893 por decreto del presidente Luis Sáenz Peña, recibió originalmente el nombre de "Cuerpo de Inspectores de Sociedades Anónimas", luego "Inspección General de Sociedades" y, finalmente, "Inspección General de Justicia", teniendo a su cargo la supervisión jurídica de asociaciones civiles y comerciales así como el poder de conceder la personería jurídica para su ejercicio público (cfr. Ministerio de Justicia de la Nación 1993).

12 Según el Código Civil: "Comienza la existencia de las corporaciones, asociaciones, establecimientos, etcétera, con el carácter de personas jurídicas, desde el día en que fuesen autorizadas por la ley o por el Gobierno, con aprobación de sus estatutos, y confirmación de los prelados en la parte religiosa" (artículo 45).

13 Entre estos privilegios jurídicos pueden citarse la ley 21.950 (1979) de asignaciones para dignatarios eclesiásticos, y su posterior ampliación para otros administradores de la iglesia

fue la ley 21.745 de 1977, la cual impulsó la creación –de ahora en adelante bajo la órbita del Ministerio de Relaciones Exteriores– del Registro Nacional de Cultos.[14] Ante el mismo, sostenía la mencionada legislación, "procederán a tramitar su reconocimiento e inscripción las organizaciones religiosas que ejerzan sus actividades dentro de la jurisdicción del Estado Nacional, que no integren la Iglesia Católica Apostólica Romana" (ley 21.745, artículo 1).

A la inversa, tal declaración del catolicismo como religión de estado difería de la que se dirigía a denominaciones no católicas. Para el caso del espiritismo, si bien la existencia como persona jurídica le daba un marco legal para el ejercicio religioso, no estaba exenta de otro tipo de controles. Por ejemplo, como relataba un miembro de un grupo espiritista federado en la CEA, "durante el gobierno militar teníamos siempre un patrullero en la puerta".[15] En casos más extremos, recordaba un adepto de la ECB, "nos llegaron a palpar de armas antes de entrar a la filial".[16] Tampoco faltaban en ese entonces rumores que circulaban entre los adherentes por infiltrados que buscaban supuestamente determinar el tipo de actividades que se realizaban en las sedes espiritistas. Su adscripción sociocultural a sectores subalternos y no católicos los hacía doblemente peligrosos a la mirada de un estado militarizado y obsesionado por el orden social. Como lo expresaba el decreto 2.037 de 1979, el Registro "tendrá fines estadísticos, de información oficial y de ordenamiento administrativo, además deberá mantenerse actualizado" (decreto 2037/79, artículo 1). Pese a todos estos controles, sin embargo, las manifestaciones espirituales de víctimas del terrorismo de estado en Argentina comenzarían a formar parte de las prácticas rituales habituales de la institución. Antes de abordar

---

a través de la ley 22.552 (1982); ley 22.162 (1980) sobre las mismas asignaciones a curas y vicarios de zonas de frontera; ley 22.430 (1981) sobre idéntica contribución para sacerdotes seculares sin cobertura previsional; ley 22.950 (1983) para el apoyo del estado nacional a la formación del clero diocesano. Dichas legislaciones se enmarcan en otra ley precedente –17.032 de 1966– en la que el estado otorga a la iglesia "libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el cambio de su competencia, para la realización de sus fines específicos". Esta misma ley, sancionada durante el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía (1966-1970), daba libertad absoluta para la erección de nuevas circunscripciones eclesiásticas, designación de autoridades, y convocatoria a órdenes y congregaciones que la iglesia considerara necesaria para la asistencia espiritual.

14 El antecedente de este organismo viene del "Registro de Cultos no Católicos" creado por inspiración católica en 1943, y del "Fichero de Cultos" que lo sucedió fundado en 1948 por el decreto 31.814. Más tarde, erigido en el marco de la Doctrina de la Seguridad Nacional, uno de los objetivos del Registro Nacional de Cultos fue la supervisión de religiosidades foráneas que podían amenazar el "ser nacional". Uno de los ejemplos paradigmáticos en este campo fue el de los Testigos de Jehová a causa de su relación con los símbolos nacionales. Ver Frigerio y Wynarczyk (2004). Sobre la Doctrina de la Seguridad Nacional puede verse García (1991).

15 Entrevista realizada a Diego, Buenos Aires, 2003.

16 Entrevista realizada a Alfredo, Buenos Aires, 2006.

estos sucesos, conviene mostrar sucintamente algunas generalidades de la cosmología espiritista.

La posesión en el espiritismo de la Escuela Científica Basilio

En perspectiva antropológica, la posesión obedece a sucesos de orden ritual en los que interviene una entidad numinosa exterior al propio sujeto.[17] Esta última ejerce un control externo temporal sobre el mismo con el fin de desplegar un proceso de curación o sanación (Lewis 1971, Goodman 1996, Taussig 1991, 1997), predictivo u oracular (Sluhovsky 2002), o de comunicación de algún tipo (Boddy 1994, Crapanzano 1977, Obeyesekere 1977, Sluhovsky 1996), cuyo caso paradigmático es el de la glosolalia (Albó 2005). En estos casos, la persona afectada por la posesión, es decir, el poseso o posesa, puede perder el control de sus propias acciones (Sluhovsky 1996). Si bien buena parte de los trabajos muestran una polarización entre el estado de posesión y no-posesión, estudios antropológicos pioneros en esta materia en Argentina sobre la umbanda destacan, por el contrario, la existencia de *grados* de posesión (Frigerio, 1989, 1995).

Esto no ocurriría en las *incorporaciones* o *materializaciones*, tal como suele llamarse al alojamiento de estas entidades en los médiums de la ECB. Aquí, si bien se define la posibilidad de control del médium sobre su propia corporalidad, se acepta que el espíritu tiene libertad de expresión haciendo uso de la mente y saberes de la persona que presta su cuerpo y su mente para la incorporación –*i.e.*, el o la médium–. En un estudio clásico sobre la posesión espiritual (*spirit possession*), Ioan M. Lewis introdujo la noción de "posesión periférica" (*peripheral possession*), a la que le asignó un importante rol social (Lewis 1971). En sus palabras, esta última "emerge como una estrategia agresiva de carácter oblicuo". El poseso, víctima de una enfermedad, se transforma en una persona privilegiada y recibe por ello la concesión de ciertas libertades en el trato de individuos a los que, en situaciones normales, debería un profundo respeto. De este modo, "la posesión funciona para apoyar los intereses de los débiles y oprimidos quienes tienen, en otras circunstancias, pocos medios efectivos para presionar en favor de sus reclamos por atención y respeto" (Lewis 1971: 32).[18]

---

17 Para entender lo numinoso seguimos a Rudolf Otto, quien refiere al mysterium tremendum. Este mysterium evoca en el creyente un estado anímico distinto del sentimiento de criatura; asociándose, por un lado, con "lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar" y, por otro lado, con lo estrictamente tremendum que no es otra cosa que el temor (Otto 1980).

18 Asimismo, una alternativa a la posesión periférica es la "posesión central" (central possession). En este caso, "la posesión es considerada como una experiencia positiva, y los espíritus que toman temporalmente los cuerpos humanos son vistos positivamente" (Sluhovsky 1996: 1050). Más aún, la "posesión es a veces auto inducida y el estado de ser poseído sostiene el orden moral, político, social y religioso" (Sluhovsky 1996: 1050).

En estas ocasiones, la posesión opera como unidad legítima de enunciación para la canalización de expresiones no aceptables por vías más convencionales a través de la producción de discursos no reproducibles en casos normales. Un ejemplo similar es el presentado por Moshe Sluhovsky (1996) sobre las mujeres seglares en la Francia del siglo XVI. Inspirada en la categoría de género, sostiene que las apariciones y posesiones demoníacas permitían abrir espacios de expresión para un singular sujeto histórico. Según la autora, la posesión fue en este caso "el medio a través del cual las mujeres jóvenes adquirieron una voz para expresar sus preocupaciones religiosas" (1996: 1050). Sin embargo, continua Sluhovsky, "la mayoría de las mujeres usaron medios comunes como la confesión y el chisme para expresar preocupaciones similares" (1996: 1050). Aun coincidiendo con Lewis en el rol comunicativo de tales instancias, Sluhovsky menciona que "las personas poseídas operaron dentro de fronteras bien acotadas y definidas por parte de la iglesia" (1996: 1045). Igual a lo propuesto por Lewis sobre las circunstancias en las que tendría lugar la posesión periférica, Sluhovsky plantea que la mayoría de las posesiones se produjeron en períodos que, como el embarazo y la menstruación, resultaron ser singularmente significativos en la vida de las mujeres de la Europa moderna.

Por otra parte, a diferencia de las religiosas católicas consagradas –*e.g.*, místicas y visionarias–, las posesas demoníacas laicas no perseguían el logro de una "autoridad religiosa" (Sluhovsky 1996: 1053). En este sentido, "su meta fue mucho más limitada e inmediata: expresar una preocupación espiritual que tenía un impacto directo sobre sus vidas. Durante sus posesiones, no obstante, las posesas del norte de Francia obtuvieron cierto grado de autoridad religiosa" (Sluhovsky 1996: 1053). En estos casos resulta relevante el carácter predominantemente público de las posesiones diabólicas. Así, "la posesión espiritual no puede ser meramente explicada como una conducta personal. Fue un idioma cultural y debe también ser explicado como tal en un marco cultural más amplio" (Sluhovsky 1996: 1044). Como veremos, la concepción de la posesión como acto comunicativo y, en particular, como "idioma cultural", sitúa esta experiencia religiosa no ya como una simple performance individual, sino como una acción colectiva que se desarrolla y articula con el tejido social más general (Obeyesekere 1977). De este modo, observaremos, ocurrió en la intervención de los espíritus de las víctimas del terrorismo de estado en Argentina durante los estados de posesión desplegados en diferentes rituales de la ECB.

En ciertos contextos históricos y sociales, la posesión fue entendida como un fenómeno extraordinario, una clase de conducta "anormal", y fue por esa razón

Una distinción similar a la de Lewis plantea la existencia de una "posesión ritual" y una "posesión periférica", las cuales responden igualmente a situaciones de estrés social (cfr. Ward 1980).

medicalizada por quienes no la practicaban.[19] Por lo tanto, los peligros de un síndrome como tal eran los de caer dentro de una categoría más peligrosa, haciéndose merecedoras de diferentes sanciones, como las que cabían a la insana mental o, peor aún, a la acusada de brujería. En el marco de estos estados alterados de conciencia, por último, solían desplegarse procesos performativos que eran identificados con las posesiones, y en los cuales se ponía de manifiesto la consciencia o inconsciencia de la posesa en el mismo acto de posesión. La bibliografía abocada a su estudio es amplia y diversa. El tratamiento analítico de estas temáticas varió en torno a diferentes dimensiones tales como el ritual, performance, epistemología, experiencia, etc.[20]

El espiritismo sitúa al sujeto –definido como un espíritu encarnado en un cuerpo– en una conexión existencial con el mundo de los espíritus. De modo que todo vínculo establecido con estas entidades implica un marco relacional en el cual se despliegan los posibles contactos (Ludueña 2001). El caso que trataremos a continuación presupone este marco epistemológico. Cada sujeto encarnado se define de manera relacional, es decir, no puede ser concebido sin su ligamiento intrínseco con lo espiritual. En un sentido similar, todo conocimiento sobre la esfera espiritual es dependiente de relaciones entretejidas con otros espíritus –que, por definición, son no-encarnados–. Tal diferenciación entre espíritus y encarnados no responde a la clásica distinción cartesiana entre cuerpo y alma. Ello es así porque, precisamente, la corriente espiritista iniciada por la ECB introdujo a la mente como un órgano intermedio entre el cuerpo y el espíritu constituyéndose en una suerte de dispositivo de traducción. En su visión, los espíritus se comunican a través del médium empleando el conocimiento acopiado en su mente y haciendo uso del propio sistema lingüístico (gestos, lenguaje, etc.).

En buena medida, estas instancias de relaciones sociales con lo trascendente, que no dejan de ser tales por el hecho de que implican una vinculación con un otro ahora numinoso pero que abandonó un lugar social, tienen lugar en momentos rituales especialmente pautados. En este sentido, una autora como Nurit Bird-David recurrió a la denominación de "performances animísticos" para referirse a performances que "involucran la visita de superpersonas que aparecen a través del trance y la danza o hacen escuchar sus voces" mediante otros medios (Bird-David 1999: 78). Algo de ello ocurre en la práctica de *liberación espiritual*, en la cual las personas entablan una relación dialéctica con un espíritu que se materializa o incorpora en el cuerpo de un "médium parlante" –es decir, el que presta su aparato comunicativo para que el espíritu pueda emitir un mensaje verbal–. El hecho mismo del diálogo presupone una resignificación de la noción

19 Ver, por ejemplo, E. Giumbelli (1997), Moreira-Almeida *et al.* (2005), Von Wangenheim (2009).

20 Entre ellos, por ejemplo, Malinowski (1916), Métraux y Labadie (1955), Lewis (1971), Crapanzano y Garrison (1981), Boddy (1989).

de persona, al menos desde una mirada occidental, dado que no es lo que los sentidos convencionales nos informan sobre la presencia del otro lo constitutivo de aquella otredad numinosa.[21] En efecto, se acepta que estas entidades se hacen perceptibles sólo a los sentidos mediumnímicos de quienes los tienen desarrollados (intuición, visión, etc.). Al igual que la liberación espiritual, la *materialización de familiares y amigos* –en la institución que nos ocupa– es otra de las prácticas en las que aparecen estos procesos de intercambio. Sobre ella tratará el siguiente apartado, focalizando las formas en las que lo político allanó su lugar en instancias rituales específicas y tomando el caso de Blanca, una médium espiritista de larga trayectoria en la organización.[22]

Cuando los espíritus hablan

Familiares y amigos

La hija de Blanca se llama María. Ella es una actriz que, en las décadas de los ochenta y noventa, protagonizó renombradas telenovelas en las pantallas argentinas. Para mediados de 1976, momento en que el PRN transitaba los primeros meses de gobierno, le sucedió algo que provocó en ella un profundo estupor. Si bien María es hoy una mujer de más de cincuenta años, rondaba entonces los veinte y, poco a poco, comenzaba a lograr popularidad artística en los medios televisivos. Un día, como solía hacerlo con frecuencia, concurrió a la Sociedad Argentina de Actores para abonar su cuota de membresía. Al llegar allí hubo algo que la impactó de manera singular. Observó entonces con inusitada impresión una larga lista de nombres de colegas que engrosaban los que comenzaban a ser socialmente conocidos como *desaparecidos*. Es decir, personas que habían sido secuestradas por parte de agentes estatales de las fuerzas armadas o de seguridad bajo el pretexto, cuando existía, de supuestas actividades subversivas. En estos casos, los familiares más cercanos de las víctimas solían desconocer tanto las razones de esas abruptas ausencias como los paraderos finales de sus seres queridos. Profundamente impactante fue su reacción cuando advirtió entre los nombres de ese listado el de una amiga suya. Más aún, junto al de ella –una mujer algo mayor que María– aparecían también los de su esposo y su suegro. A ambos los conocía

21 Sobre la noción de persona en el espiritismo puede verse, Tadvald (2007), Ludueña (2018).

22 Durante la investigación etnográfica, tuve referencias esporádicas a la materialización de espíritus de personas muertas en enfrentamientos armados con fuerzas de seguridad acaecidas en el gobierno militar. A estas menciones también se sumaron otras de víctimas derivadas de la Guerra de Malvinas, acontecida entre abril y junio de 1982. El relato oral sobre el que se reconstruye el ítem siguiente, sin embargo, fue el único que pude relevar de forma directa de una protagonista que vivió de cerca estas situaciones que envolvieron la participación de lo que aquí llamo espíritus desaparecidos.

muy bien de numerosas reuniones en casa de esta joven, a quien aquí llamamos Marta Shelter.[23] "Ella [por Marta] siempre venía a casa…", recordaba Blanca.

Para ese momento, a diferencia de su madre, María no asistía con frecuencia a la ECB. Por el contrario, esa sí era una costumbre que Blanca tenía como disciplina diaria en la agenda de sus actividades desde que tomó promesa como adepta en 1942. Ella asumió siempre un compromiso inclaudicable con la institución en la que prestaba ayuda, participaba en todo lo que le pidieran, y dedicaba tiempo personal para servir con su propio trabajo. De este modo, con una sólida voluntad, también asistía a diferentes prácticas espirituales que se organizaban, colaboraba como médium en labores de su filial e incluso de otras que necesitaban de auxilio, y jugaba un rol comprometido en el desarrollo de la vida social y religiosa de su *escuelita* –como cariñosamente la llama, y aún siguen llamando muchos y muchas de sus adherentes–.[24]

En una de esas repetidas ocasiones en las que le llegaba algún pedido de colaboración, la directora a cargo de una de las filiales de la zona norte del Gran Buenos Aires la llamó para ayudar como médium en una práctica conocida como materialización de familiares y amigos. Junto a las de liberación espiritual y *culto a Dios*, familiares y amigos consiste en una actividad ritual en la que intervienen espíritus de personas fallecidas. En este evento en particular, se espera que los concurrentes puedan establecer un contacto con seres queridos que ya no viven –al menos, de acuerdo a su cosmología, en el plano material–. De manera que, por su naturaleza, esta práctica suele tocar los sentimientos más íntimos de quienes participan, puesto que los espíritus que dicen recibir son personas con las que los unió un fuerte vínculo afectivo. El espíritu de un padre, madre, hermano, tío, esposa, hijo, amigo, etc., puede ser alguna de las entidades que, según aceptan

23 Los itinerarios de los familiares por dar con el paradero real de los secuestrados son bien conocidos y documentados; podían incluir distintas y reiteradas visitas a dependencias judiciales, policiales o militares (cfr. Conadep 2009). Este fue el caso de la madre de Marta, quien además de presentar un habeas corpus pudo saber, por fuentes extra oficiales, que su hija había sido llevada al destacamento militar de Campo de Mayo. Pese a su insistencia, las autoridades locales negaron la existencia de detenidos en ese lugar. Idéntica suerte corrió su consuegra en la búsqueda de su marido e hijo supuestamente retenidos en la misma instalación militar. Los informes derivados de la búsqueda iniciada por la CONADEP estiman el número de desapariciones en unas 10.000 personas, mientras que otros organismos de derechos humanos sostienen que superan las 30.000.

24 Para el año 1976, la ECB contaba con 322 filiales repartidas en el país y en el extranjero (cfr. Asociación Escuela Científica Basilio 1997). La dedicación de Blanca no era extraordinaria ni mucho menos respondía a una situación individual excepcional. Para entonces, la institución aún gozaba de altos índices de participación que obedecían a una popularidad que había logrado su clímax en los años sesenta; popularidad que luego comenzaría a declinar sostenidamente tanto por razones internas como externas ligadas a las transformaciones del campo religioso argentino.

los asistentes, se incorporan temporalmente en el cuerpo del o la médium para traer un mensaje a su familiar o amigo, de ahí la denominación de esta práctica.

En el desarrollo del ritual intervienen seis médiums que, sobreelevados por una especie de tarima, toman asiento en sus respectivas sillas al frente del *salón de actos espirituales*. Este último es el espacio ritual por excelencia. De una decoración minimalista en la que sólo cuelgan cuadros de los padres de Jesús de Nazaret a ambos lados de una prominente cruz de espinas, adelante, y otros cuadros de Jesús, de los fundadores de la institución y del guía de la filial en cuestión, el salón suele ser testigo de concurridas reuniones, ceremonias y prácticas diarias. Los asistentes se sientan en las numerosas butacas que llenan el resto del espacio frente a la tarima principal. Por otra parte, en general, la certeza de que los médiums incorporan *realmente* estas entidades espirituales y verbalizan *sus* mensajes no es puesta en duda. En verdad, muy pocas veces pueden escucharse sugerencias de que una posesión estuviera desplegando una dramatización fingida o, directamente, reprodujera lisa y llanamente un *fiasco* bajo afirmaciones tales como "eso fue puro teatro…" (Frigerio 1995). Si bien esta actitud es muy poco usual, cuando ciertamente ocurre, su criticismo se dirige más al médium puntual que al sistema de incorporación espiritual en sí, sobre el que pesa una credibilidad ampliamente admitida. En general, siendo la ECB una institución altamente racionalizada a través de roles y funciones, posiciones administrativas, etc., la legitimidad del médium viene dada más por una sanción burocrática *desde arriba* que por el desempeño de una singular performance, tal como sí parece acontecer en otras formas de religiosidad (Frigerio 1989, 1995, Motta 2005).[25]

Espíritus desaparecidos

El día que Blanca ayudó en la práctica de familiares y amigos en aquella pequeña filial de los suburbios de Buenos Aires fue concurrido. Su esposo se había ofrecido a llevarla. Cuando subió a la tarima, junto a los otros cinco médiums, tomó asiento para empezar con la práctica como era habitual. Su marido, en tanto, se había quedado sentado en la última fila de asientos, detrás de una nutrida concurrencia,

25 Una legitimidad de base burocrática como la citada define tanto la racionalización y estandarización de la performance de posesión, como su validación frente a los adeptos. Un interesante caso alternativo puede hallarse en el estudio de Alejandro Frigerio sobre la posesión en la umbanda, inspirado en el uso teórico y conceptual de la microsociología goffmaniana acerca del manejo de las impresiones, la construcción del yo, y los encuentros cara-a-cara entre médiums y asistentes (Frigerio 1995). Respecto de la mencionada legitimidad desde arriba debe observarse que, sin embargo, existe una circulación de los capitales simbólicos de los médiums, lo que apunta a los rasgos performativos de la posesión –es decir, una forma de legitimidad desde abajo donde la performance cobra un nuevo valor (Ludueña 2009). Un ejemplo paradigmático que suele convocar cruces de opinión al respecto es el de las materializaciones de Jesús de Nazaret, quien es considerado como el Maestro y guía espiritual principal de la institución.

aguardando el final del evento para llevarla de regreso a casa. En una atmósfera semi oscura y rojiza –a causa del color de las luces que se decía que favorecían la visión de los espíritus–, la directora encargada de la coordinación de la práctica pidió, como se acostumbraba a hacer en estos casos, silencio y *elevación espiritual*. Esta última implicaba un estado de anulación de todo pensamiento que no estuviera dirigido a Dios, con el fin de eludir distracciones indeseadas en una labor que consideraban sumamente delicada.[26] Los médiums sentados en las sillas de la tarima, por su parte, ya habían iniciado el proceso de elevación; dado que son bien instruidos en su relevancia para asegurar el éxito de la práctica y asumirla así con responsabilidad. Una vez cumplidos estos requisitos principales, la directora comenzó con la descripción de los espíritus materializados en cada una de las médiums. Con detalle clínico describió el primero. Al finalizar la descripción, una voz de uno de los presentes resonó en el silencioso salón con un nombre al que el espíritu asintió con un firme sí. Luego, cuando llegó a la segunda médium el proceso se repitió; detalló el sexo, edad aproximada, color de cabello, vestimenta, ojos, nariz, pómulos y otros rasgos fisonómicos que aportaban datos claves para la correcta identificación de quién había sido el espíritu presente en vida. El nombre que la gente aportaba, finalmente, proporcionaba la identidad definitiva de quién había sido ese espíritu en su paso material. Así, un auditorio atento e inmóvil seguía de cerca cada una de las descripciones, dado que cualquiera de las entidades materializadas en los médiums podía resultar ser un familiar querido o un amigo o amiga cercana. Ello, por cierto, no dejaba de inspirar emoción, respeto y no poca ansiedad.

La práctica se desenvolvió de esta manera hasta que tocó el turno de Blanca. Sentada como el resto, con sus manos sobre la falda, los ojos cerrados y el rostro dirigido al frente, estaba materializando un espíritu que esperaba –al igual que los otros– ser identificado. Blanca desconocía a quien iría a incorporar; si hombre o mujer, joven o anciano, niño o adulto… Mucho menos sabía el mensaje que dicho espíritu traía para su familiar o amigo supuestamente presente en el auditorio.[27] Como se afirma en la ECB, él o la médium no pierde del todo el control sobre su cuerpo, tal como puede suceder en otros casos de posesión o trance (Lewis 1971),

---

26 En otras palabras, la elevación espiritual es, siguiendo a Michel Foucault, una forma de "tecnología del ser" en la que se espera lograr un estado de armonía mental obtenida mediante la concentración de los propios pensamientos en lo que los adeptos definen como el Bien, sobre el cual volveremos más adelante. Sobre las citadas tecnologías del ser pueden verse los siguientes trabajos de Foucault (1991, 1993, 2001).

27 El mensaje o las palabras con las que se presume que viene el espíritu se relaciona con la situación personal de quien lo recibe. Así, suele decirse que el espíritu viene cuando realmente se lo necesita y cuando lo hace se manifiesta sabiendo de las dificultades de la persona que espera esas palabras. Por esa razón, quienes asisten acostumbran asignarle a la visita una cualidad espiritualmente curativa, en el sentido de que el simple hecho de escuchar ese mensaje personal se vive como un paliativo al dolor provocado por alguna experiencia más o menos traumática.

aunque sí existe una apertura hacia un espacio interior de conciencia. Dicho de otra forma, "la posesión espiritual habilita un movimiento hacia la introspección" (Lambek 2002: 201). Las teorías nativas sostienen que el médium presta su cuerpo y su mente, ambos productos de la experiencia de vida de la persona en cuestión, para que otro espíritu pueda emplearlos en una comunicación. Por esta razón, la tarea del o la médium es siempre solidaria, y en estos casos su propio espíritu se desplaza de su lugar acostumbrado del cuerpo del o la posesa para que sólo momentáneamente pueda ser ocupado por otra entidad; eso, como dijimos, sin perder el control sobre su propia ontología material. El fuerte de la dimensión performativa, entonces, descansa más sobre la oralidad que sobre la corporalidad, aunque, a veces, también se observa que la gestualidad manifestada por el médium durante la posesión puede provenir tanto de sus propias características como de aquellas que ostentaba en vida el espíritu ahora materializado.

Lo primero que la directora especificó del espíritu incorporado por Blanca fue el sexo. Se trataba de una mujer joven, de tez blanca, ojos azules y cabello rubio. Se presentó a la *visión espiritual*[28] con un vestido blanco, como de novia, y con unas botas igualmente blancas y altas, tal como solían usarse a la moda por esos años. Como lo indicaba la liturgia, al concluir la descripción por parte de la directora los asistentes que creyeran advertir que los rasgos del espíritu materializado coincidían con los de alguien conocido que estuviera *desencarnado* debían mencionar su nombre en voz alta.[29] Por ejemplo, "¿eres Juan González?" o "¿tu nombre es Eliana Fernández?..." El espíritu, entonces, es quien termina cerrando la identificación final al oír su *nombre material*, sea por la afirmativa o por la negativa. La reacción del médium –o, más bien, del espíritu, ya que se entiende que quien habla y puede tener cierto gobierno sobre pequeños gestos del médium es el espíritu materializado– es variada. Por ejemplo, asentir o negar suavemente con la cabeza, esbozar una sonrisa, o extender ligeramente las manos para recibir al ser querido pueden formar parte de una performance siempre fiscalizada por el médium. Estas micro-acciones, que se encuadran en los marcos de una performance

28 De acuerdo con los principios de la ECB habría dos tipos de visión espiritual. La primera es la que normalmente se conoce como videncia y consiste en la capacidad de ver –en el sentido más literal del término– a la entidad espiritual materializada. La segunda forma recibe el nombre de videncia intuitiva y consiste en conocer los rasgos del espíritu a través de la propia intuición del o la vidente. En cualquiera de los casos el resultado final es el mismo, es decir, llegar a obtener un saber acerca del mundo espiritual.

29 Es parte de la rutina de quien dirige la práctica insistir sobre los médiums y los asistentes acerca de la importancia fundamental de la elevación espiritual. Esta última permitiría asegurar en los presentes una intuición precisa acerca de si el espíritu que se describe es o no el familiar o amigo esperado. En este sentido, suele asumirse que si se dicen nombres sin que el espíritu asienta más o menos rápidamente es debido a que falta elevación espiritual en el salón y, por lo tanto, la persona indicada para recibirlo no está elevada. Esta situación puede generar también cierta sensación de incertidumbre en los presentes por el espíritu que espera sin que lo reconozcan.

litúrgica global sancionada *ad hoc* para estas instancias rituales, se suman, junto a la descripción fisonómica del espíritu, al proceso de construcción de *presencias* numinosas durante la posesión.

En esta ocasión, posteriormente a la descripción, se proclamaron dos nombres que el espíritu rechazó inmediatamente. Blanca recordaba y narraba esta anécdota con emoción. Se acordaba muy bien lo que había sentido entonces, dado que también se reconoce que el médium, aun cuando no pueda tener control sobre el mensaje del espíritu que incorpora, sí es capaz de registrar una memoria emotiva y corporal de la naturaleza del ente que materializa. Así, puede percibir el estado de paz, amor, júbilo, violencia, amargura, felicidad, virulencia, etc., con que eventualmente pueda llegar el espíritu. Mientras Blanca reproducía la posición en la que se encontraba entonces a modo de ilustración, afirmaba, acentuando cada palabra y hasta cada expresión de su rostro, "sentía un dolor impresionante, una angustia terrible…" En el intento de narrar aquel imborrable momento, mostraba su puño derecho cerrado con fuerza y pegado contra su pecho. Esta sensación no es para nada habitual, puesto que estos eran ritos de encuentros con seres amados y por tanto era la alegría, más que otros sentimientos, los que se apropiaban de la situación y de la memoria del evento.

Después de la negativa rotunda del espíritu a los dos o tres nombres que se dijeron, la directora pidió nuevamente más elevación espiritual a los presentes. Fue entonces que, como llevada por un impulso indescifrable, se dirigió hacia el final del salón de actos espirituales en donde todo transcurría. Más aún, fue directamente hacia donde se encontraba sentado el esposo de Blanca. Una vez allí, se dirigió a él y le dijo que sentía que se trataba de un espíritu que venía para ellos. No fue poca la sorpresa de ese hombre. Mientras todo el público permanecía en un silencio expectante en ese ambiente rojizo, la directora le preguntó si conocía a alguien con las características físicas que se habían dicho durante la descripción del espíritu. Él dudó y permaneció pensativo por un rato. A todo esto, Blanca continuaba en la otra punta del salón sin saber qué ocurría y a la espera de que el espíritu pudiera ser identificado. Se sabe, en estos casos, que los espíritus que vienen siempre lo hacen para los que están presentes, aunque no implica de antemano que en cada asistencia se recibirá a un ser querido.

Tras meditar unos segundos, el hombre negó conocer a alguien con esos rasgos; una mujer joven, rubia, de ojos azules y con botas altas y vestido blanco… Así se lo transmitió a la desconcertada directora. Sin embargo, poco después volvió a dudar. "Mire… nosotros no conocemos a alguien así… pero hay una amiga de mi hija que se casó hace poco… la chica está *desaparecida* y no sabemos nada de ella ni tenemos confirmación de su muerte…" Al momento de este evento, la imagen social y simbólica de la desaparición no era aún la que tendría luego de la ratificación –a partir de la vuelta democrática en 1983– de la eliminación

sistemática de personas impulsada por el estado nacional, principalmente, de aquellos y aquellas que se suponía estaban ligadas –a la mirada de este último– a actividades subversivas, como las entendía el régimen y quienes adoptaban su cultura política. Por entonces, la concepción era más bien una de tipo jurídico, es decir, se refería a un cuerpo ausente del que no se podía corroborar su muerte física. La directora le pidió que dijera el nombre de todos modos para que el espíritu tuviera oportunidad de contestar. Entonces, a su pedido, el esposo de Blanca le susurró el nombre de la joven mujer para que ella pudiera inquirir al espíritu: "¿eres Marta Shelter?", dijo la directora. Desde la tarima del salón de actos se escuchó una elocuente afirmación.

El hombre se paró para dirigirse al frente y subió entonces donde estaban las médiums para acercarse a su esposa. Estos encuentros con los familiares y amigos son de carácter personal, y no son oídos por otras personas. De modo que mientras se escucha el mensaje que el espíritu materializado tiene para decir, se forma un clima de intimidad entre quien lo emite y quien lo recibe. La persona que está de pie se inclina ligeramente para estar a la altura del rostro del médium y oír de cerca la comunicación que viene a traerle. En tanto, el o la médium permanece sentado con sus ojos cerrados y extiende sus manos en muestra de afecto a la persona que va a recibir el mensaje. El esposo de Blanca no terminaba de salir de su asombro dado que este mismo hecho parecía confirmar la triste novedad de que la amiga de su hija María estaba finalmente fallecida por razones que, por el momento, le eran desconocidas. Para ellos, súbita y dramáticamente, la joven pasó de la condición de desaparecida a la de físicamente muerta. Una vez concluido el mensaje, el hombre se dirigió nuevamente a su lugar en los asientos. Mientras tanto, Blanca recuperaba lentamente su estado normal. Sin embargo, mostrando un evidente malestar físico y anímico, la directora a cargo dándose cuenta de su condición le pidió que –muy a su pesar, ya que ella misma había recurrido a su ayuda– abandonara la práctica. La emergencia abrupta de estas sensibilidades surgió en la inmediatez de una performance que visibilizó un problema social concreto e inició un proceso reflexivo en torno a él.[30] Notablemente extenuada y mal emocionalmente, Blanca dejó la silla que ocupaba en la tarima y atravesó el salón para retirarse de la filial junto a su marido rumbo a su hogar.

30 Como fue señalado, "la unidad realmente 'espontánea' del performance social humano no es una secuencia de juegos de roles en un contexto institucionalizado o corporativo; es el drama social que brota precisamente de la suspensión del juego de los roles normativos. Su actividad apasionada elimina la distinción normal entre el fluir y la reflexión, ya que el drama social se convierte en un asunto de urgencia que reclama la reflexión sobre la causa y el motivo de la acción que daña el tejido social" (Turner 2002: 129).

Temor y rumor de masacre

Entre agotamiento, sorpresa y perplejidad, hablaron con su esposo durante todo el largo camino de regreso a Buenos Aires para tratar de entender qué había sucedido allí. El hombre, turbado, no recordaba por completo cuáles habían sido las palabras del espíritu de aquella mujer. Blanca, como médium, tampoco tenía demasiado registro del mensaje, aunque ciertamente sí experimentaba en carne propia el sentir con el que aquel espíritu había venido; angustia, dolor y sufrimiento… En especial, le había quedado profundamente marcado un fuerte dolor en el pecho. "Tenía la mano acá [señalando nuevamente su tórax]… porque sentía como un dolor fuertísimo… una gran angustia".

Pero Blanca no había salido anímicamente mal de esta experiencia sólo por las sensaciones tristes, amargas y dolorosas que vivió durante los breves minutos que había durado la incorporación que, según explicaba, no eran otras que las de la propia entidad que le habían sido transmitidas. También sentía cierta incertidumbre de si había materializado *de verdad* al espíritu de esa querida amiga de su hija. El problema, entonces, ya no era únicamente anímico y experiencial sino también moral. ¿Podría compartir con su hija lo que habían vivido junto a su esposo en ese salón?, ¿cómo decirle que la amiga que hasta el momento todos creían sólo desaparecida estaba finalmente muerta? Estas y otras preguntas rondaban su mente y le provocaban una intensa inquietud que la llevaban a cuestionarse a sí misma su competencia como médium, que, por aquél entonces, contaba ya con más de una veintena de años.[31] El espíritu materializado, en suma, se había transformado en un símbolo –*i.e.*, una *presencia* significante– que interpelaba insistentemente a Blanca por su identidad, lo cual la llevó a desplegar una actitud de *sospecha* acerca del sentido de lo sucedido.[32]

Fue a raíz de todo esto que, ni bien abandonó la tarima en aquella perdida filial de la zona norte del Gran Buenos Aires, comenzó a pedirle *pruebas* al *Bien* que le pudieran dar indicios ciertos para confirmar que se trataba verdaderamente de la joven en cuestión. La idea de *prueba* se anclaba en una visión científica

---

31 La capacidad de Blanca como médium nunca había sido cuestionada; de hecho, ella era una de las pocas que en varias oportunidades había sido elegida para materializar a los espíritus de los fundadores de la institución y, más relevante aún, de Jesús de Nazaret –un privilegio experimentado sólo por un selecto grupo de médiums–.

32 Según Paul Ricoeur (1999), la sospecha refiere sintéticamente a un proceso hermenéutico que lleva a la determinación de una verdad discreta –i.e., un sentido anidado– que se presenta bajo una apariencia enmascarada. La evidencia de ese sentido verdadero se muestra a través de la revelación, la cual se rige bajo un criterio de verdad-manifestación. Es decir, "de dejar ser a lo que se muestra. Lo que se muestra, es, cada vez, la proposición de un mundo, de un mundo tal que yo puedo proyectar en él mis posibilidades más propias" (Ricoeur 1994: 106). Como veremos seguidamente, la idea de sospecha se vincula con la noción nativa de prueba, donde la interpretación juega un rol fundamental.

más amplia del espiritismo –aún vigente en la definición institucional como *ciencia espiritual*– que se remonta al mismo Kardec (Ludueña 2001, 2007). La prueba proporciona los elementos para verificar la condición de verdad de algún enunciado; de este modo, siguiendo una epistemología muy similar, existe una idea de *comprobación* que remite a la experiencia personal de aquella certeza. Por esta razón, los adeptos de la ECB hablan en términos de una *fe comprobada* que intenta cercenar toda proposición dogmática. Por otra parte, el Bien refiere a un agrupamiento de espíritus puros que nunca encarnaron por no haber cometido errores o que si lo hicieron ya los repararon. Contrariamente, se acepta también la existencia de un espacio del *Error* habitado por espíritus que están en proceso de reparación espiritual para poder reintegrarse al Bien, objetivo al cual estaría dirigida la encarnación material de los espíritus (Ludueña, 2001).

A pocos días de lo sucedido, y aún perturbada por el extraño evento en aquella filial, Blanca salió de su casa por un trámite particular. Estando ausente, su marido recibió un llamado telefónico para la hija. Se trataba de otra de las chicas que pertenecía al mismo círculo de amigas de la joven desaparecida. Esta muchacha llamaba para decirle a María que en la localidad de Pilar, lugar de la filial en la que Blanca –de manera un poco infructuosa– intentó prestar su ayuda, se habían encontrado los cuerpos sin vida de varias personas.[33] Entre las víctimas, aseveraba ese llamado, se hallaba su querida amiga Marta junto a su esposo y su suegro.[34] Blanca recordaba, "cuando llegué a casa me dijeron: 'mamá sentate'

33 El hecho de referencia ocurrió el 20 de agosto de 1976 y se lo conoció como la "masacre de Fátima". Ese día se encontraron en ese pueblo, situado en el partido de Pilar, treinta cuerpos dinamitados. Las víctimas fueron personas secuestradas y detenidas en el campo clandestino de la Superintendencia de Seguridad de la Policía Federal, las cuales fueron llevadas a un lugar solitario para su asesinato. Los análisis forenses revelaron que las muertes se causaron por disparos a corta distancia. El comunicado del gobierno militar sentenció que, "ante el nuevo hecho de violencia que significa la aparición en la zona de Pilar de 30 cadáveres, el gobierno nacional […] repudia terminantemente este vandálico episodio sólo atribuible a la demencia de grupos irracionales que con hechos de esta naturaleza pretenden perturbar la paz interior y la tranquilidad del pueblo argentino", Halláronse 30 cadáveres en la localidad de Fátima, "Diario La Nación", 21 de agosto, 1976. Ver, también, Aparecieron en Pilar 30 cadáveres dinamitados, "Diario Clarín", 21 de agosto, 1976; Un hecho sanguinario conmueve al país. Fueron hallados 30 cadáveres en Pilar, "Diario La Opinión", 21 de agosto, 1976.

34 De las 30 víctimas se identificaron sólo cinco al momento del crimen; mucho más tarde se pudo comenzar con la identificación de las restantes. A la fecha permanecen sin reconocimiento catorce de los treinta cuerpos. El nombre real de Marta no figura entre las víctimas de Fátima reconocidas; tampoco aparecen sus familiares, por lo que permanecen todos desaparecidos. Por otro lado, el dolor en el pecho que Blanca sintió en el curso de la materialización, y que apuntaba supuestamente a la causa de la muerte por fusilamiento –tal como se había preocupado por destacar en la narración de su experiencia–, no se correspondieron con la forma de ejecución, ya que los asesinatos fueron cometidos por disparos a la cabeza según indicaron estudios forenses. Finalmente, el lugar de procedencia de las víctimas ultimadas –el centro clandestino de detención que operaba

y me contaron… casi me desmayo… Mi hija cuando recibió el llamado se puso pálida, no podía creerlo". Ellos, por Marta y su esposo, "estaban en Montoneros… El marido era el que estaba y el que la había llevado…". Blanca volvía sobre su memoria y con algo de esfuerzo aparecían otras imágenes; "[Marta] después se materializó dos o tres veces más y [yo] subía [a la tarima del salón no como médium] a escucharla… pero esas veces se presentaba con su uniforme de fajina… Porque ellos [los Montoneros] usaban uniforme". En tanto venían a su mente estos recuerdos, Blanca intentaba –recurriendo a sus manos– dibujar sobre su cuerpo la indumentaria de combate. Estas veces, las materializaciones habían sido en la sede central de la ECB en Buenos Aires.

Estos últimos aspectos, es decir, la nueva apariencia y el sitio institucional de materialización de Marta –como se presentan en el relato de Blanca–, marcaron una inflexión en la experiencia social de los espíritus desaparecidos. El quiebre se mostró bajo una doble oposición; una entre lo civil y lo militar, y otra entre lo individual y lo público. Estas oposiciones se combinaron simbólicamente para reforzar el carácter de la incorporación de Marta como un hecho social y político. En el primer caso, y a través de la vestimenta –desde una apariencia de novia a otra de combatiente–, la narrativa recupera y resalta la adscripción política-ideológica del espíritu; ello se enfatizó aún más por el hecho de que en estos rituales se asume que es la propia entidad la que elige la forma en la que desea presentarse y por tanto la forma en que será descripta frente al público. Bajo esta definición, la elección de Marta de hacerlo de ahora en más en uniforme de fajina constituye una reafirmación de los valores de la militancia, la lucha armada revolucionaria, la juventud y el compromiso político. En segundo lugar, la otra oposición introdujo un doble movimiento hacía la esfera pública. Por un lado, la citada indumentaria remitió a un horizonte muy específico de representaciones en los imaginarios del período. Por otro lado, la escenificación de la incorporación en el marco de la sede central de la ECB amplió el auditorio que testificaba la descripción, dado que se trataba de la más importante de todas las sedes, a lo que se sumó el más alto índice de asistencia. La posesión, en suma, se convirtió en un acto performativo que, desde una periferia religiosa, social e institucional (Boddy 1994, Crapanzano 1977, Lewis 1971, Obeyesekere 1977, Sluhovsky 1996), permitió re-constituir mediante componentes simbólicos específicos una presencia físicamente desaparecida. En este marco ritual, performance y emoción mudaron en texturas de representación a un doble nivel. Por un lado, de sujetos desaparecidos; por otro lado, del estado y la nación. Revisemos este proceso con mayor detalle.

---

en la Superintendencia de Seguridad de la Policía Federal–, no coincidió con los datos extraoficiales reunidos por los familiares de Marta, los cuales apuntaban al destacamento militar de Campo de Mayo. Pese a estas divergencias, la articulación discursiva entre estado –mediada por la participación de agentes de algún organismo de seguridad– y muerte –condensada en el significante "fusilamiento"– es más que elocuente.

Espacios periféricos, espíritus marginales y estatalidad

Marta, al igual que María, era una joven mujer de clase media que intentaba iniciarse en una carrera profesional como actriz. Sin embargo, ella cargaba con un etiquetamiento social que –peligrosa a los ojos de ciertos sectores de la sociedad argentina– no tenía su amiga. A causa de ello, para el aparato represivo montado por el estado, María y su marido eran susceptibles de persecución por su condición de alteridad execrable para el régimen. En su carácter de perseguidos, y junto a muchos otros, se convirtieron en sujetos liminales. De este modo, a su desaparición física siguió la conversión a una condición de "espíritu marginal" (Carvalho 2000). La angustia provocada por la *sospecha* e indeterminación sufrida por Blanca, de si realmente el espíritu que había incorporado pertenecía o no al de Marta, no hacía más que reflejar este estado de liminalidad y marginalidad del espíritu que se había materializado. La figura del desaparecido era una de corte legal que asumía la desaparición física como una ausencia sin compromiso de muerte; era una forma elíptica de referir a personas que estaban y no estaban al mismo tiempo –una suerte de *cuerpos ambiguos*–; constituían una forma de *personas liminales* (Turner 1988), con un estatus indefinido de su condición (¿estaban vivos o muertos?, ¿podían ser localizados…?). Un caso similar al de estos espíritus marginales es el de los "espíritus malandros" en el culto a María Lionza (Ferrándiz Martín 2002), los cuales pertenecen a jóvenes en conflicto con la ley acusados de cometer delitos y actos de violencia. Esta condición social, que en algunos casos se traducía no sólo en desaparición sino también en clandestinidad –en los casos en los que la persecución estatal asediaba de cerca–, confrontaba la doble dimensión de la muerte. Es decir, por un lado, la persona como "exviviente" que se transformó en una especie de "viviente atenuado" como resultado de la pérdida y, por otro lado, "alguien que ha trasmutado su régimen ontológico" para obtener otro estatus de existencia (Cordeu, Illia y Montevechio 1994: 134).

Estos espíritus marginales, que como el de Marta pujaban por identificación, eran motivo de búsqueda desesperada por parte de amigos y familiares que, como María, ansiaban descorrer el velo de ignorancia acerca de su paradero real. No fueron pocas las personas que –con seres queridos en aquella desafortunada condición– asistieron a la ECB por entonces, y podría decirse que también a otras agrupaciones religiosas, con el fin de reunir información o encontrar ayuda.[35] Todo ello, en un contexto en el cual el propio estado, y aún más las fuerzas de seguridad encargadas precisamente de proteger a los ciudadanos, estaba envuelto en los mismos actos de desaparición. De manera que su confiabilidad era cuestionada, al igual que la de ciertos representantes de la Iglesia Católica.

35 Por ejemplo, en conversaciones con algunos adeptos de la institución surgieron menciones sobre la consulta de familiares de desaparecidos al Director General Espiritual o a algún otro funcionario intermedio sobre el destino del ser querido.

Sin embargo, ciertas instituciones religiosas alternativas al segmento del clero alineado ideológicamente con el poder constituyeron buenos instrumentos de transmisión de discursos críticos. Incluida en este grupo, la práctica de familiares y amigos se transformó –al menos para cierto universo de casos– en lo que Vincent Crapanzano denominó para la posesión como "un idioma para articular un cierto rango de experiencia" (1977: 10). Es decir, la desaparición de personas en Argentina en tanto "drama social",[36] y sus consecuencias como pánico moral (Goode y Ben-Yehuda 1994), pasó a ser –al menos para el sector ligado al espiritismo– una experiencia traducible al lenguaje articulado por esta forma de prácticas religiosas. Algo similar empezaría a suceder a partir del 2 de abril de 1982 como desenlace de las jóvenes víctimas que comenzaba a cobrarse la Guerra de las Malvinas.[37]

Presente primeramente en el círculo íntimo de amigas de María, Marta no abandonaba su condición de ser aún un sujeto social pese a su desaparición–, ya que no dejaba de formar parte de su entorno cotidiano. En otras palabras, aún bajo la forma de espíritu era, al decir de Crapanzano, un *ser social* (Crapanzano 1977). El ritual era entonces tanto un espacio marginal de enunciación de esta *otra* ontología social, como un escenario de interacción entre vivos y muertos pautado y rutinizado por la convención litúrgica espiritista. En suma, aquel evento permitía retornar al mundo de los vivos por un espacio limitado de tiempo a los que ya no estaban, a través de una instancia comunicativa caracterizada por la emisión de un mensaje espiritual personalizado y canalizado por una presencia etérea. En un horizonte más amplio, en segundo lugar, la posesión ritual servía de *portal* de entrada a la estatalidad y a la nación (Taussig 1991, 1997), poniendo de manifiesto las tensiones entre estado y ciudadanía en la sociedad argentina. Los espíritus que como Marta se incorporaban en los médiums de las varias filiales de la ECB a lo largo del país, recordaban en las memorias de los presentes la acción "racional", represiva y disciplinar del estado autoritario.

Existe además otro componente que está dado por la naturaleza de los espíritus materializados. A diferencia de la práctica de liberación espiritual y culto a Dios, los espíritus que son incorporados en familiares y amigos son aquellos que pasaron al Bien; es decir, que atravesaron su encarnación material cumpliendo misiones,

36 Por drama social entendemos "una irrupción en la superficie de la vida social continua, con sus interacciones, transacciones, reciprocidades y costumbres que buscan promover secuencias de conducta regulada y ordenada" (Turner 2020: 129).

37 Esta inclinación por indagar sobre el paradero de seres desaparecidos no aconteció sólo en la ECB. La experiencia parece haber formado parte de una cultura religiosa más extendida y despertada tanto por la coyuntura creada por el terrorismo de estado, como por el conflicto armado con el Reino Unido. Una prueba adicional de ello es el juicio seguido a una mujer en 1986 quien, a través del uso de "medios sobrenaturales", despertaba en quienes la visitaban "esperanzas en torno de la desaparición de sus seres queridos a raíz del conflicto bélico en el sur", ver Bubello (2010: 204).

respetando principios morales y ayudando al prójimo. Por otro lado, los espíritus que se presentan en las otras prácticas están aún en el *Error* y requieren de una comprobación de su propia situación, lo que constituye el objeto primordial de cada una de ellas. Este no es un dato menor dado que en el caso de Marta este aspecto implicaba que, como toda víctima inocente –aquí de un aparato de terror sistemático montado por el estado contra la población– (Vezzetti 2002), ella estaba en la buena senda y había muerto por principios que no debían contradecir demasiado los mandamientos del Bien.

De manera contradictoria, la práctica de familiares y amigos se presentaba como un ritual de aflicción (Turner 1997), dado que en ella es más usual el júbilo por el reencuentro con el ser querido que el dolor por una pérdida socialmente sancionada como irrecuperable –aquí, agravada por la condición de desaparición–. Entonces, si bien este caso podía manifestarse como una excepción a la regla por el dolor que había mostrado Blanca, estos rituales, por lo general, proporcionaban –y aún hoy en día lo hacen– las mediaciones para reunir a vivos y muertos; constituyen la membrana porosa entre mundos polares de existencia, entre lo individual y lo colectivo –en esta ocasión, presentando las articulaciones entre el trauma social y el individual–, entre el ser y otras formas de existencia, en suma, entre ontologías posibles.

La práctica de familiares y amigos exhibía el pasaje ritual del sujeto liminal, en este caso Marta, de la situación de desaparición a la de muerte. De este modo, los espacios rituales podían ser escenarios de tramitación –*i.e.*, racionalización– de acontecimientos socialmente traumáticos. En ellos, el terror del estado podía alcanzar, si bien nunca justificación, una explicación y definición de sus actos de intimidación. Así, a su acción capilar sobre el tejido social fomentando miedo y autoritarismo (O'Donnell 1984), los espíritus opusieron la razón. El estado mostraba en estas instancias rituales, y en la misma incorporación del espíritu de Marta, su cara más tenebrosa. Blanca no sólo por su condición de médium fue canal de comunicación con el *más allá*; también fue canal de comunicación del *más acá*, siendo transmisora de sensibilidades traducidas en sufrimientos y críticas hacia un estado que no reparaba en avasallar a los propios habitantes que tenía por cautivos. En este sentido, puede hablarse de una *internalización* de los pánicos sociales que, persistentes en el imaginario social de la época, referían a la fragilidad ciudadana sobre la propia seguridad civil. Al decir de Michael Lambek,

> los espíritus individuales […] son menos manifestaciones de defensas o motivaciones personales que de vínculos y aspectos relacionales […] hay una compleja dialéctica de externalización e internalización en la cual aspectos negados y desconocidos del self, manifiestos en otros, son apropiados, internalizados y finalmente reclamados. (2002: 207).

Igualmente, el insistente dolor en el pecho expresado por Blanca, producto de las balas de un estado militarizado lanzadas contra sus pobladores, permitía encarnar –y, de alguna forma, imaginar– el sufrimiento de familiares y amigos por alguien que percibían perdida y, muy probablemente, muerta. Lejos de cualquier modalidad de magia (Taussig 1991), el estado ostentaba su más gélida racionalidad en un ensayo de control, disciplina y normalización de sectores que, según advertía, podían presentar núcleos de peligrosidad para su proyecto de nación. Por el contrario, aquellos grupos sociales no reparaban en ensayar estrategias que, fundadas en ciertas ocasiones en lógicas de orden mágico, neutralizaban simbólicamente los mecanismos estatales de ocultamiento de una realidad que ya no era sólo motivo de denuncia por parte de los espíritus. El estado no se presentaba *mágicamente per se*, sino que era escenificado *mágicamente* por los que lo padecían; ello, en un intento de exorcizar los fantasmas de un proceso global de desaparición contrario a todo estado de derecho.

Por otro lado, si bien los mensajes que el espíritu tenía para Blanca y su marido eran siempre íntimos y privados, no perdían un carácter social. Como ella recordaba, en adelante, y luego de esa primera aparición, Marta volvería a presentarse de ahora en más en uniforme militar. La descripción pública de este espíritu con su indumentaria de combate refrescaba en la mente de los presentes una situación social que, por entonces actual y dolorosa, se asociaba con un imaginario de representaciones sobre la juventud, la guerrilla, la muerte y la violencia.[38] Asimismo, las charlas informales podían extender los alcances de aquel mensaje privado a través de redes sociales más extensas conectadas por el rumor. En esta forma, el rostro concreto de ese espíritu desaparecido se oponía al rostro abstracto del estado, así como el de la persona concreta de Blanca se oponía al carácter generalizado de ciertos ámbitos de la sociedad argentina que, también, padecían lo que sucedía con ciudadanos que eran objeto cotidiano del asedio estatal.

Conclusión

A diferencia de muchos estudios sobre posesión, este trabajo se concentró más sobre los espíritus posesores que sobre los posesos. Para ello se reconstruyó y analizó un hecho ritual sobre la base de una narrativa oral. En el intento de analizar las relaciones entre religión y política, focalizamos un ritual particular y, dentro de él, el rol de un género de espíritus que apuntaron a un drama social. Consideramos al ritual, y en especial la posesión, como hito simbólico de representación de lo político. Mostramos así que la religión no fue ajena a la política ni, menos aún, evadió cuestiones candentes para la sociedad. En este

38 Una mirada global sobre la coyuntura histórica que hizo de la extinción del otro una herramienta política por parte de actores estatales y no estatales puede encontrarse en Romero (2007).

sentido, ciertas religiosidades sirvieron como arena de contestación, reflexión e imaginación. Aún en aquellos casos en los que, como la institución espiritista que nos ocupa, se negaran explícitamente a intervenir en ese ámbito o, menos todavía, a emitir proclamas que la ligaran con ella, lo político se tradujo en simbolismos que, bajo gramáticas performativas y rituales específicos, expresaron los intereses por la esfera social y política nacional. En especial, los actores sociales resultaron más susceptibles a los problemas que los afectaron de manera más directa.

La indagación arrojó como resultado el protagonismo del estado y la nación en el proceso ritual de posesión. El primero, al menos para este caso, estuvo lejos de caracterizarse por alguna forma de *magia* romántica de escenificación, tal como fue aseverado para otras situaciones con idénticos rituales –*i.e.*, posesión espiritual–. Más que una cualidad sobrenatural de representación estatal, la posesión expuso la racionalidad autoritaria de un estado represivo. En el período abordado, definido por la irrupción del autoritarismo, algunos de estos rasgos se enfatizaron y deformaron en prejuicio de amplios grupos de la sociedad argentina. Por lo tanto, la única magia presente en relación al estado fue la que exhibieron los sujetos afectados al momento de imaginar y responder –bajo retóricas simbólicas– a las embestidas del primero en su contra. Si bien resultaron evidentes las tensiones entre estos sectores y el estado (Taussig 1997), también es claro que fueron heterogéneas las réplicas frente a la acción de este último.

La posesión ofreció un escenario de teatralización –en el sentido dramático adoptado por Victor Turner (1974)– de aquellas tensiones; hizo visible lo que el estado intentó ocultar. En otras palabras, la nación se manifestó en un espacio marginal que el estado no pudo penetrar; un ámbito donde su panóptico militarizado fue incapaz de supervisar. En todo caso, la nación –y no el estado– se presentó *mágicamente* para mostrar, desde un lugar periférico, las secuelas de un conflicto que la desangró como comunidad moral imaginada. Las presencias, en tanto deícticos etéreos de la muerte, expusieron el devenir político de la nación y la responsabilidad del estado en la tragedia. La inclusión de espíritus vinculados a un problema a todas luces doloroso para la sociedad –como el de la desaparición sistemática de personas y la Guerra de las Malvinas– destacó, al menos, cuatro aspectos relevantes.

Primero, política y religión –para denominaciones católicas y no católicas– generaron arenas de confluencia como de confrontación en relación a los dramas de la nación. En este orden, dicho enfrentamiento adoptó la forma de una conflictividad que resultó –más para unos sectores que para otros– en dolor, pánico moral –por la posibilidad latente de la desaparición propia o ajena–, y drama social (Turner 1974, 1997). Por ello, la posesión brindó una atmósfera simbólica de convergencia entre dramas sociales e individuales para poner en acto los antagonismos de la nación a través de la construcción de presencias numinosas de tinte político. Estas últimas cumplieron una triple función simbólica

de evocación, revelación e interpelación (Ricoeur 1999, 1994). Es decir, evocaron un sujeto histórico social concreto distinto de otros posibles (*i.e.*, los desaparecidos por el terrorismo de estado); revelaron las relaciones de esos sujetos con la nación y el estado; y, por último, interpelaron a los actores por su propio lugar en la sociedad y en el drama nacional.

Segundo, los sujetos sociales son sensibles a problemas contemporáneos que los afectan de forma directa, siendo los eventos colectivos –*e.g.*, rituales– susceptibles de operar como portadores de esas inquietudes. En este campo, la posesión ofreció un idioma cultural (Obeyesekere 1977) que, asociado a ciertas prácticas religiosas, no se limitó meramente a comunicar un estado singular. También, y de manera fundamental, permitió la construcción de presencias que, sin bien en este caso puntual aludían a una individualidad, denunciaban indirectamente las circunstancias de una fracción social mayor que era objeto de una persecución selectiva por el estado. Por esta razón, la posesión es siempre un hecho social. Dicho de otra forma, emoción y performance proveyeron el lenguaje a través del cual se escribieron las líneas que contaron el conflicto de la nación, desnudando en ese relato la responsabilidad del estado.

Tercero, la emotividad, omnipresente en el proceso ritual, resaltó la sensibilidad individual y social frente a una pérdida vital concebida como irreparable según los parámetros aceptados respecto de la muerte. La posesión, como espacio liminal alternativo a esos convencionalismos, se ofreció como ámbito periférico de re-producción de presencias materialmente inaprensibles, pero potencialmente re-creables mediante despliegues performativos ritualizados. La participación de la descripción física, performance que se articuló con la del médium poseso, fue parte integral del juego de re-construcción de un *nuevo-viejo-self*, ahora, de orden numinoso por efecto directo de la muerte. En suma, la posesión permitió hacer de una sociabilidad trascendente una inmanente a través de la construcción de presencias espirituales numinosas, aquí, por medio de cuerpos desaparecidos.

Cuarto, aunque no menos importante, resultó significativo el lugar marginal de la actividad ritual. La posesión debe ser considerada no sólo en el contexto de la cultura religiosa global de la sociedad en la que acontece sino, además, en la del grupo o institución en la que se desarrolla. No es un dato menor el hecho de que sucediera en el marco de una forma de religiosidad que ostentara cierto grado de liminalidad en el campo religioso nacional por diversas razones que, como vimos, se expresaban en un estatus jurídico. Por ejemplo, la débil proximidad e historia con el estado nacional; la cantidad de sus adherentes frente a otras denominaciones más numerosas; su reconocimiento y legitimidad social; los segmentos y grupos sociales –en su mayoría bajos y medios-bajos– que aglutinaba; y la extrañeza que suscitaban sus prácticas en la sociedad, aún enlazadas en el imaginario social a un espiritismo a la vieja usanza.

En suma, la posesión –como construcción de presencias numinosas– es un ritual de "múltiples caras" (Goodman 1996). Para determinar cuál de ellas se muestra en un momento y lugar determinados es necesario incorporar cada una de las variables señaladas en el análisis. En este sentido, si bien podemos compartir las observaciones realizadas acerca de que la experiencia del trance vinculada con la posesión "muy frecuentemente se extiende más allá de los requerimientos de una estructura o función" determinada, y de que "nunca o casi nunca puede ser reducida a alguna meta específica de tipo psicológico, sociológico o político" (Motta 1997: 298), existen innegables relaciones estructurales con el contexto de producción. Por esa razón, consideramos necesario ampliar nuestro conocimiento sobre las relaciones entre estado, sociedad y minorías religiosas, campo que todavía permanece como *terra incognita*, en particular, durante la dictadura militar.

Referencias citadas

Albó, X. 2005. "¡Ofadifá Ofadifá! Un Pentecostés Chiriguano¨. En: B. Guerrero Jiménez (comp.), *De Indio a hermano*. Iquique: Ediciones Campvs.

Beattie, J. 1977. Spirit Mediumship as Theatre. *Royal Anthropological Institute News*. (20): 1-6.

Bianchi, S. 2004. *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.

_____. 1992. "Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia y política". En: *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. pp. 89-128. Buenos Aires: CEAL.

Bird-David, N. 1999. "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*. (40).

Boddy, J. 1994. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*. (23): 407-434.

_____. 1989. *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bubello, J. 2010. *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires: Biblos.

Brown, P. 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, The University of Chicago Press.

Crapanzano V. y V. Garrison, 1977. *Case Studies in Spirit Possession*. Nueva York: Wiley.

Crapanzano, V. 1977. "Introduction". En: V. Crapanzano y V. Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*. Nueva York: Wiley.

Carvalho, J. 2000. The Mysticism of Marginal Spirits. *Série Antropologia*, 276. Brasilia.

Cavarozzi, C. 2002. *Autoritarismo y Democracia 1955-1996*. Buenos Aires: Eudeba.

Cordeu, E. E. Illia y B. Montevechio, 1994. El duelo y el luto. Etnología y psicología de los idearios de la muerte. *Runa* (21).

Di Stefano, R. y L. Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.

Di Risio, M. y A. Irazabal. 2003. "Escuela Científica Basilio". En: F. Forni, F. Mallimaci, y L. Cárdenas (eds.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires, Biblos, , ps. 111-118;

Ferrándiz Martín, F. 2002. Espíritus de la violencia. Los 'malandros' en el culto de María Lionza, IX Congrés d' Antropologia FAAEE. Barcelona.

Firth, R. 1967. Ritual and Drama in Malay Ritual Mediumship. *Comparative Studies in Society and History*. 9 (2): 190-207.

Foucault, M. 2001. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1993. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

_____. 1991. About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*. 21 (2).

Frigerio, A. 1995. Política y drama en el trance de posesión. *Horizontes Antropológicos*. (3): 39-56.

_____. 1989. Levels of Possession Awareness in Afro-Brazilian Religions *AASC Quarterly*. 5 (2-3): 5-11.

Frigerio, A. y H. Wynarczyk. 2004. "Cult Controversies and Government Control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2001". En: J. Richardson (ed.), *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. pp. 107-144. Nueva York: Kluwer Academic- Plenum Publishers.

García, A. 1991. *La Doctrina de la Seguridad Nacional, 1958-1983*. Buenos Aires, CEAL.

Giumbelli, E. 1997. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*. 40 (2): 31-82.

Goode, E. y N. Ben-Yehuda, 1994. Moral Panics: Culture, Politics, and Social Construction. *Annual Review of Sociology*. (20): 149-171.

Goodman, F. 1996. Las múltiples caras de las posesiones. *Alteridades*. 6 (12): 101-116;

Mariño, C. 1963. *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Constancia.

Mignone, E. 1986. *Iglesia y dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

Moreira-Almeida A. *et al*. 2005. History of "Spiritist madness" in Brazil. *History of Psychiatry*. 16 (1): 5-25.

Lambek, M. 2002. Fantasy in Practice. Projection and Introjection, or the Witch and the Spirit-Medium. *Social Analysis*. 46 (3).

_____. 1981. *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, I. 1971. *Ecstatic Religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth: Penguin.

Lida, M. 2005. Iglesia y sociedad porteñas. El proceso de parroquialización de la arquidiócesis de Buenos Aires (1900-1928). *Entrepasados*. 14 (28): 125-141.

Ludueña, G. A. 2018. Persona, Moralidad y Ethos Religioso en el Espiritismo Argentino, En: P. Wright (ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. pp. 27-55. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2010 'Religious others': explorations on diversity and pluralism in early twentieth-century Argentina, "Open Seminars of the Centre of Latin American Studies". Cambridge.

_____. 2011. "Popular epistemologies and 'spiritual science' in early twentieth-century Buenos Aires". En: J. Lewis y O. Hammer (eds.), *Handbook of Religion and the Authority of Science*. pp. 609-631. Leiden: Brill.

_____. 2009. Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino, *Debates do Ner*. (15): 71-103.

_____. 2009. "Misiones benedictinas y sociabilidades católicas durante el cambio de siglo en Victoria, Entre Ríos". En: L. Miranda y D. Mauro (eds.), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. pp. 95-115. Rosario: Prehistoria.

_____. 2007. "Imagen y Reconstrucción de la Identidad Social en el Espiritismo Argentino". En: J. Follmann y J. Lopes (eds.), *Diversidade religiosa, Imagens e Identidades*. pp. 87-112.Porto Alegre: Armazém.

_____. 2001. Cosmología y epistemología espiritualista en la Escuela Científica Basilio. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. (6): 67-77.

_____. 2001. Dos experiencias místicas de lo numinoso. *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*. (6): 87-118.

Malinowski, B. 1916. Baloma. The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. (46): 353-430.

Mallimaci, F. 1996. Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales*. (4): 181-218.

Métraux A. y J. Labadie. 1955. Dramatic Elements in Ritual Possession. *Diogenes*. 3 (18): 18-36.

Obregón, M. 2005. *Entre la Cruz y la Espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Obeyesekere, G. 1977. The idiom of demonic possession. A case study. *Social Science & Medicine*. (4): 97-111.

O'Donnell, G. 1984. "Democracia en la Argentina. Micro y macro". En: O. Oszlak (ed.): *Proceso, crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.

Osiel, M. 2001. Constructing Subversion in Argentina's Dirty War. *Representations*. (75): 119-158.

Otto, R. 1980. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

Ricoeur, P. 1999. *Freud: Una Interpretación de la Cultura*. México: Siglo XXI.
_____. 1994. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Almagesto.
Romero, L. A. 2007. "La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión". En: Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php.
Sluhovsky, M. 2002. "Spirit Possession as Self-Transformative Experience in Late Medieval Catholic Europe". En: D. Shulman y G. Stroumsa (eds.), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*. Oxford, Oxford University Press.
_____. 1996. A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France. *Sixteenth Century Journal*. 27 (4): 1039-1055.
Tadvald, M. 2007. Corpo e possessão na teodicéia racionalista do espiritismo kardecista, "Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião", 9 (Porto Alegre,), ps. 117-139;
Taussig, M. 1997. *The Magic of the State*. Nueva York: Routledge.
_____. 1991. "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela Contemporánea". En: M. Gutiérrez Estévez *et al.*, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos*. pp. 489-518. México, Siglo XXI.
Turner, V. 2002. "La antropología del performance". En: I. Geist (comp.), *Antropología del Ritual*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
_____. 1997. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
_____. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
_____. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
Vezzetti, H. 2002. *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
Von Wangenheim, H. 2009. El discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas. *Revista Colombiana de Antropología*. 45 (1): 169-203.

“Lo que merece ser recordado…” Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria[1]

Ludmila Catela da Silva[2]

1 Publicación original: Catela da Silva, Ludmila. 2014. “Lo que merece ser recordado…” Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria. *Clepsidra* (2): 28-47. Agradecemos a revista *Clepsidra* su autorización para republicar este artículo.
Este texto fue escrito originalmente en 2013 para el encuentro “Architectures of affect: place, politics and cultures of mourning in Latin America” organizado por la Universidad de Zurich, y fue presentado para su republicación en 2014 por la Revista *Clepsidra* (IDES). Cuando escribió este artículo, la autora era todavía directora del Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba. Su mirada etnográfica aparece interpelando su propia actividad en la gestión pública, pero también emprende un análisis sobre los límites políticos de los sitios de memoria. Expresa aquí la potencia analítica de quien transitaba las disputas desde “adentro”, pero con un interés etnográfico por la comprensión y la necesidad de etnografiar dichas disputas sin perder el sentido crítico. Para ello, la autora mostró la génesis de un campo de discusión entre los actores que participaban de los organismos de derechos humanos y el Estado, en relación a la imposición de la noción de “memoria” focalizada en los denominados sitios de memoria (ex centros clandestinos de detención, archivos, centros culturales). Este artículo analiza los momentos que llevaron a construir la idea de que los ex centros clandestinos de detención debían ser el núcleo de la institucionalización de las memorias. Para esto, la autora recorre brevemente la historia de las políticas públicas a partir de la llegada del presidente Néstor Kirchner en 2003, para luego focalizar la descripción etnográfica en un sitio de memoria concreto, el Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba, ubicado en la capital de la provincia homónima. La antropología le permitió observar, de manera general, estos cambios y cristalizaciones para poder enfocar la comprensión a partir de la generación de políticas que gravitan en torno al dilema de los conflictos de memoria. El libro de Da Silva Catela procedente de su tesis doctoral en Río de Janeiro No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de desaparecidos (2001) fue premiado como mejor tesis de ciencias sociales por la prestigiosa ANPOCS-CNPq del Brasil, (2000). Complementar con los artículos de esta sección y por las secciones 3 (L. Bartolomé) y 10 (S. Calandrón).

2 Instituto de Antropología de Córdoba/Universidad Nacional de Córdoba/CONICET

Territorios de memoria

Un monumento a la pacificación nacional. Un espacio verde. Un lugar de reconciliación. Estas ideas y palabras, se anudaban en el decreto presidencial 8/98 del 6 de enero, firmado por el entonces presidente de la nación Carlos Menem. Allí donde había funcionado el mayor centro clandestino de detención (CCD) del país, la ESMA, se construiría "un monumento como símbolo de la convivencia democrática y la voluntad de la conciliación de los Argentinos".[3] Con este decreto comenzó una batalla por la memoria e inauguró un momento bisagra en relación a la necesidad de preservar los lugares que habían sido centros clandestinos de detención, como sitios de memoria. Rápidamente los familiares de desaparecidos presentaron un recurso de amparo y en diciembre del año 1998, la II Cámara de Apelaciones en lo Contencioso Administrativo Federal afirmó que la intencionalidad de demoler la ESMA se contraponía "al interés de toda una sociedad" y su demolición "impediría conocer el destino de los desaparecidos y en caso de haber fallecido, las circunstancias que determinaron el hecho, así como el lugar donde se encuentran sus restos. [...] Y de la comunidad toda a conocer la verdad histórica, que la destrucción del edificio podría afectar".[4]

En ese momento llamé a estas disputas "territorios de memorias" (da Silva Catela 2001: cap 5). Esta noción abría los sentidos y las clasificaciones sobre el pasado en clave de conflicto.[5] Enfatizaba la conquista, el litigio, la extensión de las fronteras y sobre todo la disputa. Allí donde el Estado había impuesto con decretos y leyes el perdón y el olvido, diversos grupos e instituciones respondían con una batalla por la memoria y la verdad. Esta batalla estaba centrada en diversos pilares, entre otros: la demanda constante de justicia, la "recuperación" de los ex CCD y la apertura de los archivos de la represión. Se demandaba una política pública de memoria que respondiera a estas luchas históricas. En este texto me interesa mostrar la génesis de un campo de discusión entre los actores que participan de los organismos de derechos humanos y el Estado en relación a la imposición de la noción de memoria focalizada en los sitios de memoria (ex centros clandestinos de detención, archivos, centros culturales). Analizar los momentos que llevaron a construir la idea de que los ex centros clandestinos de detención debían ser el núcleo de la *institucionalización de las memorias*. Para esto, primero recorreré brevemente la generación de las políticas públicas a partir de la llegada de un

3 Citado en www.pagina12.com.ar/1998/98-12/98-12-24/pag09.htm

4 Citado en www.pagina12.com.ar/1998/98-12/98-12-24/pag09.htm

5 Me refiero aquí a la noción clásica de Durkheim sobre las clasificaciones en tanto formas de dividir y ordenar el mundo, aceptando que toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra consciencia nos ofrecen modelo alguno, ya que nos encontramos muy lejos de poder clasificar espontáneamente o naturalmente. Dicho en otras palabras, las maneras de observar y analizar el pasado en tanto construcción social poblado de representaciones colectivas.

nuevo presidente al poder en el año 2003, para luego focalizar el análisis en un sitio de memoria concreto, el *Archivo Provincial de la Memoria* de Córdoba. Interesa observar de manera general estos cambios y cristalizaciones para poder enfocar la comprensión a partir de la generación de políticas que gravitan en torno a los sitios de memoria.

Estatizar la memoria

El cambio de siglo se caracterizó en Argentina por años de crisis política y económica. Las fechas del 19 y 20 de diciembre de 2001 generaron un quiebre en la historia del país. En relación con el tema de la construcción de las memorias de la represión, el año 2001 funcionó como una bisagra. Los nuevos grupos afectados por la represión en plena democracia –recordemos que 39 jóvenes fueron asesinados durante las manifestaciones públicas en todo el país[6]– se apropiaron de los símbolos y estrategias creados durante los años setenta, estableciendo lazos y continuidades con la represión del pasado y con las organizaciones de derechos humanos. Así, otras madres usaron pañuelos, otros grupos convocaron a las Madres para defenderse, nuevas marcas que señalaban muertes de jóvenes manifestantes se sumaron a los pañuelos estampados en el piso de la Plaza de Mayo.

En relación con el gobierno nacional y los provinciales, durante estos años comenzaron a nacer diálogos y propuestas conjuntas entre los estamentos del Estado y los organismos de derechos humanos para crear instituciones de memoria y monumentos públicos que recordasen a los desaparecidos. Si durante los años noventa el discurso dominante desde el Estado fue el de la reconciliación, a partir del cambio de siglos comenzaron a abrirse brechas en un contexto todavía adverso. En el año dos mil fue creada en La Plata la *Comisión Provincial por la Memoria,* instituida por ley,[7] que sirvió en adelante como un modelo a seguir

---

6 Durante las manifestaciones del 19 y 20 de diciembre de 2001, sólo en la zona céntrica de la ciudad de Buenos Aires, murieron cinco personas, 227 resultaron heridas de distinta gravedad y cerca de 300 fueron detenidas a raíz del estado de sitio que declaró De la Rúa. A partir de ahí se iniciaron múltiples procesos judiciales para investigar los crímenes. Las víctimas en todo el país fueron 38. http://www.infojusnoticias.gov.ar/nacionales/represion-del-19-y-20-el-cels-y-los-familiares-piden-que-se-haga-el-juicio-1921.html. Pueden consultarse los datos y breves biografías sobre los asesinados el 19 y 20 de diciembre de 2001 en http://19y20.wordpress.com/asesinados/

7 En la ciudad de La Plata, la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires creó por medio de la Ley 12.483, del año 2000, la Comisión Provincial de la Memoria, un organismo público con funcionamiento autónomo y autárquico. La CPM está integrada por representantes de los organismos de Derechos Humanos, el sindicalismo, la justicia, la legislatura, la universidad y diferentes religiones. Entre sus múltiples actividades desarrolla investigación y difusión a partir de áreas: Publicaciones, Archivo de la D.I.P.B.A, el proyecto Memorias en las Escuelas o Jóvenes y Memorias, el Museo de Arte y Memoria

que se replicó en instancias provinciales y municipales de todo el país.[8] Poco a poco las *memorias subterráneas*[9] fueron accediendo a espacios de poder para comenzar un singular proceso de transformación que llevó a posicionarlas como memorias dominantes.

Esto se reforzó y visibilizó de manera contundente en el año 2003, con la llegada de un nuevo presidente al gobierno nacional. Uno de los elementos más significativos de este período es la propia figura del presidente Néstor Kirchner. Kirchner, cuando hablaba de la dictadura, se posicionaba como un agente comprometido con ese pasado. Usaba la noción de *generación* como un lugar de memoria (Nora 2009), al focalizar su experiencia y pertenencia identitaria a grupos políticos peronistas como elemento de solidaridad, comprensión y compromiso con el pasado.[10]

A partir del inicio de este siglo, comenzó a gestarse una política estatal de la memoria que representaba principalmente a las víctimas del Terrorismo de Estado. Emanada del Estado nacional y los gobiernos provinciales, acompañada por el movimiento de derechos humanos, pusieron el sello y pasaron a "institucionalizar la memoria". Si el retorno de la democracia se caracterizó por la búsqueda de los rastros del horror; de los cuerpos de los desaparecidos en las fosas comunes y por la demanda de juicio y castigo; las conmemoraciones por los 20 años del golpe se inauguraron con la producción de las "pequeñas memorias y sus marcas locales" (da Silva Catela 2006) enfrentadas a diversas políticas estatales de clara intencionalidad de borradura y olvido. Se puede decir que, a los 30 años del golpe en el año 2006, se celebró un momento de "memorias monumentales" (da Silva Catela 2011) con la creación de instituciones como archivos, centros culturales, memoriales, sitios cuya característica general es que centran sus relatos sobre el

y la Maestría en Historia y Memoria. Puede consultarse la Ley de creación en www.comisionporlamemoia.org

8 Las políticas municipales y provinciales que replicaron el modelo de comisiones de memorias no se realizaron de manera idéntica en cada lugar, pero en general aunque dependan del Poder Ejecutivo, la idea de conformación de una Comisión, con múltiples representantes, garantiza la autonomía funcional. Por ejemplo, en Córdoba (Ley 9286), Chaco (Ley 5582), Mendoza (Ley 8003) prevén algún grado de autonomía y/o autarquía como una de las condiciones de las políticas de estas Comisiones. Sin embargo, los Archivos provinciales de la memoria como en el caso de Santa Fé, Chubut, La Pampa, La Rioja, entre otros, o el Museo de la Memoria de Rosario, dependen, funcionalmente y políticamente, directamente del poder Ejecutivo, más específicamente de las Secretarias de Derechos Humanos locales.

9 Utilizo la noción de memorias subterráneas de Michel Pollak (2006).

10 Durante su gestión, el 14 de junio del 2005, la Suprema Corte de Justicia de la Nación declaró la invalidez y la inconstitucionalidad de las leyes de punto final, obediencia debida y leyes de indultos. Esto significó que todos aquellos agentes del Estado implicados con la represión, asesinato, tortura y desaparición podían ser juzgados y encarcelados por crímenes de lesa humanidad.

terrorismo de Estado, tomando como eje temporal la periodización consagrada 1976-1983. Así, las memorias que durante mucho tiempo fueron subterráneas pasaron a ser "oficiales", reconocidas y tomadas como ejes de políticas públicas.

Se pueden distinguir por lo menos cinco acciones que caracterizan estas políticas de la memoria:

1. La creación de un nuevo feriado nacional. El 24 de marzo es declarado como día de la "la Memoria, la Verdad, y la Justicia".

2. Junto con la creación de este feriado, la fecha pasa a formar parte del calendario escolar, lo que obliga a que las escuelas primarias y secundarias organicen actos conmemorativos. Para esto se aportan desde el gobierno nacional, diversos materiales pedagógicos: publicaciones, manuales, videos, desarrollados desde el programa Educación y Memoria del Ministerio de Educación de la Nación.

3. La inauguración de manera oficial de la reconversión de ex CCD en sitios de memoria. Iniciando esta política pública con la creación del *Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos ex ESMA*. Seguido de la creación de una Red Federal de Sitios de Memoria bajo la órbita del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y protegidos por la Ley 26.691 que declara sitios de memoria a todos los ex CCD del país.

4. La creación del Archivo Nacional de la Memoria. Institución que posteriormente se replicó como modelo, en archivos provinciales de la memoria y secretarias de derechos humanos donde no existían

5. La reescritura de un nuevo prólogo para el libro Nunca Más.

Esta política de *estatización de la memoria*, tiene una clara ambición *fundacional*, al mejor estilo de invención de una nueva tradición, donde el Estado asume que las políticas de memorias no colocan en foco las políticas de reconciliación. Así la memoria de los familiares, compañeros de desaparecidos y todos aquellos que compartían una memoria colectiva, pasaron, por primera vez, a disputar junto con el Estado una *memoria dominante*. Sin embargo, debe decirse que en esta última etapa, esta memoria convive con memorias subterráneas (especialmente las locales y con menos poder para imponerse en el espacio público, como son las de campesinos y obreros) y con memorias de-negadas (aquellas portadas públicamente por las denominadas "víctimas de la guerrilla").[11]

11 En relación a las memorias militares y de sus familiares, puede verse el trabajo de Valenttina Salvi (2013). En relación a las diferencias entre memorias dominantes, subterráneas y denegadas puede consultarse da Silva Catela (2011).

La memoria institucionalizada: sitios, archivos, centros culturales

La creación de museos, archivos, centros culturales y sitios de memorias en el inicio de este siglo en Argentina ha generado un sinfín de discusiones y debates en torno a cómo deben ser estos espacios, en manos de quiénes deben estar, cómo deben ser sus relatos y fundamentalmente quiénes deben llevar adelante tales proyectos. Sin embargo, hasta el presente hay menos discusiones en torno a lo que implica el momento posterior: aquel donde una vez puestas en movimiento las memorias son lanzadas al espacio público.

Las preguntas que surgen son, ¿qué papel ocupan los sitios de memoria en tanto productores de sentido, símbolos y significados políticos en el espacio público? ¿Cuáles son los conflictos y las batallas de memoria?

A partir de la experiencia de trabajo en una institución como el Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba (APM) pretendo analizar algunos momentos de conflictos (acciones con las imágenes de los desaparecidos, exposiciones con documentos sensibles, incorporación a los archivos de memorias no dominantes, etc.) y debates generados en torno a sus usos, enfocando en las situaciones de crisis que permiten visibilizar las formas de legitimación para imponer puntos de vista y mecanismos de cristalización de sentidos para controlar qué se debe decir, quiénes pueden hacerlo, cómo, para qué y para quiénes.[12]

Antes de iniciar el análisis de las escenas, daré cuenta brevemente de la génesis de la conformación del APM. El Archivo y la Comisión Provincial de la Memoria de la Provincia de Córdoba[13] fueron creados –con autonomía y autarquía funcional– por la Ley Provincial/9286, en el contexto de las conmemoraciones por los 30 años del golpe militar. Para su funcionamiento fueron destinadas tres antiguas casonas localizadas en pleno centro de la ciudad de Córdoba, entre el Cabildo histórico y la Catedral de la ciudad. En estas casonas había funcionado el Departamento de Informaciones de la Policía de la Provincia de Córdoba (D2) como centro clandestino de detención desde 1974 hasta 1980. La Ley 9286 creó un archivo sin documentos y un sitio de memoria sin contenido museográfico. Uno de los mayores desafíos fue trabajar esta doble significación Archivo/Sitio de Memoria.

---

12 Es necesario aclarar que el Archivo Provincial de la Memoria (APM) es a la vez un archivo y un sitio de memoria. A lo largo del texto utilizo ambas nociones indistintamente. Sin embargo para aquellos que lo visitan y para los propios trabajadores la noción dominante para referirse a esta institución es: "el archivo".

13 La Comisión Provincial de la Memoria de Córdoba, órgano político que regula las políticas de memorias de los sitios de la provincia, está conformada por 5 integrantes de los organismos de derechos humanos (Familiares, HIJOS, Abuelas, Asociación de ex Presos Políticos y el SERPAJ) y un representante del Poder Judicial, uno del Poder Ejecutivo y uno del Poder Legislativo.

Por un lado, es un espacio de memoria, un lugar donde sucedieron hechos de violencia, tortura, humillaciones y maltrato de todo tipo a militantes políticos, religiosos, sindicales, hombres y mujeres de la cultura, la educación y de manera simultánea a detenidos comunes, a prostitutas, a homosexuales, a gitanos y testigos de Jehová.

Como Archivo cuenta en la actualidad con un gran acervo documental ligado a la represión policial y militar durante los años sesenta y setenta. El mismo ha sido recuperado, a partir del relevamiento de todas las comisarias de la provincia de Córdoba. Por medio de actas de guarda de documentos, los mismos han sido trasladados a la sede del APM, donde luego de un proceso de conservación y catalogación se los ha puesto a la consulta pública. También alberga acervos de la Universidad Nacional de Córdoba, Servicio Penitenciario, Arzobispado de Córdoba, Colegio Carbó, hospitales, entre otros. El acervo documental también cuenta con donaciones privadas (cartas, diarios íntimos, cuadernos de la cárcel) y otros tipos de documentos como revistas, panfletos, etc. Asimismo, a través de la creación de un área de historia oral, se constituyó un archivo que alberga más de un centenar de entrevistas donde se plasma el otro lado de la represión: las luchas populares, políticas, culturales, religiosas que se sostuvieron antes, durante y después del terrorismo de Estado.

Para poder dar cuenta de las políticas y objetivos del sitio de memoria y del archivo, una gran variedad de profesionales encaran el trabajo diario: arquitectos, antropólogos, abogados, historiadores, comunicadores, archiveros, cineastas, informáticos, psicólogos, pedagogos, etc. En esta composición hay quienes vienen del mundo de la militancia en derechos humanos y quienes forjaron su compromiso con el tema desde el mundo académico. Este equipo multidisciplinar junto a una dinámica de trabajo horizontal, con reuniones semanales donde se discute la agenda de actividades, hace que las discusiones sobre la administración y puesta en escena del pasado transcurran entre problematizaciones y momentos de reflexión sobre el lugar que un trabajador ocupa en la definición de los relatos del sitio de memoria. A diferencia de otros lugares y museos, donde muchas veces las decisiones las toman los técnicos sobre las exposiciones y los contenidos del museo, una comisión de notables o una mesa de trabajo, en esta institución se toman colectivamente.

Algunas de las cuestiones que serán desarrolladas en este texto, están atadas a la posibilidad de comprensión de la tensa definición por las clasificaciones de lo "necesario", lo "legítimo" y lo "representable" entre los propios trabajadores del sitio. Dicho en otras palabras, me interesa remarcar las dimensiones políticas que subyacen en las interpretaciones y evaluaciones previas o posteriores a un conflicto, a las que son sometidas las acciones públicas en un sitio de memoria en relación a lo que "merece ser recordado". Por otro, remarcaré la noción de administración

del pasado, retomando aquí lo que tan bien ha señalado Mario Rufer (2010), que entiende este concepto como un proceso inestable, heterogéneo pero sobre todo desigual en la lucha por la fijación y regulación del pasado. Si bien administrar significa gestionar, se incorpora también la idea de "una apropiación social de las formas de ordenar, manipular y tratar de fijar, mediante recursos diferenciados, el acceso y la significación de las narraciones sobre el pasado" (Rufer 2010: 35).[14] Para poder comprender estos procesos de gestión del pasado, el análisis incluirá en su mirada las representaciones, creencias y pre-nociones sobre los cuales se sustentan las propuestas generadas al interior del sitio de memoria y que logran sostenerse en el tiempo.

¿De quién son esas fotos?

Todos los días jueves el Pasaje Santa Catalina se puebla de 700 fotografías de desaparecidos y asesinados de la provincia de Córdoba, que son colgadas entre las paredes de la Catedral y el Cabildo histórico. Esos mismos días el sitio recibe visitas de escuelas. La estrategia central de la pedagogía de la memoria del APM es que las visitas comiencen sobre el Pasaje, frente al memorial a los desaparecidos y asesinados, para dar cuenta, entre otras cosas, de lo visible y urbano que era el espacio donde funcionó el CCD. Esta estrategia de usar el espacio público que rodea al APM se cruza con los riesgos de enfrentar *in situ* conflictos de memorias en relación a las expresiones de oposición a los sentidos que este espacio impone en la esfera de lo público, en la voz de hombres y mujeres que transitan la ciudad. En una oportunidad una mujer interpeló a los gritos a todos los que participaban de la actividad callejera denominada "Ronda de la Memoria" afirmando: "los asesinados por la subversión no tienen derechos humanos". Quienes se encargan de llevar adelante las políticas pedagógicas del sitio han transitado estas agresiones de diferentes maneras, inicialmente discutiendo a viva voz. Con el paso del tiempo y con una reflexión productiva sobre estos eventos, han transformado estas interpelaciones en una política de acción pedagógica, usando estas frases y palabras para provocar en los estudiantes preguntas sobre sus propias posturas, identidades y memorias en relación al terrorismo de Estado.

14 El debate sobre la gestión/administración del pasado ha generado diversas reflexiones y ha sido abordado desde muchos puntos de vista, sobre todo en el campo de estudios francés. Sin embargo, para el contexto argentino las publicaciones que reflexionen sobre las tensiones políticas en el día a día de los sitios de memoria es aún escasa. En este texto no me interesa hacer un balance o estado de la cuestión teórica sobre la gestión del pasado, sino de manera contraria parto de un caso específico que permitirá, a futuro, generar otras preguntas en términos comparativos. Señalaré aquí los trabajos de Feld (2014) en torno al uso de las imágenes y los testimonios para el caso ESMA; los trabajos de Guglielmucci (2013) sobre las tensiones en la institucionalización de los espacios de memoria en Buenos Aires y Uruguay y los intercambios de ideas que generó el Foro: ¿Qué es legitimo hacer en los Sitios de Memoria?: http://memoria.ides.org.ar/archivos/2344.

Luego, estas acciones episódicas intentan traducirse en los materiales y las producciones escritas y visuales que se realizan para el uso público.[15]

Los cuestionamientos sobre las fotografías de los desaparecidos en el Pasaje Santa Catalina no sólo son producidos por quienes intentan empujar otras significaciones, demandando la incorporación de otras memorias que ellos consideran denegadas, como las de las víctimas de las acciones subversivas. También hubo, y hay, discusiones al interior del APM en relación a quién se incluye o no en estas "tiras del recuerdo". ¿Hay lugar allí para los asesinados? ¿Los ajusticiados dentro de las filas guerrilleras también pueden tener su espacio? Las disputas pueden darse en torno a la legitimidad o autoridad para usar la imagen del desaparecido, pueden ser planteadas a partir de cuestionamientos puntuales en relación al origen de esa fotografía privada que devino pública. La hija de un desaparecido interpeló a la institución indagando: "¿quién les dio permiso para colgar esa foto de mi padre desaparecido que está junto a mi mamá que está viva?". Los debates más intensos se dan con las categorías de personas muertas que no están definidas claramente, o sobre las que pesan diversas interpretaciones familiares en torno a cómo y dónde deben ser recordadas en relación al origen de su muerte. Dos ejemplos sirven a modo de expresar la variedad de situaciones a las que una institución se enfrenta cuando hace uso colectivo de las memorias individuales. Entre las fotos que se cuelgan los jueves, está la de un joven militante del ERP. Para el APM esta persona fue desaparecida, según consta en las denuncias de la CONADEP. Para una prima del joven, fue ajusticiado por sus propios compañeros del ERP. De esta manera, su imagen no debería estar colgada junto a los desaparecidos, ya que fue ajusticiado. El segundo episodio que reveló las tensiones a la que se ven expuestas las representaciones públicas de la memoria está relacionado con la muerte de un niño de 6 años. El niño fue asesinado en un enfrentamiento en la calle entre la policía y militantes políticos. El padre de este niño pidió al APM que retire la foto y el nombre de su hijo ya que afectaba y entristecía a toda su familia. Luego de diversos encuentros con el padre, finalmente accedió a mantener el recuerdo de su hijo. Sin embargo, esta situación generó una serie de preguntas en relación a qué hacer frente a estas demandas, si priorizar la idea del recuerdo como política institucional o respetar la voluntad individual o familiar.

Si los conflictos sobre el pasado se actualizan una y otra vez, el presente es un lugar inestable. En los usos retóricos de los objetivos y misiones de los sitios, archivos y centros culturales de la memoria la consigna de tejer puentes entre el pasado y el presente es casi de sentido común. Ahora bien, ¿cómo estos lazos son tejidos y puestos en acción en una institución pública de estas características?

15 Pueden consultarse los materiales producidos por el área de educación del APM en www.apm.gov.ar

El 19 de febrero de 2012, a la salida del Baile de Cuarteto, Facundo Rivera Alegre desapareció en la ciudad de Córdoba. Nada se sabe sobre Facundo desde ese día. Muchas son las acusaciones, pero todas dirigidas a la policía. Facundo era un pibe de barrio. Era "sobrino de desaparecidos", identidad que nunca usó o por lo menos nunca la utilizó como carta de presentación. Facundo desapareció a la salida de un baile de cuarteto. No importan las causas de su desaparición, sino el silencio del Estado. Viviana Alegre, su madre, como las Madres hace más de treinta años atrás, recurrió los organismos de derechos humanos en búsqueda de apoyo y validó su demanda en su condición de familiar de desaparecido, ya que su hermano fue secuestrado en 1976. Apeló a los lazos de sangre para ser escuchada e incluida en una lucha sin rupturas con el pasado.

Dentro del APM se debatió cuál sería el rol institucional frente a esta desaparición. En la reunión de los lunes, surgieron diversas ideas, hacer un sticker para poner en los colectivos, un video, una mesa redonda. Se planteó también sumar a las fotos de los jueves, la foto de Facundo, diferenciándola por el uso del color frente a las otras que son en blanco y negro. Frente a esto se generó una breve discusión pero eficaz para pensar la difícil relación entre el pasado y el presente, lo sagrado y lo profano. Entre los que se opusieron a esta idea, los argumentos variaron entre: "no es lo mismo, no podemos mezclar las fotos de los jueves con la de Facundo", "Los desaparecidos son una cosa y Facundo otra". La discusión llegó a su fin cuando el argumento esgrimido fue que el memorial de las fotos no nos pertenencia: "cuando tornamos públicas las fotos en el Pasaje Santa Catalina, dejaron de ser nuestras y debemos pensar qué es lo puede producir en los familiares de los desaparecidos. Ese memorial es de ellos. Esas memorias no nos pertenecen".[16]

Los debates en torno al uso público de las fotos de desaparecidos y asesinados en el Pasaje Santa Catalina revelan que las demandas que se construyen en función de la definición sobre lo qué se incluye y lo qué se excluye, giran en relación de una noción central y general que es la de "víctimas". Tanto quienes lo hacen desde "el otro lado", argumentando que sus memorias denegadas también deben ser incluidas, como quienes apelando a los lazos de sangre o de militancia disputan con la institución archivo los sentidos que se quieren imprimir públicamente esbozando que "deberían ser consultados", ponen en evidencia que no son las fotos en sí mismas sino la disputa por controlar ese lugar de memoria que es cada una de esas imágenes en el espacio público. Pienso acá en el sentido dado por Pierre Nora a la noción de lugar de memoria y cómo cada tira de fotos se transformó en "un lugar de memoria" que encierra "un máximo de sentidos en el mínimo de signos", ya que como espacios de disputa, "no viven sino por su aptitud para la metamorfosis, en el incesante resurgimiento de sus significaciones

16 La propuesta de colgar su foto fue así dejada de lado y se suplantó por un video que se difundió por Canal 10, de la Universidad Nacional de Córdoba y un sticker para repartir en los medios de transporte de la ciudad.

y la arborescencia imprevisible de sus ramificaciones" (Nora 2009: 33). Cada uno de estos episodios revela diversos niveles de interpelación al sitio de memoria y a sus trabajadores en relación a los siempre arbitrarios recortes y selecciones de los procesos de memoria. Una posibilidad sería no responder a estas cuestiones, no tornarlas buenas para pensar, no incluirlas en la difícil tarea de la administración del pasado. La otra posibilidad es asumir que menos que afirmar "la memoria", el desafió es asumir la confrontación constante con el pasado y las memorias que surgen de su interpretación. El caso de Facundo, demuestra las sutilezas de la desigual jerarquía que pesa sobre las víctimas, muchas veces reproducida por las instituciones como denegación, sin notarlo o reconocerlo. En el extremo, demuestran los mecanismos de invisibilización en el espacio de las conmemoraciones, que al final de cuentas son las que regulan lo que se debe recordar y lo que se debe olvidar o silenciar.[17]

¿Se puede homenajear a un traidor? Formas de clasificación y lugares sagrados

Una de las celdas de lo que fue el CCD donde hoy funciona el Sitio de Memoria representa, por medio de una máquina de escribir y un breve testimonio, parte de la vida de un secuestrado acusado de "quebrado", "colaborador" y "traidor". Charlie Moore es una figura "incómoda" en la memoria sobre la represión policial en Córdoba. Militante del ERP, su figura detona los análisis simplistas sobre el pasado reciente. Muchos de los que estuvieron secuestrados en el CCD contemporáneamente con Moore, cuestionan y rechazan la presencia de esta memoria en el museo de sitio. Sin embargo, la historia del Departamento de Informaciones de la Policía de Córdoba-D2 durante los años 1974-1978 sería difícil de contar si no se incluye al "personaje" controvertido y ambiguo llamado Charlie Moore.

> Carlos Raimundo Moore, alias Charlie Moore, había sido integrante del ERP, por lo menos hasta medidos de 1974. Todo indicaba que como miembro del ERP había participado del copamiento de la Fábrica Militar de Pólvora y Explosivos de la Ciudad de Villa María en agosto de 1974 [...] a los pocos meses de esa acción, el día 13 de noviembre de 1974, Moore fue

17 En la fachada del APM, una foto de Facundo Rivera Alegre fue colocada como homenaje por la acción de jóvenes artistas. El 23 de mayo de 2014 fue removida por el equipo de limpieza de la Municipalidad de Córdoba. Ante los reclamos formales e institucionales del APM la respuesta recibida fue la siguiente: "El intendente de Córdoba mandó a dejar limpio, limpito, todo el Pasaje Santa Catalina, para el 25 de mayo. Este cartel ensuciaba las paredes". El área de educación del APM resolvió colocar el siguiente cartel: "En este lugar estaba la foto de Facundo Rivera Alegre. La municipalidad mandó arrancarlo para que el Pasaje esté "limpio" en el Día de la Patria. Sin Facundo no hay Nunca Más". Https://twitter.com/alegre_vi . Los artistas, que originalmente decidieron pegar esa imagen de Facundo, volverán a reponerla sobre las paredes del APM.

> detenido en un allanamiento ilegalmente realizado por el personal de la División de Informaciones (D2) de la Policía de la Provincia de Córdoba, junto a su esposa Mónica Cáceres. Unos meses después fue condenado a muerte por el ERP acusado de haber delatado a sus compañeros y de encontrarse colaborando con los integrantes del D2. Permaneció un total de seis años prisionero en el D2. Finalmente el 13 de noviembre de 1980 se fugó. Cruzó la frontera del país y solicitó protección diplomática en Brasil. Al llegar al Brasil, el 15 de noviembre realizó una extensa declaración en la que denunció una cantidad impresionante de delitos que se cometieron dentro del D2. Finalmente y luego de esta declaración fue asilado junto a Mónica Cáceres en Inglaterra. (Robles 2010: 33-34).

Cuando se pensó en el guión del sitio de memoria D2, la figura de Moore aparecía una y otra vez, en los testimonios de quienes lo acusaban de haber sido él mismo quien los había torturado o de aquellos que aseguraban haber escuchado su voz o simplemente de quienes, antes compañeros de militancia, se lo encontraron en el D2 en calidad de secuestrados. Era como una memoria fantasmagórica. Mucha de la información con la que se contaba para conocer lo que había sido el D2 provenía de su declaración ante la ACNUR en San Pablo en 1980. La celda en la que Moore vivió junto a su pareja Mónica Cáceres, donde fue concebida y posteriormente bautizada su hija Natalia Moore, estuvo "vacía de contenido" hasta la aparición del libro de Miguel Robles.

Luego de haber publicado el libro con un sello editorial del APM y de haber leído hasta los más mínimos detalles relatados por Moore sobre el D2, se tomó la decisión de intervenir la celda donde vivió Moore durante cuatro años, para relatar el "caso Moore". Por medio de un dispositivo muy simple, una máquina de escribir como la que él usaba en el CCD para desarrollar las tareas que le pedía el personal policial, y una proyección con parte de su declaración ante la ACNUR. Esta intervención llevó mucho tiempo de discusión, conflictos y reflexiones en relación a las nociones con las cuales, quienes debatíamos, habíamos conocido inicialmente a Moore: traidor, quebrado, torturador.[18] Por otro lado, también sabíamos que era imposible comprender el D2 como centro clandestino de detención, sin incluir esta figura ambigua y gris, producto de la experiencia concentracionaria. Tanto la publicación del libro como la intervención en la celda no fueron fáciles y se dieron en función de un eje central de discusión: la necesidad de comprender a las víctimas en el campo, sin que eso signifique justificar sus acciones. Sin embargo, algo precedía a esta reflexión y era una noción compartida por la mayoría de quienes trabajamos sobre el relato del

18 Durante el 2010 un depósito del APM fue incendiado intencionalmente. En dicho depósito estaban almacenados las cajas con el libro de Moore. Si bien no tenemos una hipótesis certera sobre quiénes ocasionaron el incendio, no es casual que lo único que se haya quemado fueran esos libros.

sitio: todo hombre y mujer secuestrados ilegalmente y torturados en un CCD era una víctima. Fue este el piso del cual partimos.

Descubrir una intervención efímera en el sitio de memoria en torno a la celda de Moore concentró varios de los debates en relación a las representaciones dentro de un museo de sitio y sus riesgos. Un día, dos ex militantes del ERP ingresaron al sitio de memoria a interpelarnos por Moore. ¿Cómo era posible que un lugar destinado a homenajear a las víctimas termine homenajeando a un traidor? No siempre buscan explicaciones quienes interpelan. Este era el caso. Luego de una larga charla con el equipo de investigación estas personas decidieron intervenir a su modo y dejar sentado su descontento. Dieron vuelta la placa que señalizaba la celda y escribieron lo siguiente en un libro destinado a contar experiencias sobre el exilio:

> Charlie Moore fue personalmente a secuestrarme y me golpeo en este mismo lugar [el álbum se encuentra en lo que era la cocina del ex CCD]. Charlie fue más que un traidor al PRT: fue un "servicio" infiltrado desde el principio, él y su mujer. Y tuvo la suerte de escapar ileso a dos ajusticiamientos. VERDAD Y JUSTICIA! Gracias a Charlie pase 10 años exilado.[19]

Esto motivó una serie de charlas internas y la decisión del equipo que trabaja en el proyecto "Los tiempos del exilio" de arrancar la hoja del álbum, no por el contenido del mensaje, sino porque la escritura del mismo no respetaba la propuesta del álbum colectivo sobre el exilio.[20]

Dar vuelta el cartel, intentar borrar la presencia de Moore en el campo, o arrojarlo a la categoría de "servicio", puede parecer un acto de resistencia "inocente". Sin embargo, me atrevo a arriesgar que estas acciones parecen querer mantener una idea de "pureza" de las víctimas, sin grises. Sin abrir la comprensión o la explicación a que la situación límite de la experiencia concentracionaria incluye necesariamente lo ambiguo y lo impuro, porque justamente era esa la lógica del campo. Más que avanzar sobre las heridas producidas en los campos de concentración pareciera que la demanda es por mantener una historia de categorías polares: mártires/traidores; héroes/colaboradores, fuertes/débiles. Pero el pasado siempre está en riesgo y en disputa. Construir espacios de memorias significa poder debatir y desarmar los discursos gloriosos. Exponer la tragedia de

---

19 Los subrayados y las mayúsculas se encuentran en el original del escrito.

20 El álbum está expuesto en una sala de exposición permanente donde se reflexiona sobre las experiencias de exilio. La apuesta es que quien desee contar una historia debe hacerlo a partir de una imagen fotográfica y un relato escrito con su propia letra en el álbum. En ninguna oportunidad, salvo en la relatada arriba, nadie uso las páginas para dejar mensajes de ningún tipo, respetando la propuesta de la sala.

los campos de concentración, lugares generadores de ambigüedades destinadas a desarmar al "otro" hasta la inhumanidad y transformarlo en culpable. El peligro que se corre es no decir nada, y allí donde nada se dice abiertamente, nada se incorpora y comprende atendiendo a su complejidad.[21]

Las sutilezas del (des) interés. Otras alteridades

Desde su creación el APM ha buscado, rescatado y puesto a disposición pública centenares de documentos de la represión. Gran cantidad de este material "sensible" se utiliza para causas judiciales o para dar respuesta a diversas solicitudes de las víctimas o sus familiares. Entre esas series documentales, se encuentra el relativo a fotos policiales. Una decena de álbumes de fotografías policiales que registran y construyen las nociones de un "otro" peligroso: extremistas, homosexuales, prostitutas, gitanos, entre otras categorías. Durante toda la década del setenta, la mirada policial ha registrado imágenes de diversa índole y formato. Estas fotografías, de manera contraria a la de los jueves, necesitan de la indagación, investigación y de la decisión institucional de tornarlas objetos museográficos y así hacerlas públicas. Pero, sobre todo, del diálogo y contacto con aquellos que han quedado plasmados en dicho papel fotográfico. Las resoluciones sobre qué mostrar, para qué y cómo no se dan sin tensiones, cuestionamientos y rechazos, tanto por parte de quienes deben liberar esas imágenes como de aquellos que trabajan cotidianamente con ellas.

Enfrentarse al pasado implica, también, reconocer otras víctimas menos legitimadas, desconocidas, ignoradas. El acceso a los documentos de la represión revela muchas veces lo que las memorias dominantes han silenciado. Una vez que se accede a este tipo de conocimiento sobre el pasado reciente, que nos abre nuevas preguntas, es interesante preguntarse en torno a estos olvidos y silencios. El D2 fue durante la década del setenta un espacio de represión cuyos objetivos no fueron sólo los militantes políticos, los grupos guerrilleros, los sindicalistas, los luchadores sociales. El D2 tenía el sello policial y sus acciones se ampliaban a quienes eran considerados como un "mal social". Así, prostitutas, homosexuales, pobres y en menor medida testigos de Jehová y gitanos, fueron foco de represión, secuestros, humillaciones, tortura y muerte.

---

21 El aporte de Ana Longoni (2007) sobre la figura del traidor, es fundamental para entender estos debates. Es necesario decir que la propia lectura del libro y la visita de Ana Longoni al sitio de memoria, fueron centrales en las discusiones que los trabajadores de este sitio de memoria tuvieron y tienen en relación a los grises que genera este tema a la hora de pensar cómo, para qué y de qué manera representar a estas figuras en el espacio público, en el relato y guión de un espacio de memoria.

Si bien estos acontecimientos transcurrieron en el mismo espacio donde funcionó el CCD, estas experiencias no tienen todavía un lugar de enunciación pública ni una propuesta en el relato del sitio de memoria. Aunque estas memorias subterráneas son traídas una y otra vez al debate colectivo, son difíciles de incorporar. O sea, sin negarlas se da una cierta dificultad para integrarlas al foco dominante: la violencia política. Por un lado, hay que considerar la dificultad del acceso a estas comunidades. Por ejemplo, los testigos de Jehová, a quienes se convocó en relación a la prohibición de sus publicaciones durante la última dictadura militar, negaron su interés en participar por no tener claro "cuáles eran las intenciones del APM en relación con ellos". En diversas oportunidades se invitó a la comunidad gitana de Córdoba a conocer el álbum de fotos policiales dedicadas enteramente a "Gitanos", sin embargo esto nunca se concretó. Ya sea por la distancia ideológica (en el caso de los testigos de Jehová) o por alteridades radicales (como en el caso de los gitanos) no hay una apropiación de los sentidos y significados construidos en el sitio que permitan (todavía) un diálogo sobre y con estos grupos.

Bastante diferente es la situación con los grupos catalogados por la policía como prostitutas y homosexuales. Ambas comunidades, más cercanas por militancia y sensibilidades y acercamientos ideológicos con los organismos de derechos humanos, comparten e interpretan que en el sitio de memoria hay un espacio para conquistar. Un espacio que también lo sienten como propio, aquel en el cual estuvieron presos durante los años setenta, pero un espacio donde la alteridad no es tan radical porque se comparten muchas de las banderas levantadas en nombre de los derechos humanos. Este es el caso de José.

Por segunda vez en estos años José entra a lo que fue el CCD en el que estuvo preso durante los años ochenta por "homosexual", según el mismo lo recuerda. En su primera visita, afirmó: "hoy sólo puedo entrar y salir de este lugar, todavía no puedo contar mi experiencia". Pasaron cinco años y José volvió al APM a hacer de su experiencia una historia de vida, una narrativa pública, una acción militante sobre su condición homosexual. Fue entrevistado por el área de historia oral. Esa historia hoy ocupa una de las colecciones denominada "Diversidad sexual" y puede ser consultada públicamente. También este emprendedor de memorias organizó dentro de la "Semana de la diversidad sexual" una mesa redonda titulada: "De eso no se habla. Análisis de la persecución policial y del terrorismo de estado en relación con las minorías". Lo interesante fue que demandó un espacio en el APM para realizarla.

Las estrategias de personas de comunidades minoritarias y dominadas en relación con las memorias "legitimadas" sobre el pasado reciente muestran los mecanismos creados para aprovechar una coyuntura estatal y producir una relectura política de acontecimientos del pasado que permanecen en el presente, mediante el uso de los símbolos y las acciones ya establecidas y legitimadas en el horizonte de

la esfera pública. Desde una acción propositiva y sutil, este tipo de demandas pugnan también por un relato "más amplio" de los que el sitio de memoria reconoce, acepta y produce. Considero que este tipo de acciones de memoria ponen en debate la manera en que algunos grupos le reclaman a la historia ser incluidos y que sus relatos sean audibles en el presente.

Mostrar el horror: los dilemas de la representación

El relato sobre el pasado incluye en el Sitio de Memoria lo que allí pasó. Desde diversos soportes y dispositivos se intenta transmitir las formas en las que el terrorismo de Estado se manifestó, imaginando los públicos que visitan el lugar. El sitio tiene exposiciones permanentes y temáticas como: biblioteca de libros prohibidos; vidas para ser contadas; escrache, identidad. Una vez al año, en el contexto del 24 de marzo, se planifica una exposición temporaria, en la medida de lo posible utilizando los fondos documentales del APM. Durante el año 2012 y 2013, se montó la muestra "Instantes de verdad". La misma intentó, a través de imágenes fotográficas de época, representar y mostrar la represión en el D2. Una vez decidida la exposición y su relato, debíamos elegir las imágenes, todas provenientes de un libro policial denominado "Registro de Extremistas". En el mismo se consigna una fecha, un nombre y el número de un negativo relativo a un secuestrado. Dichos negativos están custodiados por el APM desde el año 2010, cuando fueron solicitados a la Justicia Federal. Una gran cantidad de estos negativos corresponden a secuestros clandestinos realizados por el D2 y muestran situaciones del cautiverio de hombres y mujeres dentro de esta dependencia policial.

Todos sabemos que las prácticas de violencia sufridas sobre los cuerpos de los secuestrados políticos precisan para ser narradas de imágenes, de la capacidad del que testimonia de poder situar sus recuerdos en espacios y tiempos, que actúan como soportes materiales de la memoria para que su testimonio sea "creíble". Cada una de las personas que estuvieron secuestradas retuvo en su recuerdo corporal, sensorial auditivo, detalles de los edificios, que aunque no veían, sentían, tocaban. Escalones, cantidad de pasos para ir al baño, bancos, patios o habitaciones cubiertas, sonidos de puertas o rejas, sensaciones de intemperie o de asfixia. Estos detalles, que muchas veces en la vida corriente pueden pasar inadvertidos, se convirtieron en mojones de memoria de la experiencia concentracionaria.

Entre los relatos y las imágenes fotográficas se conforma una especie de calidoscopio sobre las situaciones de represión dentro de los centros clandestinos de detención. Las vendas adquieren dimensión visual, los golpes dejan de ser una abstracción y la sensación de intemperie se puede graficar claramente. De esta manera, cuando un acervo fotográfico "muestra" lo que innumerables testimonios relatan, el deber de mostrarlas se impone. Si bien en el momento de pensar la

muestra “Instantes de Verdad” había una decisión en relación al uso de dichas imágenes, en el momento de “hacerlas públicas” surgieron una serie de conflictos. Voy a señalar aquí solo dos. El primero estaba relacionado con el uso público de la imagen de un desaparecido o sobreviviente sin su consentimiento o de la familia. El segundo dilema se relacionaba con nuestros propios límites en relación a “no querer reproducir el horror”. Estos dos conflictos entraban en contradicción con la necesidad y la decisión de que esas imágenes se tornasen públicas.

En las discusiones sobre la representación del horror intentamos dar vuelta la pregunta y preguntarnos qué era lo que revelaban. De allí nació la noción de pensarlas como “instantes de verdad”, fragmentos del paso de miles de hombres y mujeres por el centro clandestino de detención. Es interesante que a pesar de que lo que ellas “describen” ya fue relatado en diversas oportunidades por los testigos y sobrevivientes, enfrentarse a la imagen cruda de alguien fotografiado luego de una sesión de golpes, puede tornarnos incapaces de analizarlas. Poder salir del espanto es realizar un esfuerzo de comprensión de la experiencia concentracionaria sin caer en el riesgo de banalizarla. ¿Qué re-velan? ¿Cómo debemos contemplarlas, asumirlas, describirlas? ¿Para qué? ¿Para quienes? ¿Cómo deben ser difundidas, analizadas, usadas? Una de las cuestiones centrales de reflexión en torno a estas imágenes dice menos sobre el uso y su circulación durante la dictadura, y más sobre las propias condiciones de existencia en la actualidad. De esta manera, el riesgo que corremos, como dice Didi-Huberman, es pretender de ellas “toda la verdad”. No dejan de ser restos, fragmentos arrancados de una fracción de segundos de la vida de esas personas. Por otro lado, lo que vemos aunque impactante y extremo, es todavía demasiado poco en comparación con lo que sabemos. Así, el gran desafió fue no relegarlas en nombre del horror sino poder colocarlas en contexto y reconocerlas como parte de la producción de la noción de un “otro” a partir de la mirada de los agentes de las fuerzas de seguridad en su accionar clandestino y extremo. Esas imágenes muestran. Y el desafío fue incluirlas, a pesar de la dificultad que nos provoca la reflexión sobre el mal.

Aquí también se produce una doble tensión, en relación a la autorización o no de las personas registradas para difundir sus imágenes. En el APM cuando se les “devuelven/restituyen” estas imágenes, se les solicita la posibilidad de que liberen su uso público para fines pedagógicos e históricos. La gran mayoría pide “un tiempo para pensar”; otros rechazan esta idea porque no quieren reproducir una imagen sobre sí mismos en la que no se reconocen, o argumentan cuestiones familiares, muchas veces relativa a la protección de sus hijos. Así es interesante observar cómo las mismas personas que han relatado, testimoniado y escrito sobre su tortura, sus vivencias en los CCD, a la hora de difundir su imagen, allí, prefieren no hacerlo. Otros en cambio, liberan su uso con la esperanza de que se transformen en una “enseñanza” de lo que allí pasó, despojándose de la preocupación individual para pasar a conformar una memoria más colectiva y ejemplar.

A modo de conclusión

Este recorrido, por algunos conflictos desatados en relación a la inestable situación de representar el pasado en un sitio de memoria y gestionar los conflictos que se pueden generar en el espacio público, intentó poner en debate las dificultades que aparecen cuando se percibe el uso del pasado en el presente, con tonalidades y relieves, temporalidades diversas y miradas no siempre concordantes. Entre otras cuestiones y de manera general, considero que estas escenas nos colocan frente a formas de administración de ese pasado, pero también de cómo él mismo es registrado y validado en la arena pública. Por otro lado, evocan las asimetrías en los lugares de enunciación y en la manera de establecer diálogos con los saberes y los capitales culturales que cada individuo que interpela lo público carga y puede utilizar para validar su demanda. Finalmente, ponen en tensión y muestran los riesgos a los que una institución se expone cuando decide ampliar la noción de memoria, salirse de la mera enunciación literal sobre lo que allí pasó y proponer nuevos sentidos de indagación, dialogar con los hombres y mujeres que vivieron el campo de concentración e incluir otros relatos menos legitimados y establecidos en la memoria dominante. Esa apertura, si bien expone a riesgos constantes, ayuda a pensar. Abrir es poner en riesgo lo establecido, lo legitimado, lo cristalizado y asumir los conflictos y debates que esto genera. Estas experiencias relatadas no dejan de ser micro acciones, muchas veces imperceptibles, pero buenas para pensar *lo simple* que es afirmar que la memoria debe ser pensada en plural, que el patrimonio es de todos y que estos espacios construyen miradas abiertas y democráticas, y *lo complejo* que es poner estas consignas en acción, reflexivamente, es decir abiertas a la crítica, la duda, la exploración y todo aquello que mantenga un estado de debate permanente sobre lo público, lo social, lo cultural, lo político.

Referencias citadas

Da Silva Catela, Ludmila. 2011. *Pasados en conflictos. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas. Problemas de Historia Reciente del Cono Sur*. Buenos Aires: Prometeo Libros-UNGS.

_____. 2006. La materialidad de las memorias. Producción social de símbolos y usos del recuerdo frente a la violencia en Argentina. *Cadernos de Antropología e Imagen*. Rio de Janeiro.

_____. 2001. *No habrá flores en la tumba del pasado. Las experiencias de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Ediciones al Margen.

Didi-Huberman, Georges. 2004. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Paidós.

Feld, Claudia. 2014a. *Fotografía, desaparición y memoria: fotos tomadas en la ESMA durante su funcionamiento como centro clandestino de detención*. París. Nuevo Mundo.

_____. 2014b. ¿Hacer visible la desaparición? Las fotografías de detenidos-desaparecidos de la ESMA en el testimonio de Víctor Basterra. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*. Buenos Aires.

Feld Claudia y Messina Luciana. 2014. En torno a la palabra testimonial de los sobrevivientes: testigos legitimados y denegados de los centros clandestinos de detención en Argentina. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. Xochimilco.

Guglielmucci, Ana y Luciana Scaraffuni. 2013 "Lugar de memoria" y "lugar de amnesia": reflexiones en torno a la refuncionalización del penal de Punta Carretas en shopping center. Latin American Perspectives.

Guglielmucci, Ana. 2013. *La consagración de la memoria Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina*. Buenos Aires: Lugar.

Longoni, Ana. 2007. *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires: Editorial Norma.

Nora, Pierre. 2009. *Pierre Nora en Les Lieux d e Mémoire*. Montevideo: Trilce ediciones.

Pollak, Michael. 2006. *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen Editora.

Salvi, Valentina. 2013. *De vencedores a víctimas. Memorias militares sobre el pasado reciente en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Robles, Miguel. 2010. *La Búsqueda. Una entrevista con Charlie Moore*. Córdoba: Ediciones del Pasaje.

Rufer, Mario. 2010. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: Colegio de México.

Arqueología forense: la vía argentina[1]

Luis Fondebrider[2] y Vivian Scheinsohn[3]

Introducción

Las prácticas mortuorias, además de su origen vinculado con la materialidad de un cadáver en descomposición, tienen también un componente emocional y ritual. Cuando hablamos de muertes masivas, la materialidad de la muerte toma características abrumadoras. En 1982, en plena dictadura militar, el escritor argentino Alberto Laiseca publicó el volumen de cuentos *Matando Enanos a Garrotazos*. En ese libro se encuentra el cuento "La Solución Final", donde Laiseca desarrolla lo que puede describirse como un verdadero análisis económico de las consecuencias de una masacre. Despojado de todo atisbo emocional, el narrador del cuento intenta calcular y prever cómo disponer de 1.400 millones de

---

1 Publicación original de la versión en inglés: Fondebrider, Luis y Vivian Scheinsohn. 2015. "Forensic Archaeology: The Argentinian Way". En: Mike Groen, Nicholas Márquez-Grant, Rob Janaway (eds.). *Forensic Archaeology: A Global Perspective*. New York: Willey-Blackwel. Agradecemos a los editores M.Groen, N. Márquez-Grant y Rob Janaway su autorización a republicar este artículo, y a la autora V. Scheinsohn quien nos facilitó la versión en castellano de esta publicación.
Este artículo presenta la historia del surgimiento del Equipo Argentino de Antropología Forense, el EAAF, una de las expresiones más dinámicas de la antropología argentina no sólo por las temáticas que ocupan a sus miembros, sino también por su compromiso con las sociedades de todo el mundo y sus culturas, por su vasta trayectoria, por la constante renovación de sus miembros, por haber instaurado una escuela de práctica y por reunir en su labor todas las ramas de las ciencias antropológicas: la antropología biológica, la social y la arqueológica. Los autores constatan el consiguiente surgimiento de la arqueología/antropología forense en la Argentina a partir de contextualizar el momento en que se creó este organismo, pero también arraigando esa coyuntura y su desarrollo en la historia de la ciencia, especialmente de la antropología del país. Por eso, L. Fondebrider, actual director del Equipo, y la arqueóloga V. Scheinsohn, especialista en arqueología de Patagonia, pusieron en paralelo las trayectorias de Florentino Ameghino y Francisco Moreno con la trayectoria del EAAF. Su tesis es que, pese a la distancia temporal, el surgimiento del EAAF tenía mucho en común con esas trayectorias autogestionadas que esperaban poco del Estado. Complementar con sección 1 (I. Podgorny, M. Bonnín y G. Soprano, R. Carnese, J. Cocilovo y A. Goicoechea).

2 Director Equipo Argentino de Antropología Forense-EAAF.

3 Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, CONICET- Universidad de Buenos Aires.

cadáveres, consecuencia de la matanza planificada por el Monitor, en el ficticio país Tecnocracia (de indudables resonancias nazis, pero que no ajenas al contexto en el cual Laiseca escribió ese cuento; es decir, la Argentina de la dictadura militar). Los crudos cálculos de Laiseca deben haber existido sin duda en la mente de los asesinos que perpetraron la masacre de miles de sus compatriotas. Entre 1976 y 1983, durante la última dictadura militar, se produjo la desaparición de entre 10.000 y 30.000 personas. La figura del "desaparecido" no pudo ocultar las consecuencias materiales e inmateriales de la dictadura militar. Fueron éstas las que llevaron a la creación del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) y al desarrollo de la antropología y arqueología forense en Argentina

El Equipo Argentino de Antropología Forense

En 1984, luego de la recuperación de la democracia, fue necesario investigar qué había sucedido con las personas desaparecidas. En principio, esta necesidad fue parte del programa político que llevó a Raúl Alfonsín a la presidencia. Por eso, uno de sus primeros actos de gobierno consistió en la conformación de la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas (CONADEP), que elaboró el informe denominado *Nunca Más*. Una de las primeras evidencias con las que tuvo que enfrentarse la CONADEP fue que muchos cuerpos de posibles "desaparecidos" estaban enterrados sin identificación, en cementerios de todo el país bajo la denominación de NN, tanto en sepulturas individuales como comunes. Ante esa situación, los jueces decidieron hacer lo que habitualmente se hacía en casos criminales: dejar que los propios sepultureros (o los bomberos si se trataba de una fosa clandestina) guiados por los médicos forenses exhumaran los cuerpos. Los resultados fueron catastróficos: la recuperación de los restos resultaba incompleta (se trataba en su mayoría de cuerpos esqueletizados), se producían daños *post mortem*, se perdía la posibilidad de asociar los cuerpos con objetos claves como proyectiles de arma de fuego, y había, en general, una falta de comprensión del contexto de inhumación y sus asociaciones espaciales. Así, se perdieron y destruyeron cientos de cuerpos y con sus respectivos contextos lo que resultó en la imposibilidad de identificarlos y de que sus familiares supieran lo que había sucedido con sus seres queridos.

Al igual que en muchas partes del mundo, la medicina, la odontología, la radiología o la toxicología, por mencionar las más habituales, eran las disciplinas tradicionales del ámbito forense argentino. Salvo excepciones, los agentes judiciales (jueces, fiscales, policía, especialistas forenses) no veían la necesidad de incorporar disciplinas en ese ámbito, ya sea por desconocimiento de su utilidad, o simplemente porque no sabían a dónde recurrir. Por otra parte, las universidades argentinas contaban con disciplinas como la arqueología, la entomología o la biología que a pesar de su desarrollo propio y larga tradición nunca fueron

llamadas a trabajar en casos forenses. Esta disociación entre las disciplinas científicas y sus posibles aplicaciones, y específicamente con el ámbito forense, también fue consecuencia de la última dictadura: en una sociedad donde la falta de justicia era evidente, el sistema judicial funcionaba por inercia y no requería de actualización ni sofisticación. Por eso, tanto la antropología como la arqueología forense comienzan a existir en Argentina, cuando se conforma el EAAF en 1984.

Los inicios del EAAF tuvieron que ver con una necesidad práctica: las Abuelas de Plaza de Mayo, un organismo integrado por familiares de desaparecidos que se había conformado durante la dictadura para buscar a los casi 500 niños secuestrados con sus madres, solicitó ayuda para poder identificar esos bebés y niños desaparecidos. Las abuelas se contactaron con la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (AAAS su sigla en inglés), que envío al país, a mediados de 1984, una delegación de científicos forenses para, por un lado, tratar de relacionar los abuelos con esos niños y, por otra, usar una metodología en las exhumaciones que evitara la destrucción de evidencias (Doretti y Fondebrider 2001, Fondebrider 2002, 2009, Salado y Fondebrider 2008, Snow 1984, Snow y Bihurriet 1992).

Entre los miembros de la delegación, estaba el Dr. Clyde C. Snow, antropólogo forense estadounidense y una de las figuras más importantes de la disciplina en su país por ser uno de los primeros en utilizar técnicas arqueológicas en el ámbito forense. Su tarea consistía en tratar de establecer una metodología científica que permitiera recuperar adecuadamente los cuerpos enterrados e intentar analizarlos para su identificación.

Mientras estuvo en Buenos Aires, Snow solicitó ayuda al Colegio de Graduados de Antropología para realizar una primera exhumación en un cementerio de la Provincia de Buenos Aires. Sin embargo, los integrantes de entonces del Colegio, posiblemente temerosos ante un panorama político no del todo claro, fueron más bien reticentes. Snow, decidió entonces apelar a estudiantes de la carrera de Ciencias Antropológicas. A través de un estudiante de Medicina, Morris Tidball Binz, quién hizo de traductor durante una de las conferencias que brindó en la Facultad de Medicina de la Universidad de la vecina ciudad de La Plata, logró conectarse con un grupo de estudiantes de la orientación Arqueología y Antropología Social de la carrera de Ciencias Antropológicas de Buenos Aires. Pero además de ser compañeros de estudios, muchos de estos estudiantes[4] compartían otro proyecto en común: se estaban formando en la Asociación de Investigaciones Antropológicas (AIA), una ONG dedicada a la investigación

4 Entre ellos estaban el ya mencionado Morris Tidball Binz (estudiante medicina UNLP), Douglas Cairns y Mercedes Doretti (estudiantes de Ciencias antropológicas de la UBA), Teresa Acedo, Patricia Bernardi, Luis Fondebrider, Vivian Scheinsohn, Hernán Vidal (estos últimos cinco estudiantes de antropología de la UBA e integrantes de la AIA), Osvaldo Herrera, Darío Olmo (estudiantes de la UNLP e integrantes de la AIA).

arqueológica dirigida por Luis Orquera y Ernesto Piana, quienes, como habían sido expulsados del ámbito académico en los años setenta, habían quedado en una situación profesional complicada. Precisamente, en esos años, habían logrado un reconocimiento institucional pos-dictatorial ya que Piana se había mudado a Ushuaia, donde había entrado como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)[5] mientras que Orquera, que hasta entonces daba clases en la Universidad del Comahue, había logrado entrar a la Universidad de La Plata como profesor y al CONICET.

Hasta entonces, la AIA les había servido para dar inserción institucional a sus investigaciones arqueológicas en Tierra del Fuego, iniciadas en 1977 y, al mismo tiempo, era el lugar donde se formaban docenas de alumnos de las carreras de antropología en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y La Plata (UNLP), que buscaban en la AIA una alternativa a lo que ofrecía la universidad de la dictadura. Al mismo tiempo, estos estudiantes, habían comenzado a armar un proyecto arqueológico propio dirigido por Hernán Vidal, discípulo de Orquera y Piana quien había terminado de cursar la carrera en la UBA. Su proyecto, integraba el Programa Extremo Austral del Archipiélago Fueguino (PEOAF) proyecto financiado por el Museo Territorial de Tierra del Fuego que, conformado por jóvenes investigadores que cubrían diversas disciplinas, se proponía un proyecto multidisciplinario (cfr. Scheinsohn y Muñoz 2012).

En los días en que se concretó la primera exhumación dirigida por Snow, Vidal estaba preparando su partida a un congreso en Trelew donde iba a presentar los primeros resultados de este trabajo. Como para hacer esta primera exhumación Snow necesitaba de un profesional argentino que firmara el informe, apeló a este grupo de estudiantes, quienes convencieron a Vidal para que fuera a la exhumación, tan luego el día de su partida. Vidal fue a la mañana al cementerio de Boulogne y consiguió que de allí, luego de la exhumación, por la tarde, lo llevaran directamente al aeropuerto, en un auto facilitado por el juzgado. Así, en junio de 1984, se realizó la primera exhumación en Argentina que incluyó técnicas arqueológicas. Y si bien Orquera y Piana no participaron directamente de esta exhumación, pusieron sus herramientas de excavación a disposición del equipo de estudiantes.

A partir de ese inicio un tanto caótico, sin la participación de la academia profesional, sin participación oficial de los departamentos de Antropología de las universidades (sólo presentes por medio de sus estudiantes), y sin que el trabajo despertara el interés del sistema forense, la Arqueología Forense hizo pie en la Argentina. El grupo de estudiantes que participó de esa primera exhumación,

5 El CONICET es una de las instituciones que integran el sistema científico y técnico de Argentina. Fundado en 1958 fue diseñada siguiendo el modelo del CNRS francés.

constituyó el núcleo duro del EAAF inicial, con algunos otros agregados y deserciones.

Más allá de la situación del país y de los compromisos éticos o políticos, pensamos que el contexto y ciertos aspectos de la historia de la antropología y la arqueología en Argentina fueron esenciales para que surgiera el EAAF.

La intervención de la arqueología en la conformación del Estado-nacional

Los inicios de la arqueología argentina pueden remontarse a unos doscientos años, de manera casi contemporánea con el desarrollo de la Arqueología científica en Europa (Daniel 1967). Los primeros arqueólogos que hubo en el país fueron, en realidad, naturalistas que coleccionaban toda clase de objetos naturales: desde animales, que eran embalsamados o vendidos vivos a los florecientes jardines zoológicos de Europa y Norteamérica, hasta fósiles pasando por las "antigüedades". Fósiles y antigüedades intervinieron en la invención de la tradición (Hobsbawm y Ranger 1983) para ese nuevo estado nacional des del principio.

El primer museo fundado en las por entonces Provincias Unidas del Río de la Plata, el denominado Museo del País[6], data de 1812, apenas dos años después del establecimiento del primer gobierno autónomo. Su existencia, con diversas denominaciones se prolongaría hasta nuestros días en el actual Museo Argentino de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia" (MACN)[7]. La idea subyacente, como señalan Podgorny y Lopes (2008) consistía en crear instituciones que pudieran compararse con sus pares de Europa y América:

> La posesión de "un museo" se equiparaba a un símbolo de civilización y de estar en el mundo de acuerdo con el tono de los tiempos […] Compartido por políticos y aficionados a la ciencia, la necesidad de un museo se asociaba también a la exploración del territorio y a un fin que parecía no completarse nunca: el conocimiento de las riquezas de estos pueblos. (Podgorny y Lopes 2008: 12).

6 Este museo se crea dos años después de la Revolución de Mayo de 1810 y en medio de la guerra de la independencia, que recién se concretará en 1816. Las por entonces Provincias Unidas del Río de La Plata (que conformarán la actual Argentina) invitaron a que cada provincia envíe a Buenos Aires, la capital, los materiales necesarios para la conformación de dicho museo.

7 El Museo del País fue denominado consecutivamente Museo Público de Buenos Aires (1823-1882) Museo Nacional (1883-1911) Museo Nacional de Historia Natural (1911-1931) y finalmente el nombre actual.

La historia anterior a la presencia europea en la Argentina fue entendida, antes que nada, como historia natural. Esa era la situación de las poblaciones indígenas que poblaban el Noreste y la Patagonia, consideradas como una rémora de la barbarie que debía ser superada para instaurar el proyecto civilizador de un modelo de país europeo. Pero las "altas culturas", como la Diaguita o la Inca,[8] abrían la posibilidad de una ancestría civilizada y nacional que valía la pena investigar. Pero los fósiles también hablaban de una fauna extraordinaria, que interesaba al resto del mundo y que preanunciaba los inicios de una "nueva y gloriosa nación".[9] Durante el último tercio del siglo XIX, Florentino Ameghino, a través de una maniobra singular, dotó de interés al pasado remoto, vinculando esa megafauna extinta con la presencia humana, lo que lo llevó a proponer que el origen de nuestra especie habría tenido lugar en las pampas. De ese modo, la Argentina, se inventaba un pasado y ese pasado, como en un chiste de argentinos,[10] había dado origen a la humanidad.

El proyecto Ameghiniano

Mientras los fósiles de la Argentina salían hacia el mundo, el Museo Público de Buenos Aires languidecía. Sólo adquiere una cierta estabilidad con la llegada, en 1862, del naturalista alemán Herman Burmeister (1807-1892), cuyo ejercicio se prolongará por treinta años. Como director, Burmeister se convirtió en el controlador de fósiles y antigüedades nacionales: hizo prohibir la exportación de fósiles por el Estado nacional y se aseguró el control de las colecciones y de la biblioteca del museo (Podgorny y Lopes 2008). Este afán de control puso bajo su égida a una nueva generación de naturalistas, que en primer lugar aceptó esta situación, pero que luego se rebeló. Entre los rebeldes estaba Florentino Ameghino (1854-1911).

Ameghino había construido su carrera desde el llano, basándose en los esfuerzos de su familia y en las influencias de sus paisanos genoveses. Era el primogénito de una familia humilde, de origen italiano, que se habían instalado en Luján, localidad

8 Esta voluntad de relaciona al país naciente con las "altas culturas" ya es notoria en la letra completa del Himno Nacional aprobado en 1813 en donde dice "Se conmueven del Inca las tumbas/ Y en sus huesos revive el ardor/ Lo que ve renovando a sus hijos/De la Patria el antiguo esplendor".

9 Fragmento de la versión completa del Himno Nacional Argentino aprobado también por el gobierno del año 1813. En 1900 se dispone que solo se cante la primera y la última cuarteta y el coro de la canción sancionada por la Asamblea General del 11 de mayo de 1813 por lo que esta parte y la mencionada ibídem no son conocidas por el público.

10 Tanto mejicanos como españoles, que recibieron las oleadas de exilados argentinos originados por la dictadura militar cuentan chistes sobre argentinos en donde estos pasan por narcisistas y ególatras.

cercana a Buenos Aires. Siendo aún niño comenzó a recorrer las barrancas del Río Luján, donde encontraba fósiles (Mercante y Ambrosetti 1913). Finalmente estos se transformaron en la base de lo que sería una empresa familiar (Podgorny 2010), fundada en la venta de fósiles y piezas arqueológicas. En 1876, Ameghino, con una audacia a toda prueba, elevó a la Sociedad Científica una memoria en la que dice presentar evidencia

> de que el hombre ha habitado las pampas argentinas en una época geológica anterior a la presente, cuando aun pululaban en los llanos pantanosos de esta parte de América esos colosos animados que muchos millares de años mas tarde debamos designar con los nombres de Megaterio, Gliptodonte [...], etc. (Ameghino 1914: 21, en Podgorny y Lopes 2008).

La prueba que se ofrecía de la gran antigüedad del hombre americano se basaba en la asociación de fauna fósil e instrumentos prehistóricos (Podgorny 2010).

Ameghino no logra que su obra sea publicada por la Sociedad Científica Argentina. Ante la falta de respuesta, en 1878 viajó a Paris, para participar de la Exposición Internacional de Antropología y Paleontología. Permanece en la capital francesa por tres años para trabajar con Paul Gervais en el Muséum de Histoire Naturelle. Financia su estadía en París con el resultado de la venta de los fósiles que había llevado a la exposición (Podgorny y Lopes 2008). Es ahí donde finalmente se imprime la obra que no había podido publicar en Argentina: *La antigüedad del hombre en el Río de la Plata*.

Ameghino se basaba en dos tipos de evidencias materiales para proponer la existencia de un "hombre terciario" en la región pampeana: los esqueletos humanos y los conjuntos líticos que, consideraba, correspondían a sedimentos terciarios (Politis y Bonomo 2011). El género Homo y los *Homo sapiens* del Viejo Mundo eran descendientes de un pequeño bípedo u *Homunculus* procedente del Terciario patagónico (Podgorny 2010). Si bien sus teorías fueron criticadas incluso en Argentina, fue Aleš Hrdlička quien finalmente barrió con su propuesta. El prestigio internacional de Hrdlička (curador del National Museum de la Smithsonian Institution de EEUU) y el examen de la evidencia que Hrdlička hizo, al asistir al Congreso de Americanistas de 1910 que tuvo lugar en Buenos Aires, y que lo llevo a desechar esa propuesta, llevaron al descrédito de Ameghino y a considerar un poblamiento de América mucho más tardío. Así, Ameghino llevo a cabo la mayor parte de sus investigaciones, sin estar afiliado a ninguna institución estatal (con algunas excepciones como cuando estuvo nombrado en la Universidad de Córdoba, cuando fue vicedirector del Museo de La Plata, y al final de su vida como director del Museo de Buenos Aires al final de su vida). Y cuando accedió a su cargo en el Museo de Buenos Aires (desde 1902 hasta su

muerte el periodo más prolongado que tuvo bajo la órbita estatal), se fusionó con esta institución. Como Podgorny y Lopes plantean

> Si bien la personalidad de los organizadores y su identidad marcaban profundamente el devenir de estas instituciones, tras su muerte, las mismas permanecieron como estructuras y objetos heredados por generaciones que hicieron de ellas nuevos escenarios. Sin embargo, en esa historia posterior se ha mantenido la identidad tejida por los protagonistas entre institución y fundador. En ella, aquellos fundadores se transformaron en íconos de distintas posiciones científicas y de adscripciones políticas antagónicas –la más de las veces reñidas con los conflictos de entonces. (Podgorny y Lopes 2008: 251).

El establecimiento del procesualismo

En los años que siguieron a la muerte de Ameghino los estudios arqueológicos prácticamente abandonan el estudio del pasado reciente, preocupados por resolver la cuestión de la antigüedad de la presencia humana en el territorio del país. El pasado reciente quedó en manos de la historia (lo que puede explicar el desarrollo mínimo de la arqueología histórica en Argentina hasta 1980). En esta división del trabajo intelectual, la arqueología se redujo a una mera técnica, y la prehistoria fue la disciplina científica que explicaría e interpretaría lo que hicieron los arqueólogos (Sanguinetti de Bórmida y Orquera 1975).

En 1948 llega al país el arqueólogo austriaco Oswald Menghin, quien instaura en el país la escuela histórica cultural. Menghin se había formado como integrante de la Escuela de Viena por lo que su llegada determinó la fuerte influencia de la escuela histórico cultural europea antes que su variante norteamericana. Entre 1946 y 1955 la práctica profesional fue dominada por este marco teórico (Kohl y Pérez 2002). Luego, dos discípulos de Menghin, José Imbelloni y Marcelo Bórmida, prolongarán la preeminencia de esta escuela hasta la década del ochenta.

A principios de esa década comienzan a oírse las primeras voces que desafían este marco teórico, y que son las que escucharán los estudiantes que conformarán el EAAF. La mayor parte de las historias de la antropología en la Argentina han considerado que las adscripciones teórico-metodológicas que primaron en la antropología y sus subdisciplinas, debían comprenderse en relación a la realidad social y política que las acompañaba (Guber 2007). Sin embargo, como señala Luco (2010) para este caso, la arqueología practicada en la Universidad de Buenos Aires (UBA) entre 1970 y 1980 contradice esta afirmación ya que es durante la dictadura militar que tuvo lugar en esa institución la introducción de un nuevo paradigma que desafiaba al oficial.

Según Luco (2010), en el ámbito de la arqueología porteña, quien inicio este proceso fue el arqueólogo Carlos Aschero. Si bien había sido formado y no renegaba de la orientación difusionista, Aschero comenzaba acercarse en sus investigaciones y en la docencia hacia las innovaciones introducidas por Leroi-Gourhan. Ya a cargo de una cátedra junto con Ana María Aguerre, Aschero, comienza a dar como bibliografía los textos clásicos de la Nueva Arqueología. A esta iniciativa –que, según Luco (2010), se queda en una rebelión metodológica–, sigue la lenta introducción de textos, conceptos y problemáticas de la Nueva Arqueología que comienza a hacer desde la docencia Luis Borrero y un grupo de jóvenes investigadores, entre quienes estaban Hugo Yacobaccio y Guillermo Mengoni.

Mientras esto sucedía en la UBA, se creó una serie de centros privado a los cuales muchas veces acudían los estudiantes para encontrar lo que no encontraban en la Facultad. Entre ellos, estaba el que dirigía el antropólogo Blas Alberti, excluido de la universidad por sus ideas, y que se dedicaba a dar seminarios sobre Levi-Strauss, ignorado por entonces en la bibliografia de las cátedras de la UBA. También estaba la ya mencionada AIA. La formación que daban Luis Orquera y Ernesto Piana era más bien de índole practica: se trabajaba con los materiales que se habían recuperado en una serie de excavaciones realizadas en Tierra del Fuego e incluso ofrecían a los estudiantes la oportunidad de participar de esos trabajos de campo con todos lo gastos pagos, algo inusual en esa época. Pero al mismo tiempo, Orquera tenía una biblioteca importante. En épocas donde las bibliotecas institucionales estaban sumamente desabastecidas y donde las novedades tardaban en llegar, el papel de las bibliotecas de los profesores era fundamental para la formación de los estudiantes (Farro *et al*. 1999, Fiore 2006, Scheinsohn 2009). Pero además, Orquera se dedicaba a traducir al castellano aquellos textos que más le interesaban. Estas traducciones comenzaron a circular bajo la forma de fotocopias entre los estudiantes asistentes a las AIA, y de allí pasaron a los estudiantes de la UBA y de la UNLP. Finalmente, Orquera se hizo cargo de una cátedra en la UNLP (Farro *et al*. 1999).

Uno de los impactos básicos que trae el pensamiento procesual a la arqueología argentina es la reconciliación con el presente: las investigaciones actualísticas, si bien utilizadas para interpretar un pasado más remoto, fomentarán la idea de que la arqueología no es solo prehistórica, como se sostenía hasta entonces ni debe ocuparse exclusivamente del pasado remoto, sino que también corresponde a momentos históricos e inclusive al hoy. Esta situación se refleja cuando, ya concluida la dictadura, cambia el plan de estudios de la carrera de la UBA en 1984. La orientación arqueológica deja de ser llamada "prehistoria" y pasa a ser llamada "arqueología y prehistoria". Esto será fundamental para los miembros del EAAF ya que el principal tabú que tuvieron que romper para poder existir, fue del de trabajar con lo contemporáneo.

Particularidades de la antropología forense en la Argentina

Así, luego de este recorrido por la historia de la arqueología en la Argentina, llegamos a diciembre de 1983, cuando un nuevo presidente es elegido democráticamente en el país, y, en consecuencia, se da un ambiente político propicio para investigar lo que había pasado con las personas desaparecidas durante la dictadura militar.

En este punto, es importante hacer una breve referencia a cómo esta conformado el sistema forense en la Argentina. Los especialistas forenses, en su gran mayoría médicos, dependen de la Justicia o de la Policía. Es decir, no tienen relación con la universidad ni los departamentos de medicina legal que hay en las facultades donde se enseña Medicina. Ahora bien, aunque la Argentina es un país con un sistema presidencial republicano y con una estricta división en tres poderes –Ejecutivo (el gobierno), Legislativo (Parlamento) y Judicial (el sistema de justicia)–, durante periodos dictatoriales, la división es menos clara, y el sistema de justicia, donde está inserto el médico forense, ve comprometida su independencia. Lo mismo sucede con la Policía, que se transformó en órgano ejecutor de la dictadura militar.

Entonces, a la falta de formación y experiencia en exhumar cuerpos y analizar esqueletos de los médicos forenses oficiales, se sumaba su falta de credibilidad en la sociedad, y en especial de los familiares de los desaparecidos, que los veían, con fundadas razones, como parte del sistema que desapareció a sus hijos.

Este contexto particular, que difiere por completo de aquel en el que se desarrolló la antropología forense en los Estados Unidos, desconcertó inicialmente al Dr Snow, quien no entendía por qué los jóvenes estudiantes que había reclutado desconfiaban de todo (especialmente de la policía, los médicos forenses y los jueces). Otra diferencia fundamental, que explica bastante el giro que ha tomado la antropología forense en América Latina, es que en 1984, en la Argentina, no se trataba de investigar un homicidio individual, ni se trataba de la caída de un avión con cientos de pasajeros, sino de lo que se dio en llamar posteriormente "violaciones a los Derechos Humanos" (o Crímenes de Lesa Humanidad), es decir contextos donde es el Estado el que decide matar y hacer desaparecer a sus ciudadanos por razones políticas.

Otra característica fue la cercanía con los familiares de los desaparecidos. Usualmente, en un contexto forense tradicional, el especialista, tiene un contacto restringido o nulo con el familiar que busca a su ser querido. Sin embargo, el caso de Argentina, y luego el de casi todos los países de América Latina, fue diferente. El contacto con el familiar era indispensable, no solo para generar un vínculo de confianza y transparencia, sino también para poder recuperar información valiosa para la investigación. Es decir, la antropología forense que se desarrolló en la

Argentina carece de un tinte estrictamente policial, puesto que trató de humanizar el contexto de trabajo.

Finalmente, la diferencia mas amplia, y quizás la que ha redundado en un mayor suceso para las investigaciones, ha sido la integración de la antropología forense, la arqueología forense y la antropología social. Esto significa que la recuperación arqueológica de un esqueleto y otros elementos asociados se integran con el análisis de los restos en el laboratorio y con la información *ante morten* recuperada por el antropólogo social durante las entrevistas con los familiares. Es decir que, a diferencia de lo que sucede en otras partes del mundo, hay una integración entre el arqueólogo y el antropólogo, lo cual tiene que ver con que la formación universitaria antropológica predominante en Argentina está planteada como una sola carrera, con distintas orientaciones (antropología social, arqueología, antropología biológica, etc.).

Así, el desarrollo de la antropología forense en Argentina, estuvo íntimamente vinculado con el surgimiento del EAAF y a una serie de de eventos fortuitos, ligados al deseo de conocer la verdad y a la búsqueda de justicia por parte de cientos de familiares de desaparecidos.

Desarrollo ulterior de la antropología forense y su impacto regional

Desde 1986, el EAAF se consolida como institución científica independiente, a partir de las demandas de la justicia argentina y, naturalmente, del apoyo de los familiares, que vieron en esta alternativa forense independiente una posibilidad concreta de saber qué había pasado con sus seres queridos. El objeto, ya se dijo, era lograr justicia.

A partir de entonces el EAAF traslada la experiencia de la Argentina a Chile (1989), Guatemala (1992) y Perú (2001), países que también sufrieron graves violaciones a los Derechos Humanos, con miles de víctimas, y donde también grupos de jóvenes arqueólogos y antropólogos decidieron formar organizaciones independientes. Colombia y Venezuela, por mencionar otros dos ejemplos, ya contaban con antropólogos que trabajaban para el Estado, al igual que México. Posteriormente se uniría un equipo de arqueólogos en Uruguay, buscando a las victimas de la dictadura de aquel país. Todos estos desarrollos regionales, cristalizaron en el año 2003 con la formación de la Asociación de Antropología Forense de América latina (ALAF), organismo que nuclea a arqueólogos y antropólogos forense de todo el subcontinente, y que trabaja en temáticas propias de la región. Cada año, desde el 2004, ALAF organiza un congreso internacional en algún país de la región, y en el 2013, comenzara un proceso de certificación de sus asociados, similar al que realiza el American Board of Forensic Anthropologists (ABFA).

Con el paso de los años, la tarea del EAAF se extendió a unos 45 países de América latina, África, Asia, Europa del Este y Oceanía, donde sus servicios fueron requeridos por tribunales locales e internacionales, las Naciones Unidas, comisiones de la verdad y organizaciones de familiares.

Además, la tarea del EAAF en la Argentina, por muchos años desarrollada en soledad, comenzó a verse acompañada a principios del 2000 cuando arqueólogos de la Universidad de Tucumán forman el Grupo Interdisciplinario de Arqueología y Antropología de Tucumán (GIAAT ver Ataliva 2004, Arenas *et al*. 2005, Arenas *et al*. 2003-2005), una organización con similitudes con el EAAF, para trabajar en casos de desaparecidos de la provincia. Al mismo tiempo, otros arqueólogos comienzan a dedicarse a la excavación y reconstrucción de construcciones que funcionaron como centros clandestinos de detención durante la dictadura militar. Usualmente estas eran áreas bajo control policial o militar, que quedaron abandonadas, y que a través del trabajo arqueológico fueron reconstruidas, ubicadas diversos objetos, y que hoy sirven como lugares de memoria y reflexión. En un relevamiento que llevaron a cabo Salerno et al. se registraron más de 20 intervenciones arqueológicas en ex prisiones clandestinas en Argentina (en preparación citado en Salerno *et al*. 2011).

Entre ellas las que alcanzaron mayor trascendencia son las del Club Atlético, encabezado por una Comisión de Trabajo y Consenso que reúne a organismos de derechos humanos, sobrevivientes, familiares de personas desparecidas, y áreas del Gobierno de la Ciudad y que ha incorporado diversos equipos de arqueólogos desde el año 2002, año en que se iniciaron las tareas hasta hoy (Duguine *et al*. 2013, Pafundi y Tessone 2005, Zarankin y Niro 2009). Además hay que mencionar al Grupo Antropológico-Arqueológico Memoria e Identidad (GAAMI) que inició los trabajos en el centro conocido como Mansión Seré en el año 2000 en Morón (cfr. Dirección de Derechos Humanos, Municipio de Morón 2002, 2002-2003/ 2006-2008, 2007, Bozzutto *et al*. 2004, Proyecto Antropológico Mansión Seré 2005, Di Vruno *et al*. 2006, Di Vruno y Seldes 2007, Corbelle 2006, Doval *et al*. 2008, Doval y Giorno 2010, Di Vruno 2011); al Equipo de Investigación por la Memoria Político-Cultural (EIMePoC) que trabaja en la recuperación del ex centro de detención conocido como El Pozo, en Rosario (Compañy *et al*. 2011). Además de estos equipos es importante el surgimiento de una serie de trabajos que definieron el campo de la "arqueología de la dictadura y/o de la represión política" (Funari y Zarankin 2009, Salerno 2007, Zarankin y Salerno 2008, Zarankin *et al*. 2012).

Conclusión

Podemos decir entonces que la antropología y la arqueología forense surge en Argentina a partir de las investigaciones que se inician a partir de las violaciones a los derechos humanos ocurridas durante la última dictadura militar. Pero eso ocurre en un contexto donde la arqueología tiene una considerable historia. Las primeras investigaciones arqueológicas intervinieron en la conformación del Estado-nación, inventándole una tradición. Quedó entonces una preocupación por lo antiguo y la Prehistoria. Para que surgiera la arqueología forense era necesario romper con esa preocupación por el pasado remoto y volcarse hacia lo contemporáneo. Esta ruptura operó principalmente gracias a la introducción del procesualismo en la UBA y en la UNLP, lo cual influyó en la formación de los estudiantes que conformaron el EAAF. Pero, además, creemos que la posibilidad de hacer ciencia por fuera del Estado, algo propio de la ciencia argentina pero particularmente de la arqueología en Argentina y que podemos ver desde Ameghino hasta la AIA, tuvo también influencias en la conformación del EAAF permitiéndole mantenerse independiente del estado y de las circunstancias políticas y académicas. Dentro del estado, las posibilidades de la antropología y la arqueología forense eran escasas dada la resistencia inicial de los familiares y los altibajos políticos.

Si bien se ha avanzado mucho en la Argentina en lo que hace la inserción en el ámbito académico y forense de la antropología y la arqueología aún dista mucho de tener una situación cercana a lo ideal. Ningún instituto de medicina legal las ha incorporado, tampoco lo ha hecho la policía. Algunos jueces y fiscales entienden que esto es un problema y por ello recurren al EAAF pero es una situación que aun hoy queda en el voluntarismo de los intervinientes. En el ámbito académico, no hay en la universidad argentina especialización en la temática y son escasos los cursos. En conclusión, la antropología forense apenas ha llegado a actuar en casos de crímenes comunes, que ameritarían un desarrollo más institucional y un interés mayor de la academia.

Finalmente, creemos que el contexto de la arqueología porteña a principios de los años ochenta fue fundamental para que surgiera el EAAF y por ende la Antropologia y la Arqueología Forense en la Argentina. Salerno *et al*. (2012) explican el *gap* que se da entre el surgimiento del EAAF y los posteriores equipos que se abocan al estudio de los centros clandestinos de detención a partir de los cambios académicos ocurridos hacia el año 2000, vinculados con el surgimiento de paradigmas postprocesuales en la arqueología argentina. Según estos autores, es este paradigma el que prohija la liberación de los confines temporales de la arqueología y el surgimiento del compromiso político. Nuestra interpretación es distinta. Nosotros, como se dijo, consideramos que fue el procesualismo el marco teórico que permitió romper con el cerco que había confinado a la arqueología

al mero ámbito de la Prehistoria y por lo tanto conectar la arqueología con lo contemporáneo.

En cuanto al compromiso político, no consideramos que este se relacione con posturas posprocesuales exclusivamente, sino con posturas individuales, más allá de marcos teóricos. Trabajar con cazadores-recolectores de Patagonia no es menos político que trabajar con centros clandestinos de detención. En ese sentido, el procesualismo, como ya lo hemos visto, no debe necesariamente vincularse con políticas conservadoras. Durante la dictadura militar, la resistencia de los arqueólogos de la UBA pasaba por la nueva arqueología. Y fue la formación que brindó la AIA, tanto a nivel de las tareas de campo como las de gabinete, la que les permitió a esos estudiantes dar el salto al vacío y formar el EAAF. La AIA, además, les permitió concebir la posibilidad de trabajar en un centro independiente de las instituciones oficiales, sin necesidad de gestión estatal.

En cuanto a las perspectivas futuras, el verdadero desafío de la antropología forense en la Argentina actual consiste en lograr incorporarse dentro de un marco institucional (académico o estatal) aceitado, para no ser exclusivamente confinada al ámbito de la investigación de las violaciones a los derechos humanos, puesto que se trata de un instrumento invalorable para el fuero penal en general. Les queda esta tarea a las futuras generaciones.

Referencias citadas

Arenas, P. *et al*. 2003-2005. Arquitectura del terror: los lugares de la no-memoria en San Miguel de Tucumán (Argentina). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* (20): 27-45.

Arenas, P. *et al*. 2005. La arqueología y la antropología en la búsqueda de identidades: el caso de los desaparecidos durante la última dictadura militar. *Estudios Sociales del NOA* 8(8): 136-158.

Ataliva, V. 2004. Disputas territoriales de las memorias: apuntes para una arqueología del terrorismo de Estado en Tucumán (Argentina). *Resúmenes. XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, 86. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Bozzutto, D. *et al*. 2004. Mansión Seré: debates y reflexiones. Resúmenes. *XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, 207. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Compañy, G. *et al*. 2011. "A political archaeology of Latin America's recent past: a bridge towards our history". En: A. Myers u G. Moshenska (eds.), *Archaeologies of Internment*. pp. 229-244. New York: Springer.

Daniel, G. 1967. *The Origins and Growth of Archaeology*. Harmondsworth: Penguin Books.

Dirección de Derechos Humanos, Municipio de Morón. 2007. *Proyecto Mansión Seré. Reconstrucción Arqueológica del Ex CCD Mansión Seré o Atila*. Morón: Municipio de Morón.

_____. 2002–2003/2006–2008. *Proyecto Mansión Seré. Informes de Gestión*. Morón: Municipio de Morón.

_____. 2002. *Proyecto Mansión Seré. Encuestas en el Barrio Seré*. Morón: Municipio de Morón.

Di Vruno, A. 2012. "La praxis arqueológica. El caso Mansión Seré". En: A. Zarankin, M. Salerno y M. C. Perosino (eds.), *Historias desaparecidas: arqueología, memoria y violencia política*. pp. 101-115.

Córdoba, Brujas. *et al.* 2006. Arqueología en un centro clandestino de detención. El caso Mansión Seré-Atila. In *Actas de Resúmenes del 3° Congreso Nacional de Arqueología Histórica*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario.

Doretti, M. y Fondebrider, L. 2001. "Science and human rights: truth, justice, reparation and reconciliation: a long way in Third World countries". En: V. Buchli y L. Gavin (eds.), *Archaeologies of the Contemporary Past*. pp. 138-144. London-New York: Routledge.

Doval, J. y Giorno, P. 2010. Análisis de los procesos de for- mación cultural en el sitio Mansión Seré. Un abordaje a partir del proceso destructivo de la casona (1978–1985). *La Zaranda de Ideas* (6): 37-55.

Doval, J., *et al*. 2008. Una reconstrucción arquitectónica desde la imagen fotográfica. In *Actas de Resúmenes del 5° Congreso de Arqueología de la Región Pampeana*, 111. Santa Rosa, Facultad de Ciencias Humanas.

Doval, J. *et al.* 2010. Mansión Seré: una reconstrucción arquitectónica desde la imagen fotográfica. En M. Berón *et al.* (eds.), *Mamül Mapu: Pasado y Presente desde la Arqueología Pampeana*. pp. 215-226. Buenos Aires: Editorial Libros del Espinillo.

Duguine, L. *et al*. 2013. "Experiencias desde la arqueología y la conservación para la recuperación material de los ex centros clandestinos de detención, tortura y exterminio (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina)". En: L. Adad, A. Villafañe y C. Ferrer (eds.), *La Antropología social hoy: a 10 años del nuevo siglo*. pp. 723-734. Olavarría: Universidad Nacional del Centro de La Provincia de Buenos Aires.

Farro, M., I. Podgorny y D. Tobías. 1999. Notas para un ensayo sobre la recepción de la "Nueva Arqueología" en la Argentina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia,* Suplemento (3): 221-234.

Fiore, D. 2006. Comment to Gustavo Politis'. The theoretical landscape and the methodological development of archaeology in Latin America. *Arqueología Suramericana*. 2 (2): 188-190.

Fondebrider, L. 2009. "The application of forensic anthropology to the investigation of political violence in South America". En: S. Blau y D. H. Ubelaker (eds.), *Handbook of Forensic Anthropology and Archaeology*. pp. 49-55. Walnut Creek, Left Coast Press.

_____. 2002. Reflections on the scientific documenta- tion of Human Rights violations. *International Review of the Red Cross*. 84 (848): 885-891.

Funari, P. y A. Zarankin. 2009. *Arqueología de la represión y resistencia en América Latina (1960–1980)*. Córdoba: Brujas.

Hobsbawm, E. y T. Ranger (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kohl, P. y J. Pérez Gollán. 2002. Mixing religion, politics, and prehistory: the life and writings of O. Menghin. *Current Anthropology* 43 (4): 561-586.

Laiseca, A. 1982. *Matando enanos garrotazos*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Luco, S. 2010. Tensión político-académica en la Universidad de Buenos Aires (1975–1983): el cambio de paradigma en la arqueología patagónica. *Revista del Museo de Antropología* (3): 211-224.

Mercante, V. y J. Ambrosetti. 1913. *Vida y obra del doctor Florentino Ameghino: Contribución a su Conocimiento*. Buenos Aires: Imprenta Metodista.

Pafundi, L. y A. Tessone. 2005. "Trabajo arqueológico in Proyecto de Recuperación de la Memoria Centro Clandestino de Detención y Tortura 'Club Atlético'". En: A. Madariaga (ed.), *El Porvenir de la Memoria. Segundo Coloquio Interdisciplinario de Abuelas de Plaza de Mayo*. pp. 103-122. Buenos Aires: Abuelas de Plaza de Mayo.

Podgorny, I. 2009. *El sendero del tiempo y de las causas accidentales. Los espacios de la prehistoria en la Argentina, 1850–1910*. Rosario: Prohistoria ediciones.

Podgorny, I. y M. Lopes. 2008. *El desierto en una vitrina. Museos e Historia Natural en la Argentina, 1810–1890*. México, DF, Editorial LIMUSA.

Politis, G. and Bonomo, M. 2011. Nuevos datos sobre el 'Hombre Fósil' de Ameghino. *Publicación Especial Asociación Paleontológica Argentina* 12, 101–135.

Proyecto Antropológico Mansión Seré. 2005. Proyecto antrop- ológico Mansión Seré. In A. Madariaga (ed.), *El Porvenir de la Memoria. Segundo Coloquio Interdisciplinario de Abuelas de Plaza de Mayo*, 137–152. Buenos Aires, Abuelas de Plaza de Mayo.

Salado, M. y L. Fondebrider. 2008. El desarrollo de la antro- pología forense en Argentina. *Cuadernos de Medicina Forense*. 14 (53–54): 213-221.

Salerno, M. 2007. "Algo habrán hecho..." La construcción de la categoría "subversivo" y los procesos de remodelación de identidades a través del cuerpo y el vestido (Argentina, 1976– 1983). *Revista de Arqueología Americana*. (24): 29-65.

Salerno, M., A. Zarankin y M. Perosino. 2012. Arqueologías de la clandestinidad. Una revisión de los trabajos efectuados en los Centros de Detención Clandestinos de la última dicta- dura militar en Argentina. *Revista Universitaria de Historia Militar on-line* 2. Cádiz, Centro de Estudios de Historia Militar.

Sanguinetti de Bórmida, A. y L. Orquera. 1975. *Las fuentes para el estudio de la prehistoria*. Buenos Aires: Ed. Glauco.

Scheinsohn, V. 2009. "Evolución en la periferia. El caso de la arqueología evolutiva en la Argentina". En: M. Cardillo y G. López (eds.), *Teoría, métodos y casos de análisis en arqueología evolutiva*. pp.73-86. Buenos Aires: Editorial SB.

Scheinsohn, V. y A. Muñoz. 2011. "La gran aventura de la arqueología. Las investigaciones arqueológicas en el marco del programa extremo oriental del Archipiélago Fueguino". En: A. Zangrando, M. Vazquez y A. Tessone (eds.), *Los cazadores-recolectores del extremo oriental fueguino*. pp. 115-142. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Snow, C. 1984. The investigation of the human remains of the "disappeared" in Argentina. *American Journal of Forensic Medicine and Pathology.* (5): 297-300.

Snow, C. y M. Bihurriet. 1992. "An epidemiology of homicide: Ningún Nombre burials in the province of Buenos Aires from1970 to 1984". En: T. Jabine y R. Claude (eds.), *Human Rights and Statistics. Getting the Record Straight*. pp. 328-363. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

Tillier, A. 2009. *L'Homme et la Mort: l'Émergence du Geste Funéraire durant la Préhistoire*. París: CNRS.

Zarankin, A. y C. Niro. 2009. "La materialización del sadismo: arqueología de la arquitectura de los centros clandestinos de detención de la dictadura militar argentina (1976-1983)". En: P. Funari y A. Zarankin (eds.), *Arqueología de la represión y resistencia en América Latina (1960–1980)*. pp. 159-182. Córdoba: Brujas.

Zarankin, A. y M Salerno. 2008. Después de la tormenta. Arqueología de la represión en América. *Complutum* 19 (2): 21-32.

Zarankin, A., M. Salerno, y M. Perosino. 2012. *Historias Desaparecidas: arqueología, memoria y violencia política*. Córdoba: Editorial Brujas.

Identidades fragmentadas: los procesos de identificación forense en casos de desaparición forzada[1]

Ana Guglielmucci[2]

1 Publicación original: Guglielmucci, Ana. 2017. Identidades fragmentadas: los procesos de identificación forense en casos de desaparición forzada. *Avá* (30): 105-136. Agradecemos a la revista *Avá* su autorización a republicar este artículo.
Este texto elabora, a través de ejemplos en varios países de América Latina, una reflexión sobre los procesos forenses de búsqueda e identificación de cuerpos de personas desaparecidas de manera forzada y la restitución a sus allegados. En estos procesos se evidencia la manera en que se ponen en juego una serie de tensiones sobre lo que se entiende por identificar y reconocer a una persona a través de los restos corpóreos que logran ser recuperados. Este es un problema actual que se puede rastrear en la ampliación de las labores judiciales o humanitarias desarrolladas en numerosos países de Latinoamérica en contextos transicionales o de conflicto armado y guerra contra el narcotráfico desde la década del ochenta, en los que se procura dar respuesta al derecho a la verdad de los familiares sobre el destino de las personas desaparecidas. La construcción de esta verdad –como se muestra en el texto– se sustenta en conocimientos expertos que se anudan con creencias de distinto tipo en sociedades con diferentes sistemas de parentesco, espiritualidades, coyunturas políticas y trabajos de construcción de memorias personales y colectivas. La identificación y la restitución forense, de este modo, son parte de una negociación entre diversos actores y saberes tejidos en torno a los cuerpos, las ideas de persona e identidad. El proyecto en el cual se inscribe este artículo tenía como objetivo general analizar los procesos socio-técnicos de identificación de las personas desaparecidas forzadamente en la Argentina y en Colombia. Guglielmucci es autora de La consagración de la memoria. Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina (2013), y participó con Santiago Álvarez y Julio C. Spota de la compilación *El proceso de paz de Colombia en la encrucijada* (2020). Complementar con secciones 7 (A. Isla) y 10 (S. Tiscornia y M.J. Sarrabayrouse, D. Míguez).

2 Investigadora adjunta del ICA (UBA)-CONICET, Docente de la Carrera de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Profesora adjunta en el Centro de Estudios sobre Conflictos y Paz (Universidad del Rosario). CLACSO.

Introducción

A lo largo del proceso de identificación forense en los casos de desaparición forzada de personas, intervienen distintos saberes como la odontología, arqueología, patología, genética, antropología, derecho y diversas técnicas como el análisis óseo, sanguíneo, genético, entre otros. Por medio de éstos se busca restituir a un cadáver no identificado (cuerpo o resto óseo), catalogado como NN o sin nombre, la identidad jurídica asociada –generalmente por las instituciones del Estado– a un organismo biológico.[3] Tal restitución, sin embargo, no se reduce al ligar las sustancias biológicas con una identidad social preexistente o preestablecida. En estos casos, tal operación de restitución de identidad adquiere nuevos sentidos y plantea una serie de cuestionamientos sobre los procesos de clasificación y certificación de la identidad en los Estados modernos así como sobre la relación entre la vida y la muerte, o entre lo que se quebró o sustrajo a través de la desaparición forzada y lo que es restituido a partir de la identificación forense (Fernández 2010).[4]

En este trabajo partimos de la idea de que el *cuerpo*, en cuanto imagen de una identidad única y cohesionada, es constituido socialmente por el lenguaje y las acciones propias y de los otros. "El cuerpo es construido al ser atravesado por el lenguaje y en esa medida proveedor de una imagen que representa al sujeto […]; antes del lenguaje sólo 'hay carne insignificante' (Biceci 1983: 276) […]" (Aranguren 2006: 105). En este sentido, "la constitución de un cuerpo exige, además de la carne y del mero conjunto de órganos, de una imagen [cohesionadora] que lo sostenga y ella sólo es posible gracias a la intrusión significante que viene del

3 La antropología forense tiene como objetivo buscar la individualización e identificación de las personas –vivas o muertas– con la finalidad de dar respuesta ante una solicitud realizada por un Fiscal del Ministerio Público. A su vez, el antropólogo forense es el responsable de recibir la evidencia (remitida al laboratorio o colectada por él mismo en el sitio del suceso o lugar de la investigación) con la finalidad de observarla, analizarla, compararla y plasmar los resultados en el peritaje de acuerdo al pedido solicitado. Los antropólogos forenses no pueden hacer autopsias, ni hacer la determinación final de la causa o manera de muerte, ni hacer una identificación final positiva sobre la base dental o medica de rayos X. Para la antropología forense, la identidad es entendida como el conjunto de características que hacen a una persona distinta a las demás y sólo igual a sí misma. Hay elementos generales (como la edad, sexo, estatura o talla, afinidad biológica) e, individuales (como cicatrices, tatuajes, operaciones, quebraduras y marcas profesionales, entre otros). Por otro lado, la identificación es entendida como el proceso para reconocer a un individuo vivo o muerto, o sus restos cadavéricos, o los métodos utilizados para establecer su identidad.

4 Ariel Fernández (2010: 4) identifica al menos 3 quiebres: 1) Rompe la alianza entre cuerpo y nombre como un continuo, indivisible, como constitutivo del ser del ciudadano, del sujeto moderno. 2) Interrumpe el continuo entre el sujeto y su familia (su novela familiar, sus cadenas filiatorias, el origen, el encadenamiento al pasado y al futuro). 3) Desarticula la relación entre ciudadano-Estado. La desaparición forzada le quita al sujeto todas sus credenciales de ciudadano, dejándolo sin la forma característica de pertenencia moderna.

Otro [simbólico que deja su marca en el cuerpo]" (Díaz 2010: 26) y que, a partir de ellas, lo reconoce.

Esta conceptualización sobre el cuerpo nos conduce también a repensar las nociones de *identidad* e *identificación* como constructos inherentemente sociales y culturales, producidos por aquellos que nos rodean tanto como por los documentos que nos han sido dados para probar quiénes somos (Groebner 2007). Es decir, en la constitución de una identidad –imaginada como única y cohesionada– intervienen mecanismos de identificación (documentos de identidad, fotografías, firma, huella dactilar, insignias, etc.) y formas de reconocimiento interpersonal (formas de caminar, hablar o vestirse, rostro, marcas de nacimiento, tatuajes, aromas o gustos personales, etc.) que nos permiten acreditar que somos quienes decimos ser. Como sostiene Mariza Peirano, en el mundo moderno, los documentos son objetos indispensables sin los cuales no logramos demostrar quién somos: "Precisamos de pruebas materiales que atestigüen la veracidad de nuestra auto-identificación, ya que, por nosotros mismos, ese reconocimiento es inviable. Nuestra palabra no es suficiente" (Peirano 2009: 63).

Por lo tanto, existen ciertas marcas o elementos que nos permiten exhibir una identidad y que ella sea acreditada por los demás. Al respecto, Valentin Groebner ha distinguido entre *reconocimiento* e *identificación* (2007: 17). "Reconocemos una cara familiar en un grupo de personas por su postura, gestos, pequeños detalles. Identificar a alguien que nunca hemos visto antes es un procedimiento distinto: tenemos que comparar la descripción de trazos individuales presentes en un documento, por ejemplo, y la persona en cuestión" (Peirano 2009: 69). La identificación es un proceso más tedioso, pues se compara su descripción con características individuales: género, peso, estatura, edad, ojos y color de pelo, etc. Comparamos unas con otras y cuando se alcanza un número suficiente de correspondencias se supone que es la misma persona que dice ser. A su vez, cuando este proceso se expresa en un documento, es la autoridad de la agencia de expedición la que importa y no el individuo que es identificado (Peirano 2011: 51).[5] Lo relevante es autenticar la validez del documento en cuestión y que la autoridad sea competente en esa esfera de actividad.

Con base en estas consideraciones previas sobre las nociones de cuerpo e identidad, aquí nos preguntamos sobre lo que sucede cuando este procedimiento de identificación debe ser realizado sobre un cadáver NN. Para responder a este interrogante describimos algunos dilemas en torno a la identificación forense,

5 Groebner plantea que los documentos solo consideran razonable asumir que se trata de la persona en cuestión cuando hay un número suficientes de correspondencias (2007: 17). La *redundancia*, por lo tanto, es un trazo fundamental de la identificación. Eso significa, tal como plantea Peirano (2009), que no hay un símbolo único para la identidad y que nuestro sueño de una identificación inmediata por un único trazo está destinado al fracaso.

la restitución del cuerpo y el reconocimiento *postmortem* de una persona desaparecida por parte de sus allegados.[6] Sobre todo atendiendo a que, en los casos de desaparición forzada, el cuerpo es amputado del sustrato social y de los documentos que permiten identificarlo y, de manera contigua, la imagen identitaria que ha implicado la constitución histórica de un cuerpo único e irrepetible no puede ser localizada en un plano material de existencia (vida) o de expiración (muerte).[7]

Las preguntas que orientan este texto, entonces, giran en torno al reconocimiento de la identidad en procesos de identificación y restitución forense. Especialmente, en contextos culturales e históricos en los que desde las propias agencias estatales se implementó una práctica sistemática de desaparición forzada de personas. Para dar cuenta de ello me referiré a los cambios de status que sufre la relación entre cuerpo e identidad durante la vida, la desaparición y la muerte (certificada a través de procesos de identificación médico-forense y judicial). Asimismo analizaré de qué manera los discursos de técnicos, familiares y allegados de los ausentes forzados permiten articular, o no, la identificación jurídico-administrativa (inscrita en el acta de nacimiento, documento nacional de identidad, pasaporte o cédula de ciudadanía, acta de fallecimiento) con el reconocimiento social de la persona, reconstruido a través de la memoria viva de los supérstites (Halbwachs 2004a, 2004b).[8] En otras palabras, este trabajo explora la manera en que los protagonistas de estos procesos ligados a la identificación forense se asoman a lo que el sociólogo Gabriel Gatti (2011) denomina la "catástrofe moderna de sentido social" originada

---

6 Las reflexiones volcadas en este trabajo se inspiran en el incipiente conocimiento técnico adquirido durante el trabajo como voluntaria en el Equipo Argentino de Antropología Forense (1996-2000) y el trabajo de investigación preliminar junto a familiares de detenidos-desaparecidos y sobrevivientes de Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio (CCDTyE) en Buenos Aires (Argentina), y el trabajo de entrevistas junto a familiares, forenses, fiscales y otros expertos en Bogotá (Colombia) entre 2015 y 2018.

7 Ariel Fernández sostiene que "a partir del momento del secuestro y desaparición ese ser, sujeto del mundo histórico social, es sustraído de la materialidad que lo contiene, pero queda amarrado a su condición de detenido-desaparecido, –enlazado simbólicamente a una existencia inasible– gravitando en el mundo de las representaciones e instituyendo en el imaginario social una configuración nueva, cuyo tiempo y espacio no se corresponden con los de la cronología del mundo y los haceres de la vida cotidiana" (2010: 3).

8 De acuerdo a Halbwachs "la memoria colectiva es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Por definición, no excede los límites de ese grupo. Cuando un período deja de interesar al período que sigue, no es un mismo grupo el que olvida una parte de su pasado: hay en realidad dos grupos sucesivos" (2004a: 213-214). En este texto, utilizamos el concepto de *memoria viva* para destacar que el recuerdo sobre los desaparecidos es variable según quiénes los traen desde el pasado al presente, y que su reconocimiento e identificación está enlazado de un modo intrínseco al trabajo de anamnesis que hacen aquellos que los han conocido en vida pero cuyas vidas también han cambiado a partir de estos hechos.

por la desaparición forzada, y de qué manera producen representaciones sobre aquello que fue quebrado, sustraído o arrasado.

El detenido-desaparecido como catástrofe del sentido social

De acuerdo con Gatti, la desaparición forzada de personas ha sido considerada como "una catástrofe para la identidad y el lenguaje modernos", pues ella produce un desajuste permanente entre las palabras y las cosas, convirtiendo a este desajuste en estructura, haciendo de la ambivalencia un valor y de la anomia la norma. La maquinaria de desaparición impuesta por el Estado en América Latina "atacó a su producto más preciado y acabado: el individuo, el ciudadano. Y lo destrozó" (Gatti 2011: 35). De esta manera, produjo una catástrofe de sentido, a nivel personal y colectivo:

> La catástrofe es la quiebra de las relaciones convencionales entre la realidad social y el lenguaje que casa con ella para analizarla y para vivirla; aparece cuando esta quiebra se consolida y esa consolidación constituye espacios sociales que, aunque con dificultades para la representación se representan y aunque con problemas para la construcción de identidad, ésta se hace. (Gatti 2011: 36).

La conceptualización dominante de la identidad individual moderna en Occidente se ha constituido de forma tal que es considerada como una unidad, única e indivisible, al interior de un conjunto o universo totalmente clasificado: la humanidad o la población, así como el mundo, el territorio o el Estado. Pero esta noción de identidad, vinculada a la noción de individuo, es un producto cultural e histórico relativamente reciente ligado a la modernidad y al desarrollo de nuevas formas de gobierno que hicieron del individuo y su conservación el presupuesto y el objetivo de toda otra categoría política y jurídica. El Estado, así como el individuo, son una metáfora para nuestra forma de representar el mundo y auto-representarnos dentro de él. Pero todo ello tiene historia, el sujeto que hoy llamamos individuo, por mucho que hoy se piense como (a)histórico o como "universal sociológico que acompaña a la condición humana (Béjar 1988: 15). No lo es" (Gatti 2011: 48).

Norbert Elias en su obra *La sociedad de los individuos* (1990), expuso que en la praxis social de otras culturas y en otros tiempos históricos, la idea de identidad grupal del ser humano particular "desempeñaba un papel demasiado importante para que pudiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano particular como una criatura casi desprovista de un grupo social" (Elias 1990: 182). De manera similar, Marcel Mauss, también puso de relieve esta misma idea al afirmar que el recorrido histórico del concepto de persona ha sido

complejo, "de una simple mascarada se pasa a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de éste se pasa a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado, y de éste a una forma fundamental del pensamiento y de la acción" (1979: 333).

Asimismo, Louis Dumont describió a la sociedad moderna como una formación social que se diferencia de las sociedades tradicionales en general por una revolución ideológica que coloca un énfasis especial en el individuo. En las sociedades tradicionales el énfasis valorativo principal está en el orden, la tradición, y la orientación de cada ser humano en la dirección de los fines prescritos por la sociedad. En la sociedad moderna, en cambio, la referencia principal recae en los atributos, reivindicaciones y bienestar de cada ser individual, independientemente de su lugar en la sociedad. Y, la nación "es la sociedad que se ve como constituida de individuos" (Dumont 1970: 93). En este sentido, el concepto de nación siempre incluye valores ideológicos (Peirano 1986: 51).

A lo largo del proceso civilizatorio de la modernidad se ha dado una racionalización del sí, donde la sociedad es leída como una agregación de individuos autocontrolados (Gatti 2011: 49) y, podríamos agregar, controlados: individualizados e identificados por medio de documentos personales que lo nombran, registran su nacimiento, su crecimiento y su muerte dentro de una población dada, inscriben su sexo o género, y certifican sus lazos filiatorios; cuyo desarrollo es inscrito y monitoreado a través de censos; y que son considerados portadores de derechos y responsabilidades en tanto ciudadanos de un Estado-Nación particular. Tal como indica Peirano:

> Por definición, los miembros de una Nación-Estado son considerados ciudadanos, y la ciudadanía implica derechos y deberes en el reconocimiento de la igualdad humana básica y su participación integral en la comunidad (Marshall 1964: 64). No obstante, si los Estados y las Naciones están siempre en proceso de ser constituidos y solidificados lo mismo puede ser dicho de la ciudadanía. [Pues, cada Estado usa criterios diferentes de selección y de exclusión en el status de ciudadano]. (1986: 50-51).

Tanto la vida como la muerte en tanto individuo-ciudadano, tienen sentido y son certificadas mayoritariamente en el marco del Estado-nación y sus agencias que, a su vez, atribuyen derechos y responsabilidades según el status legal de cada persona (niño/adulto, hombre/mujer, vivo/muerto, etc.). Pero, aquí se presenta un problema que marca los límites históricos y culturales de esta formación identitaria (individuo-ciudadano) y de la catástrofe de sentido social referida por Gatti: ¿Qué sucede en el caso de las personas que no acceden al control o supervisión plenos por parte de estas agencias estatales? Por ejemplo, pensemos en quienes

permanecen indocumentados, no tienen acceso a la justicia, o su condición como persona está ligada a otras comunidades morales de sentido y pertenencia distintas al Estado-Nación que las (des)ampara. Siempre hay distintos entramados de relaciones interpersonales, guiados por valores sociales situacionales que asocian a las personas a un cierto grupo, ya sea que estos colectivos estén fundados y delimitados con base en la voluntad (consenso) o el status. El asunto radica en saber cuáles son los rasgos que funcionan como base de la adscripción (las marcas identificadoras) o, en otros términos, el *capital identitario*, reconocido por las agencias del Estado y por otros grupos socio-jurídicos.[9] Como indica Peirano, los documentos son provistos por órganos públicos únicamente para aquellos que llenan determinados requisitos estipulados por ley. "Ellos cumplen, por lo tanto, la función de distinguir al ciudadano del marginal" (Peirano 1986: 52).

Gatti sostiene que las entidades objeto de la desaparición forzada en Latinoamérica, sobre todo en el Cono Sur (Argentina y Uruguay), han sido

> los productos más refinados del trabajo civilizatorio, los individuos con carta plena de ciudadanía, racionales e ilustrados, aseados (o sucios por elección). Los productos perfectos […] de la modernidad son los que van a ser despedazados por la maquinaria que fue su condición de posibilidad. (2011: 57).

De ahí el fundamento de la catástrofe de sentido para este autor, pues

> […] el proyecto de disciplinamiento de la población puesto en marcha en los setenta tomó como objeto de su despliegue […] a su propio producto, el individuo moderno y racional de identidad refrendada con credenciales cívicas y administrativas. Al individuo limpio y autoconsciente del Estado-nación, de la ciudadanía liberal. (Gatti 2011: 58).

Esta interpretación, no obstante, deja por fuera otras posibles lecturas de la realidad latinoamericana u otras aristas del fenómeno de la desaparición forzada de personas al tomar al Estado-Nación como un producto civilizatorio consumado. Si retomamos la perspectiva analítica de Veena Das y Deborah Poole (2004) sobre el problema del Estado y sus márgenes, el análisis se complejiza pues, los

9 Como bien sabemos, el pensamiento postmoderno y los grupos feministas y de derechos civiles, entre otros, vienen denunciando el hecho de que desde "una ética universalista, liberal e ilustrada, se haya pasado a una totalizante, de pensamiento único e uniformador que no reconoce las diferencias. Los ideales de individuo y ciudadanía, aunque en principio garantes de la libertad individual y el derecho a la diversidad acabaron desvirtuados al aplicarse a un grupo exclusivo y excluyente; y es en ese contexto en el que debe entenderse la constante reivindicación de la ampliación de la ciudadanía que ha distinguido a la contracultura de las últimas cuatro décadas" (Sánchez-Palencia s.f.: 19).

márgenes están ligados al Estado como un componente de la regla más bien que como su excepción. El asunto de los márgenes del Estado también configura el trabajo forense a la hora de reconstruir la ligazón entre cuerpo e identidad, por un lado, como individuo único e irrepetible y, por otro lado, como miembro de comunidades morales afectadas por la violencia política e institucional de maneras heterogéneas.

Para nuestro trabajo es importante tomar en cuenta estas disputas en torno a la noción de individuo y ciudadanía pues nos recuerdan que la *identidad* que se busca articular con un cuerpo NN es ante todo hetero-adscrita por distintos actores, quienes colaboran, disienten, y negocian los términos para hacer aparecer la conexión entre identidad y (los restos de) un cuerpo.

Identidad e identificación forense: el ciudadano y sus márgenes

Los procesos de restitución de identidad a un cadáver NN en casos de desaparición forzada, tal como lo han descrito Somigliano y Olmo (2002), dependen de articular indicios hallados en el cadáver o en los restos biológicos (el cuerpo sin identidad) con una identidad socio-jurídica asociada a ellos (una identidad sin cuerpo). Para ello se utilizan técnicas y saberes que permiten establecer y comprobar la identidad del desaparecido según los criterios requeridos en diferentes espacios sociales (judicial, médico, forense, familiar). Muy esquemáticamente, este proceso consta de al menos tres instancias de investigación relacionadas entre sí: 1) preliminar o *antemortem*; 2) arqueológica o *perimortem* (exhumación); y 3) antropológica o análisis de laboratorio.

La etapa de trabajo preliminar consiste en reunir toda la información posible acerca de la persona desaparecida y su posible destino. En palabras de Salado y Fondebrider:

> Agrupa la investigación histórica del hecho (qué, quién, cuándo, dónde, cómo, porqué, por quién), la obtención de las listas de víctimas y la información tanto histórica (ocupación, actividades, militancia, relaciones, etc.), como física referida a cada una de ellas (datos físicos, médicos, odontológicos, etc.), así como la investigación de los posibles lugares de detención, muerte e inhumación (registros, testigos, arqueología). Dicha información permite la construcción de hipótesis y líneas de seguimiento de los casos en cuanto a la identidad de las víctimas y los responsables, la ubicación de las posibles fosas, y la reconstrucción de los hechos. (2008: 216).

Por ejemplo, en el caso de la búsqueda de los detenidos-desaparecidos durante el terrorismo de Estado en Argentina ha sido muy importante reunir los testimonios de sus familiares así como de amigos, compañeros de trabajo y de militancia en organizaciones gremiales o político revolucionarias. Los familiares, en general, pueden dar información sobre marcas de la infancia o adolescencia (fracturas, tatuajes, operaciones, fichas odontológicas, etc.) y muestras de sangre para el análisis de ADN. Mientras que los compañeros de militancia o supervivientes que los vieron en un Centro Clandestino de Detención, Tortura y Exterminio (CCDTyE) pueden aportar mayor información sobre su detención y su posible destino final. A su vez, la investigación documental, incluida la prensa de la época, es un factor importante en esta etapa. En el caso argentino se comprobó que muchas personas muertas en supuestos enfrentamientos con las fuerzas militares habían sido sacados del CCDTyE, asesinados como represalia a ciertas acciones de las guerrillas y, luego inhumados como NN en fosas comunes en cementerios.

En la etapa arqueológica, "se lleva a cabo la localización y excavación de los lugares de entierro (fosas clandestinas o no), así como la recuperación de evidencia ósea y artefactual (balística, objetos asociados, etc.)" (Salado y Fondebrider 2018: 217). En este punto los responsables de las inhumaciones son quienes pueden dar mayor información, ya sean los propios victimarios o los funcionarios y trabajadores de cementerios donde se realizaron entierros clandestinos. Por ejemplo, en Colombia, una importante iniciativa gubernamental impulsada por la creciente visibilización e inscripción jurídica de la desaparición forzada como delito de lesa humanidad, ha sido la creación del proyecto de búsqueda de personas no identificadas en cementerios, dirigido por la Dirección de Derechos Humanos del Ministerio del Interior. Hacia mediados de 2016 ya se habían encontrado: "28.679 registros de personas no identificadas (NN) y/o identificadas no reclamadas inhumadas en los 308 cementerios diagnosticados, de los cuales 24.352 corresponden a personas no identificadas (NN) y 4.327 a personas identificadas no reclamadas".[10]

En la investigación de laboratorio, por su parte, "se procede al estudio de los restos óseos y objetos asociados, con el que se completará el proceso de análisis de la información" (Salado y Fondebrider 2018: 218). Es decir, se analizan los restos, la ropa, las balas, y cualquier otro objeto hallado en el lugar de exhumación. A partir de este análisis se procede a identificar el sexo, la edad, la contextura física, las causas de muerte y cualquier otro rasgo que pueda conducir a una posible individualización.

10 "MinInterior presenta avances de proyecto de búsqueda de personas desaparecidas en cementerios", 25 de mayo de 2016. Recuperado de http://www.mininterior.gov.co/sala-de-prensa/noticias/mininterior-presenta-avances-de-proyecto-de-busqueda-de-personas-desaparecidas-en-cementerios.

Finalmente, con la información resultante de las tres fases se elabora un informe que es entregado a las dependencias judiciales o administrativas correspondientes. Y, dependiendo del organismo que autorizó la excavación (judicial, comisión investigadora, organismo administrativo estatal), los restos del cuerpo identificado son entregados o restituidos a los familiares, con resguardo generalmente de la evidencia asociada a través de documentos de custodia por parte de los equipos forenses o de los organismos oficiales actuantes.

Este proceso de identificación forense, no obstante, presenta ciertas peculiaridades según la población estudiada. En el caso argentino y uruguayo, la mayor parte de las personas detenidas-desaparecidas entre los años setenta y ochenta era parte de la población urbana, estudiantes secundarios y universitarios, empleados, obreros industriales, trabajadores rurales, gremialistas, abogados, periodistas, religiosos, entre otros (CONADEP 1984). La menor parte, se supone, fueron campesinos-indígenas. Aunque, es muy probable que esta última sea justamente la población (sub)representada en el registro nacional de personas desaparecidas (Da Silva Catela 2007). Esto supone que la mayoría de la población que fue víctima de desaparición forzada habría sido previamente registrada y documentada por organismos del Estado. Es por ello que Gatti afirma que "El detenido-desaparecido es individuo retaceado; es un cuerpo separado de nombre; es una conciencia escindida de su soporte físico; es un nombre aislado de su historia; es una identidad desprovista de su credencial cívica; de sus cartas de ciudadanía" (2011: 61). Pero el problema radica, justamente, en cuáles son las cartas de ciudadanía reconocidas estatalmente y quiénes tienen acceso a ellas.

En países donde coexisten grupos con distintos sistemas jurídicos y de parentesco (que no están basados necesariamente en la consanguinidad, como el sistema parental hegemónico de la sociedad occidental), y donde además gran parte de la población identificada como campesino-indígena tiene un acceso restringido a las estructuras administrativas estatales y a la justicia formal (como Guatemala), el proceso de identificación forense seguramente demande otras estrategias de búsqueda y cruce de información (Sanford 2003). Por ejemplo, cuando las personas desaparecidas no han sido registradas a través de documentos de ciudadanía o no han tenido acceso a la salud, educación y justicia provistas por el Estado, dejando un rastro burocrático, la búsqueda estará orientada de otra manera, se deberán reconstruir caracterizaciones físicas a partir de testimonios de familiares o allegados que puedan brindar información personal y que faciliten el posterior reconocimiento, pero difícilmente se podrá acceder a placas dentales, radiografías, documentos oficiales, entre otros elementos, que suelen ser utilizados para facilitar el proceso de identificación.

Estas situaciones presentan una cuestión problemática en torno a la identificación forense, pues, además de visibilizar desigualdades estructurales en torno al acceso

a la ciudadanía plena, ponen en evidencia las limitaciones de cada uno de los saberes y de las técnicas utilizadas para alcanzar un proceso identificatorio "exitoso". Pues, ellos están sujetos de cierto modo a las nociones disímiles de identidad jurídico-administrativa y social que componen a la población del Estado-Nación y sus márgenes, *idealmente* comprendida como un conjunto universalizante de individuos-ciudadanos registrados y certificados por las instituciones.

Por ejemplo, en Argentina, las pruebas de ADN se hacen por contraste entre un banco de sangre de familiares consanguíneos de personas denunciadas como detenidas-desaparecidas y el que se extrae del cadáver NN que ha sido exhumado. Pero, qué sucede si todas las personas que comparten una carga genética similar al desaparecido nunca donaron sangre (porque no tienen acceso al banco o porque va contra sus principios religiosos o culturales) o, si el concepto de familia o pertenencia étnica no está marcado por la consanguinidad o, incluso, ni siquiera tiene una base biológica (como en el caso de las adopciones). Esto es muy común en otras culturas distintas a la occidental y en Estados-Nación multiculturales y pluriétnicos. Estos debates se han presentado recientemente en Argentina en el caso de la restitución de restos óseos o tejidos de líderes indígenas –que estaban en posesión de museos etnográficos o de ciencias naturales– a sus descendientes o comunidades de pertenencia, a los que en algunas ocasiones se les demandan pruebas de filiación difíciles de obtener vía ADN (Di Fini 2001, Endere 2000, 2011).

Una situación similar puede presentarse con la identificación vía dentadura, si la persona nunca tuvo acceso a un odontólogo donde consten radiografías y otros esquemas de salud dental, entonces es poca la información que se tiene para contrastar con los rastros hallados en el cadáver. Algo análogo ocurre con las fracturas u operaciones que hayan dejado marcas en el cuerpo pero que no fueron registradas en el sistema de salud institucional. Allí el testimonio de los supérstites resulta fundamental para el posible reconocimiento del cuerpo ya que no existen otros documentos a partir de los cuales establecer una posible correspondencia. A su vez, si la persona nunca estuvo inscrita en el Registro Nacional de las Personas u otra base de datos de personas documentadas por el Estado difícilmente se pueda contrastar el hallazgo de un cadáver NN con identidades ya registradas y certificadas estatalmente, por ejemplo a través de la huella dactilar asociada a un nombre y apellido. En este sentido, el proceso de identificación forense encuentra sus desafíos y potencialidades en las modalidades de inscripción y acreditación de la identidad que toma una comunidad nacional y las distintas comunidades que la (des)integran, en el Estado y sus márgenes; es decir, en las distintas formas de *clasificar* e *inscribir* a las personas como parte de colectividades humanas heterogéneas.

El trabajo forense en contextos de justicia transicional

Para la antropología forense es importante distinguir entre identidad y procesos de identificación. En el proceso de identificación de cadáveres sin nombre o NN se combinan distintas técnicas que procuran comprobar la identidad biológico-legal de un cuerpo, certificada por un equipo técnico y por las agencias del Estado encargadas de certificar la vida y la muerte de una persona, considerada única e irrepetible. Un cuerpo, una identidad, un rostro, una voz, un sufrimiento, son cosidos por el trabajo de varias agujas y de numerosos costureros. Como destaca Luis Fondebrider, Presidente del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), "nunca una única técnica permite alcanzar la identificación, ni el ADN, ni el contexto, ni el testimonio de los familiares o el de un testigo ocular… La identificación es un proceso multidisciplinario y amplio" (Notas del trabajo de campo, septiembre de 2014, Bogotá, Colombia)

El proceso forense de identificación es tomado como exitoso cuando a través de múltiples rastros o marcas logra unir una identidad sin cuerpo (la persona que es buscada y ha sido denunciada como desaparecida por su familia o comunidad de origen) y un cadáver sin identidad. Así, lo que busca el trabajo forense (antropológico, médico y jurídico) es que ningún cuerpo o resto permanezca sin identidad reconocida y restituida social e institucionalmente. Esto se hace mediante la certificación médico-legal del deceso de una persona cuya identidad es considerada, social y administrativamente, preexistente al esfuerzo por borrarla o sustraerla de las actividades y redes interpersonales e institucionales de las que formó parte. Pero esto tiene ciertos límites, pues si una persona no es individualizada por el Estado-nación u otro tipo de comunidad política o grupo de pertenencia, no hay forma de vincular ese cuerpo a una identidad que pueda ser reconocida. El trabajo forense, de este modo, busca restituir identidades preexistentes o, mejor dicho, ya inscritas institucionalmente o reconocidas socialmente. En principio, aquellas certificadas por el Estado, aunque también están aquellas acreditadas por otros colectivos sociales de reconocimiento, como la familia, el grupo étnico u otra comunidad de pertenencia o filiación política.

Esta multiplicidad de información presenta ciertos desafíos para el trabajo de identificación forense pues, como ya anticipamos, da cuenta del carácter hetero-adscripto de la identidad de una persona que, además de su filiación biológica y jurídica, participa de múltiples mundos sociales que lo constituyen y en el que es reconocido e identificado por diversas marcas o características que funcionan a modo de deíctico. Por ejemplo, en los casos de desaparición forzada en Argentina, ha sido muy importante el aporte de los familiares, colegas de trabajo o compañeros de militancia en organizaciones gremiales o político-militares para poder reunir información preliminar o *ante mortem* significativa y cruzarla con la información sobre el cadáver NN hallado. Pero esta información no siempre

es coincidente respecto a *quién* se está buscando. En el caso de las personas que compartían actividades de militancia clandestina ellos solían conocerse por el apodo o "nombre de guerra" y desconocerse por el nombre inscrito estatalmente; mientras que los familiares desconocían esos seudónimos. En este sentido, es sugerente preguntarse por el tipo de información que predomina o resulta más significativo en el proceso de identificación forense y qué identidad/es y vínculos filiatorios son finalmente restituidos. Como indica Ariel Fernández, "los procesos restituidos no irían en el sentido de 'cerrar la identidad', sino por el contrario serían una posible lectura de un palimpsesto en constante reescritura, en donde pasado y presente se superponen para dar lugar a nuevas formas de escritura" (2010: 11).

Por otro lado, cabe aclarar que el trabajo forense no se ocupa únicamente de restituir la identidad de una persona (contemplando las salvedades ya enunciadas). En el campo de la antropología forense aplicada al campo de los derechos humanos (DDHH) se busca identificar el cadáver NN pero, paralelamente, también se procura caracterizar las formas en que los cuerpos individuales han sido atravesados por fuerzas violentas que, ponen de manifiesto diferentes lógicas sociales vinculadas a la aplicación de tormentos, el exterminio o la desaparición forzada de personas. El cuerpo, en este campo de conocimiento, es considerado como una *agenda* en la que, además de inscribirse las actividades o experiencias vinculadas al crecimiento y a la vida de una persona, así como su carga genética, se pueden también poner en evidencia las marcas de quienes entraron en relación directa con su cuerpo, como los victimarios. El sello del perpetrador es estampado, "queda inscrito en el cuerpo que enuncia el sufrimiento al que fue sometido" (CNMH 2014: 22). En este sentido, cuando los antropólogos estudian los cadáveres que han sido producto de procesos de violencia política, el cuerpo es considerado "un texto corporal de la crueldad que puede ser descifrado por el antropólogo forense como si estuviera escrito en un lenguaje para ciegos, palpando delicadamente huesos y tejidos, días o meses después de ocurridos los hechos […]" (CNMH 2014: 22).

De este modo, al reunir información sobre las marcas de tortura y de muerte, así como de las formas de desaparición del cadáver, se puede identificar el *modus operandi* de los responsables de estos hechos. Este trabajo implica documentar, relacionar y confrontar entre sí casos singulares para construir conocimiento más general sobre los delitos cometidos (por ejemplo, se puede establecer cuál ha sido el género, rango de edad, actividad predominante de las víctimas, la distribución geográfica de los casos y las formas diferenciales de desaparición forzada, entre muchas otras variables).Tal información es importante para los procesos de justicia transicional, ya sea para conocer la verdad o juzgar los hechos, no solo para la identificación de la persona detenida-desaparecida sino también para reconstruir la memoria histórica de fenómenos de violencia masiva y distinguir las responsabilidades de los victimarios en un contexto social y político más amplio.

El cadáver de una persona, cuyo cuerpo fue ocultado o desaparecido a través de inhumaciones clandestinas, al ser identificado a través de un proceso forense, se instituye como una prueba material y legal, no sólo de la existencia de un individuo cuyo paradero era desconocido así como de su muerte, sino también de los procesos sociales inscritos en torno a él, a partir de los cuales se pueden poner en evidencia sucesos históricos violentos de carácter colectivo. De este modo, el cuerpo-individuo analizado e identificado por medio del trabajo forense, es registrado y reconocido como miembro de una comunidad que le asigna y certifica su identidad personal pasada, así como su valor social y su agencia en procesos políticos presentes. Los restos del cuerpo desaparecido a los que se les restituye su identidad son integrados en una comunidad que otorga nuevos sentidos a esta reaparición. Esto es notorio en las entregas oficiales de los restos del cuerpo a sus familiares y en los rituales de (re)inhumación. Algunos familiares eligen hacerlos de manera privada e íntima, mientras que otros lo hacen de manera pública y con un sentido político explícito. Uno de estos casos ha sido el de los familiares de varios detenidos-desaparecidos identificados en 2007 en Argentina por el EAAF que decidieron hacer una conferencia pública en el ex CCDTyE Olimpo, lugar en el que fueron vistos con vida por última vez.[11] Posteriormente, sus cuerpos fueron inhumados en distintos cementerios del país o en el exterior, en los que se hicieron ceremonias donde, en general, se reivindicó su linaje político. Como el caso de Cristina Carreño que fue llevada por sus familiares a Santiago de Chile (de donde era originaria), y el 29 de diciembre de 2007 fue acompañada por una procesión que, cubierta por pétalos de rosa blancos, vertidos sobre las banderas chilena y del partido comunista, la llevó en andas desde el Palacio de La Moneda hasta la sede de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, para luego ocupar un sitio junto al Memorial del Detenido Desaparecido, ubicado en el Cementerio General de Santiago de Chile.[12]

---

11 En diciembre de 1978 la dictadura desmontó el CCDTyE Olimpo. Muchas de las personas que estaban secuestradas fueron "trasladadas" (eufemismo utilizado para referirse a su asesinato y ocultamiento del cuerpo). El EAAF y la Cámara Federal porteña lograron establecer qué pasó con nueve de ellos: sus cuerpos fueron arrojados desde un avión en los llamados "vuelos de la muerte", debido a una sudestada emergieron en la costa atlántica a fines de 1978 y fueron enterrados como NN en distintos cementerios municipales. En ese momento, la constatación de las huellas dactiloscópicas realizada por el laboratorio de investigaciones necropapiloscópicas de la Policía Bonaerense permitió identificar a unos de ellos: Jesús Pedro Peña. Posteriormente, ese dato, sumado a los testimonios de los sobrevivientes llevó a trabajar sobre la hipótesis de que todos los cuerpos eran de compañeros de cautiverio de Peña. Las víctimas identificadas son: Cristina Magdalena Carreño Araya, Isidoro Oscar Peña, Nora Fátima Haiuk de Forlenza, Oscar Néstor Forlenza, Helios Serra, Jesús Pedro Peña, Santiago Villanueva María Cristina Pérez y Carlos Antonio Pacino. Para mayor información ver Victoria Ginzberg, "Un poco de certidumbre entre tanto dolor", 17 de agosto de 2007, Página 12. Recuperado de https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-89851-2007-08-17.html.

12 Lucía Sepúlveda Ruiz, "Cristina Carreño: Año Nuevo en casa", 30 de Diciembre de 2007. Recuperado de http://piensachile.com/2007/12/cristina-carreapo-aapo-nuevo-en-casa/

El proceso de identificación forense, por lo tanto, también habla de representaciones corpóreas del *cuerpo político* (Gatens 1997), ya sea que se tome al cuerpo (o a los restos) como prueba médico-legal o como metáfora para narrar sucesos históricos de violencia política masiva.[13] Pues, al restituir un nombre y reintegrar los restos a un cuerpo-identidad, se da cuenta del ante-texto que cobijó y dio apertura al despliegue del texto del sujeto habido, así como del contexto político-social de búsqueda y el trabajo colectivo que supone un proceso de identificación forense. En este punto resuena el cuestionamiento que se hace Ariel Fernández en torno a la restitución: "¿Es posible restituir identidad sin, en alguna medida, dar cuenta de ese ante-texto que marca coordenadas al texto que inaugura el sujeto? […] ¿es la restitución de identidad una práctica que se realiza [exclusivamente] 'sobre los restos de un individuo'?" (2010: 7).

El hiato entre buscar y encontrar

Otra cuestión importante en el proceso de identificación forense es el acto de *buscar*, que viene antes de *identificar*. Es decir, el trabajo forense generalmente se realiza bajo demanda. Considerando esta particularidad, es importante preguntarse quién es el que busca y cómo se cuestiona o no una comunidad acerca del paradero de una persona desaparecida.[14] Por un lado, sus allegados pueden alegar distintas razones e implementar diversos medios de búsqueda ante una ausencia no voluntaria, como en el caso de contextos represivos donde el riesgo de detención o incluso la tortura y la muerte ya estaban dentro de un horizonte de posibilidades. En estos casos, la desaparición se inserta en un campo simbólico que le otorga ciertos sentidos que procuran comprenderla u explicarla y que, a su vez, orientan la búsqueda o la desalientan. Es decir, en el caso de las personas detenidas-desaparecidas durante las últimas dictaduras latinoamericanas sus allegados muchas veces –si tenían acceso a la justicia– interponían *habeas corpus* ante las instancias judiciales y buscaban a las personas en dependencias estatales (policiales, sanatorios, hospitales psiquiátricos, morgues, etc.). Incluso, registraban una denuncia que, a través del trabajo de abogados, podría convertirse luego en una causa judicial a través de la constitución de los familiares en querellantes.

13 Moira Gatens (1997) ha mostrado la necesidad de explorar la relación entre el cuerpo político, tal como ha emergido en el discurso moderno del contrato social, y el cuerpo singular.

14 Respecto a quiénes son los actores que dirigen la búsqueda, la forma de hacerlo y el rol del Estado, son notorias las diferencias, por ejemplo, entre el caso mexicano, argentino y colombiano. En México han sido los familiares quienes han gestionado la investigación preliminar y han articulado con representantes de organismos del Estado para impulsar los procesos de identificación. En Argentina, mayormente, este proceso se ha realizado a través de una ONG, el EAAF. En Colombia, generalmente, la Fiscalía y Medicina legal son las entidades públicas encargadas de llevar adelante este proceso en articulación con ONG integradas por familiares de víctimas.

Actualmente, este proceso de búsqueda en los casos de desaparición forzada ha sido normativizado, institucionalizado y exigido al propio Estado a través de convenciones y tratados internacionales de DDHH y, en algunos casos, existen protocolos que estandarizan los procesos de denuncia, búsqueda, identificación y restitución o entrega digna de los cuerpos a los familiares, como en Colombia.[15]

Pero, más allá de esta institucionalización, el proceso de denuncia y búsqueda no es espontáneo y puede verse limitado por diversos factores. De acuerdo con *Equitas*, Organización No Gubernamental (ONG) que apoya procesos forenses en Colombia, en contextos de conflicto armado activo algunos de los factores que impactan negativamente en la participación de las familias en el proceso de búsqueda de sus seres queridos desaparecidos son: "la falta de acceso a la justicia, la desaparición forzada como estrategia de guerra y apropiación de territorios, además de una estigmatización social sobre las razones por las cuales su familiar fue desaparecido".[16] A lo que se suman los retos en la labor de las entidades del Estado, ligados a las condiciones de acceso e inseguridad en procesos de recuperación de restos humanos, la duplicidad y desarticulación en los procesos técnicos, y las presiones por resultados institucionales y políticos, que no necesariamente resuelven las necesidades de las familias.

La identificación generalmente está relacionada de un modo secuencial con la búsqueda que prosigue a la ausencia, la cual no necesariamente es pensada o leída inicialmente como "detención seguida de desaparición forzada". Para los familiares esta actividad de búsqueda es compleja, sobre todo cuando se buscan cuerpos desaparecidos pues, como señala la periodista Marta Dillon (hija de la abogada y militante Marta Taboada, detenida-desaparecida en 1977 en Argentina): "a decir verdad no está claro que los busquemos a ellos […] Lo que se busca es un material residual, el sedimento de su vida antes y después de convertirse en esa entelequia que no es, que no está, que no existe" (Dillon 2015: 19-20). La palabra desaparecidos viene después, sin saber efectivamente qué es lo que ha sucedido, cómo se ha esfumado todo rastro de ellos.

En este vaivén de la búsqueda, que a su vez pone de manifiesto la situación de *liminalidad* o ambigüedad en la que se encuentra la persona desaparecida (ni viva ni muerta), Marta relata que los antropólogos del EAAF siempre fueron un

---

15 La figura legal de la desaparición forzada de persona fue institucionalizada en Colombia en la década del 2000 y paulatinamente se fueron regulando los mecanismos de búsqueda así como los protocolos para la entrega digna de los cadáveres de personas desaparecidas. Para mayor información véase el Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (2104) *Desaparición forzada Tomo I. Normas y dimensiones de la desaparición forzada en Colombia*.

16 Recuperado de http://www.equitas.org.co/page/ruta-de-búsqueda-de-personas-desaparecidas-en-colombia.

destino, porque al menos allí se concibe la ilusión de que algo se puede hacer. "Porque lo que ellos rescatan de la sombra es algo concreto" (Dillon 2015: 25). De allí los familiares se llevan tareas para colaborar en la recolección de información que posibilite la identificación forense en caso de que se encuentre un cadáver NN que se asemeje o presente patrones coincidentes con el caso denunciado. Fotos de la dentadura, fotos en las que sonriera, rasgos físicos, prótesis, emplomaduras, clavos quirúrgicos, radiografías de fracturas u operaciones, muestras de sangre, información sobre la última fecha y lugar donde fue visto con vida.

Pero no todas las marcas dejan huellas rastreables en el registro óseo. ¿Hasta dónde debe llegar la búsqueda? ¿Qué sirve para la identificación forense? Y, ¿qué es eso otro *residual* para la identificación pero, definitorio para las memorias familiares o comunitarias, construidas sobre la persona ausente? Aquí me refiero a esos deícticos o huellas personales que encienden recuerdos: heridas superficiales, el perfume de los cuerpos, las manos callosas, la vestimenta que usaba. Aquellas marcas de identidad reconocidas en el marco de vínculos interpersonales densos y cotidianos durante las experiencias de vida compartidas.

Las pruebas necesarias para cambiar la clave que identifica a los cadáveres o cuerpos NN con un nombre y ya no con un número de caso o expediente no coincide necesariamente con lo que es significativo para el reconocimiento de los familiares o allegados y lo que es representativo para los procesos de identificación llevados adelante por antropólogos forenses. En el trabajo forense es importante acumular una serie de datos y de información que permitan devolver la identidad médico-legal a esos rastros del cuerpo, requisitos técnicos que son "material de investigación, series cifradas, objetos que juntan polvo, polvo sobre polvo sin sus deudos, su comunidad, su historia" (Dillon 2015: 30). Pero que, desde la perspectiva de los familiares son mucho más. Es por ello que los forenses junto a los familiares de detenidos-desaparecidos han elaborado nuevos protocolos para trabajar en estos casos e incluso han cambiado el lenguaje para referirse a ellos, a sabiendas de qué es significativo para unos y qué lo es para los otros. En Colombia, una funcionara del CNMH aún recuerda el llamado de atención que le hizo Emperatriz Castro de Guevara, madre de Julián Guevara, un policía muerto durante el cautiverio en manos de la guerrilla de las FARC: "No hablen de restos ni de NN. Hablen de personas no identificadas. Lo que ustedes llaman restos son mi vida" (Notas del trabajo de campo, 25 de Abril de 2018, Bogotá, Colombia).

Para familiares de las personas detenidas-desaparecidas la posibilidad de identificación y restitución forense abre otra serie de preguntas acerca de qué es lo que se busca y qué es lo que se encuentra o, qué es lo que se recupera. En definitiva, la pregunta es de qué manera una marca o un dato (una fractura, una prótesis, el ADN, un registro de cementerio) funcionan como "prueba" o indicador de que *esos restos* son *ese cuerpo* que corresponde a la persona buscada (sin

referirnos aquí a los casos de restituciones fallidas).[17] Y, qué es lo que se sustrajo, qué es devuelto y qué se recibe o acepta a cambio de una vida que tuvo una "mala muerte" o una "muerte desatendida" (Panizo 2009).[18]

Los datos o rasgos significativos para la identificación de un cadáver NN, además de aquellos aportados por los saberes técnicos, están directamente relacionados con nuestras creencias y afectos construidos social, cultural e históricamente en torno a la identidad y en torno a la vida y a la muerte. En otras palabras, de estas creencias depende la posibilidad de reconocer en ciertos datos (genéticos, óseos, dentarios, etc.) el carácter de deíctico o, aún más, de prueba que liga a un cuerpo (ser vivo) y a una identidad con un cadáver (resto inerte) sin nombre. El ADN es uno de estos datos que funciona en tanto prueba científica para la identificación forense pero, también puede resultar insuficiente por sí mismo para llenar el vacío que media entre la vida, la desaparición y la muerte de una persona y su reconocimiento social como un cuerpo con identidad restituida. Pues a diferencia de otros rasgos identitarios (la ropa, el cabello, la piel, las marcas personales, etc.), el ADN no es un elemento directamente visible y afectivizado, es decir, *reconocible*. Hay países, como Perú, donde la vestimenta pudo utilizarse como un elemento de identificación de los cadáveres NN, pero en el caso argentino, en general, esta forma no fue adecuada pues en los CCDTyE los detenidos-desaparecidos eran obligados a utilizar la ropa que sus captores disponían y que comúnmente era de otros.

Marta Dillon (2015:59), en su libro titulado "Aparecida" reflexiona sobre el ADN, concibiéndolo como una hebra de las tantas cuerdas, visibles e invisibles, que la ataban a su madre: "la probabilidad de que la muestra 210718 pertenezca a la madre biológica de Marta Graciela Dillon, de Juan José Dillon y de Andrés Ignacio Dillon, y a su vez hermana completa de María Graciela Angélica Taboada es de 99,999999994%. ¿Y ese cuatro final?", se pregunta finalmente. El ADN funciona como prueba en un campo social de conocimiento y de creencias determinado,

17 Por ejemplo, un reconocido caso de restitución fallida de cuerpos de personas desaparecidas ha sido el de la entrega de los cadáveres de las víctimas de la toma y retoma del Palacio de Justicia ocurrida en 1985 en Bogotá, Colombia. Varios cuerpos fueron identificados, restituidos a sus familias e inhumados en cementerios. Una posterior reapertura del caso permitió constatar que varios de los cuerpos entregados no pertenecían a las personas que habían sido identificadas sino a otras que continuaban desaparecidas. Para mayor información véase Semana, 9 de julio de 2016, "Los cuerpos perdidos del Palacio de Justicia". Recuperado de: http://www.semana.com/nacion/articulo/los-cuerpos-perdidos-en-la-toma-del-palacio-de-justicia/481153.

18 En el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina, la falta del cuerpo ha imposibilitado la realización de los rituales de luto habituales, como son el velatorio o el entierro. Por ello, Panizo define esta situación como una muerte desatendida "en tanto no hay un muerto al que se le pueda rendir culto y no se produce un reconocimiento social de la muerte" (2009: 72).

y puede aportar elementos que generalmente son leídos como certezas, basta recordar las series televisivas de *Crime Scene Investigation* (CSI). Pero, este dato puede no ser definitorio en todos los campos sociales en los que se intenta restituir la identidad de un cadáver NN. El desaparecido abre un espacio de notables ambigüedades, donde diferentes datos funcionan como pruebas de identidad que no necesariamente logran articular el rompecabezas completo.

En este sentido, se puede afirmar que el proceso de identificación forense procura *cerrar abriendo*. Por un lado, intenta coser cadáveres NN con identidades sin cuerpo pero, al mismo tiempo, su actividad despierta nuevos cuestionamientos entre aquellas personas que buscan a sus desaparecidos. Por ejemplo, algunos interrogantes pueden versar sobre las hebras que atan a la identidad y al cuerpo (porque la identidad no es sólo lo que nos liga a un único cuerpo y, viceversa), o, sobre las consecuencias sociales disruptivas y creativas de los procesos de violencia política (la fractura de lazos sociales y la configuración de nuevas identidades: como la del desaparecido o la del ciudadano-víctima o, colectivos de familiares de detenidos-desaparecidos).

Cuerpos ausentes e identidades en construcción

La memoria de los vivos va tejiendo una y otra vez la identidad de los ausentes. Así sucede también en el caso de los desaparecidos forzados, que proyectan su sombra sobre quienes los recuerdan con la osadía, siempre fugaz, de tratar de fijar una imagen que se escapa, pues, siempre está siendo reconfigurada. Marta Dillon, rememora la fuerza que los rastros públicos y privados sobre su madre desaparecida han ejercido sobre su memoria personal, tejida una y otra vez sobre la huella del vacío material y simbólico dejado por el arrebato y la evaporación de la presencia física o corporal. Por ejemplo, menciona la lectura obsesiva del Diario del Juicio a los comandantes de las Juntas Militares (1985), donde aparecían la profesión y el nombre de su madre, la abogada Marta Taboada:

> Era ella, sin duda, la profesión y el nombre. No retuve más del testimonio, salvo la prueba de la existencia de mi madre, la ratificación de que no había ido a ningún otro lado más que a las orillas de la muerte, que su desaparición no me pertenecía del todo sino que era parte de algo grande, algo de lo que se hablaba en la esfera pública aunque no en su familia. (Dillon 2015: 17).

Esta escena se repite entre los familiares de detenidos-desaparecidos, los datos sueltos de sus seres queridos son convertidos en rastros de una búsqueda detectivesca que trata de asir a la persona ausente sin nunca alcanzarlo.

Las memorias de quienes recuerdan a la persona ausente se funden con otros relatos y rastros públicos de su existencia, los que van configurando *narrativas de identidad* o *identitarias*, no solo a nivel personal sino también a una escala colectiva. No se identifica únicamente a Marta Taboada con sus características interpersonales (como madre, amiga, compañera, militante política de tal o cual organización revolucionaria, etc.), sino como una desaparecida más, una identidad sin cuerpo, un agujero negro en la galaxia social, es decir, un cortocircuito en un conjunto de relaciones sociales, un problema que es parte de algo más grande. Así, "para encontrar huesos hay que reconstruir la historia completa". Pero, cómo reconstruir y exponer esa historia completa de una existencia fugaz que ha dejado una "omnipresente estela de ausencia" (Dillon 2015: 31-32). El trabajo forense es una de las muchas actividades involucradas en la reconstrucción de la memoria histórica y de las memorias comunales, familiares y personales. Pues su trabajo, como vimos con el caso de Cristina Carreño, se inscribe en narrativas identitarias más amplias, incluso a escala nacional o regional.

Por otro lado, como han mencionado de forma reiterada muchos familiares, la restitución del cuerpo de *sus* desaparecidos los enfrenta con nuevos desafíos simbólicos, políticos, administrativos y emocionales. Marta Dillon (2015: 33) expresa las sensaciones y pensamientos que se le presentaron de un modo desafiante al recibir el anuncio de la identificación forense del cuerpo de su madre:

> ¿La encontraron? ¿Qué habían encontrado de ella? ¿Para qué quería yo sus huesos? Porque yo los quería. Quería su cuerpo. De huesos empecé a hablar más tarde, frente a la evidencia de unos cuantos palos secos y amarillos iguales a los de cualquiera. Iguales a esos que se enhebran con alambre y los alumnos manipulan como utilería en un aula de biología […] Chasquido de huesos, bolsa de huesos, huesos descarnados sin nada que sostener, ni un dolor que albergar. Como si me debieran un abrazo. Como si fueran míos. Los había buscado, los había esperado. Los quería.

El abismo entre buscar a alguien y encontrar *algo*, buscar un cuerpo y encontrar *rastros*, huesos desarticulados por el paso del tiempo o por el accionar del hombre, despliega un escenario diferente para quienes los reciben, lo cual supone volver a reconocer a la persona buscada en esos rastros. Pero, a su vez, debido a su desaparición forzada, esos rastros generalmente se cargan de un nuevo sentido político y jurídico. Esos rastros-huesos, por un lado, permiten certificar la muerte de la persona cuyo status existencial (vivo/muerto) era jurídicamente indefinido y no podía por lo tanto ser inscrito en Argentina más que bajo la categoría liminal de "ausente por presunción de fallecimiento". Pero, más allá de este cierre administrativo, como relata Marta, este reconocimiento de una identidad restituida o, que ese cuerpo *es* la persona por tanto tiempo buscada, no es automático. "La novedad de que algo que había perseguido

tanto finalmente había sucedido empezaba a saber a salitre, tenía el gusto de la sed. Nada de lo que se nos otorga es igual a lo que deseamos. Pero yo no sabía qué era una cosa o la otra" (Dillon 2015: 36).

La búsqueda y la recuperación de los cuerpos de las personas detenidas-desaparecidas han sido incluso un tema político controvertido al interior de los organismos de DDHH en Argentina. Por ejemplo, en el caso de las Madres de Plaza de Mayo ello ha sido un factor de discrepancias. Como reseña Antonius Robben:

> […] en 1985 se dio una división fundamental entre las organizaciones de derechos humanos que estaban a favor y las que estaban en contra de las exhumaciones. Esta escisión correspondía a dos respuestas diferentes a la pérdida sufrida por las desapariciones. Ambos grupos tenían en cuenta las dimensiones políticas de sus posturas, pero aquellos a favor querían un entierro honorable, mientras que quienes estaban en contra anhelaban la reivindicación de los ideales políticos de los desaparecidos […] La mayoría siguió a Hebe de Bonafini en su crítica de que las exhumaciones eran un artilugio del gobierno para que se aceptara y se elaborara psicológicamente la muerte de todos los desaparecidos. (2006: 33).

El vacío dejado por la desaparición forzada de personas se llena de sentido social y político, en esa fractura se entablan batallas por su significación y se pliegan y despliegan múltiples formas de representar la identidad de los cuerpos ausentes y las identidades sin cuerpo. Las comunidades de las cuales fueron extirpadas esas personas, sus deudos, crean y recrean múltiples formas de representar el hueco material y simbólico dejado por su ausencia. Y los recuerdos se anclan tanto en la narración y en la memoria histórica como en la ficción. Pues, algo de esa ausencia siempre sigue activa y presente. Tal como recrea Albertina Carri en el film "Los rubios", en el que procura reconstruir la identidad de sus padres detenidos-desaparecidos mostrando cómo esta tarea es una actividad imperecedera y mutable, en la que además de los recuerdos propios y ajenos, fluyen las fantasías y los sueños que se entremezclan a la manera de un caleidoscopio proyectando reflejos infinitos.

Cuerpos, marcas y memorias

En el proceso de identificación forense y restitución de cadáveres en los casos de desaparición forzada de personas, se ponen en evidencia una serie de transformaciones sociales, no sólo materiales sino también simbólicas, expresadas a través del cuerpo o los restos óseos del desaparecido y las memorias de sus deudos. Generalmente, más allá de los cambios naturales producidos por el deceso, en los casos de las muertes violentas y desaparición del cadáver, el cuerpo

de la persona es dañado en vida por sus victimarios o, es mutilado *postmortem*, y es inhumado de una forma considerada culturalmente aberrante, generalmente ocultándolo de manera clandestina.[19] En este sentido, las transformaciones del cuerpo, expresadas a través de las operaciones que se hacen sobre él y las marcas que ellas inscriben, no sólo hablan de la trayectoria de vida de las víctimas sino también de los victimarios y de las relaciones de poder expresadas a través del cuerpo.

La antropóloga María Victoria Uribe (1978: 191), a través de un estudio de las masacres realizadas en Colombia durante el período conocido como la época de la violencia bipartidista (1948-1964), ha descrito la manera en que ciertos grupos construían y reforzaban su poder a través del tratamiento dado al cuerpo de los "enemigos":

> [el poder] emanaba no solo de la manipulación de la vida de los otros, sus enemigos, sino de la intervención del sistema de clasificación corporal. La omnipotencia con que actuaban los victimarios, quienes desorganizaban lo que la naturaleza había ordenado de cierta manera, crecía en proporción con el temor y el respeto que infundían entre los campesinos, quienes los convertían en seres venerados, dotados de atributos sobrenaturales.

En este punto, como formulamos anteriormente, las marcas y rastros identificados en el cadáver funcionan no solo como marcadores para la identificación forense del cuerpo-individuo (con sus limitaciones y posibilidades) sino también como deícticos a través de los cuales se reconfiguran narrativas identitarias más amplias, lazos sociales cotidianos, y memorias históricas sobre procesos de violencia política. Es decir, los procesos de identificación forense permiten hablar sobre la víctima pero también sobre el victimario y el conjunto social en el cual ellos se han constituido como sujetos históricos.

Dentro de estas marcas corporales, por lo tanto, se considera a todas aquellas que son producidas en los procesos de inhumación, exhumación y re inhumación. Pues ellas son producto de procesos sociales y políticos que permiten, a su vez, caracterizar y recapitular la violencia política que ha surcado la distribución poblacional y territorial, y la configuración de redes de poder transnacional, estatal, regional y local[20]. Respecto a la repercusión de los procesos de exhumación e

---

19 Los cuerpos son inhumados como NN, sin ninguna identificación que permita a sus seres queridos llevar adelante las formas de duelo establecidas socialmente. Además presentan marcas de tortura u otras formas de victimización. Muchas veces, incluso, luego del asesinato, los cuerpos son amputados y fragmentados en diferentes lugares de entierro para dificultar su posible identificación.

20 A modo de ejemplo se puede citar de qué manera el trabajo forense del EAAF, a través de sus reportes, ha permitido reconstruir lógicas represivas y de inhumación clandestina

identificación forense, el antropólogo español Francisco Ferrándiz ha llamado la atención sobre la reapertura reciente de las fosas comunes de la guerra civil española y los efectos de esta "irrupción imprevista de los subterrados en la contemporaneidad". Pues, los cuerpos:

> en su condición de residuos marginales de los relatos hegemónicos, como parte de las ruinas que el progreso deja a su paso, como esquirlas de una memoria que brilla repentinamente como un relámpago en un momento de peligro […], [esta irrupción] convierte a sus esqueletos heridos en un fermento básico para la reinterpretación crítica del proceso histórico del último siglo en España. Por un lado, desde el corazón de la represión y, por otro, desde la periferia de la conciencia histórica de la guerra. (Ferrándiz 2011: 529).

En el caso de las personas cuyo destino y status biosocial (vivo/muerto) podría suponerse pero no es conocido con certeza, como es el caso de los detenidos-desaparecidos y los cadáveres NN, cuando sus cuerpos son buscados, identificados y restituidos adquieren una nueva vida y promueven recuerdos individuales y disputas entre los deudos por imponer ciertas memorias históricas. Esta situación ha llevado a algunos autores a destacar la importancia de entender las exhumaciones contemporáneas en perspectiva histórica, es decir, estudiar los ciclos de desentierro y re inhumación que se han sucedido a lo largo de la historia. Ya que, la aparición de los restos o de los huesos de cadáveres no identificados abre toda una serie de cuestionamientos para los familiares (considerados deudos directos), pero también para la comunidad que los (des)alberga: ¿Qué hacer con esos cuerpos? ¿Cómo darle sepultura a los restos? ¿Qué sucedió con ellos todo este tiempo de (des)conocimiento? ¿Cómo reintegrarlos en los relatos históricos existentes o inexistentes que explicarían estos hechos? ¿Qué información traen desde el pasado al presente? Ferrándiz llama la atención sobre la complejidad política e histórica de estos procesos:

> […] como herencia subterrada, como parte de la sombra de la República que acompañó siempre de forma crítica al franquismo (Mate 2009: 22), las fosas nunca han sido objetos inertes sino procesos complejos que se han ido "impregnando" paulatinamente con los "sucesivos presentes" (Iniesta 2009: 478). Así, se han transformado junto con el país en el

en Argentina, a nivel regional (Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, México, Panamá, Paragua, Perú, Surinam, Uruguay, Venezuela) y en otros continentes (África, Oceanía, Asia y Europa). El objetivo de su trabajo, además de identificar los restos de personas detenidas desaparecidas para restituirlos a sus familiares, consiste en aportar pruebas científicas a la justicia en la investigación de casos de desaparición forzada, y contribuir al esclarecimiento de la verdad histórica, a la lucha contra la impunidad y al fortalecimiento de una justicia independiente.

> que fueron implantadas, los regímenes y culturas políticas que se han sucedido, o la legislación penal, arqueológica, patrimonial o funeraria que las ha ido esquivando (González-Ruibal 2007). (Ferrándiz 2011: 532).

Esta apreciación sobre los cuerpos desaparecidos o subterrados promueve algunas reflexiones sobre la manera en que los discursos y las actividades de los técnicos y el de los familiares y allegados a los ausentes forzados permiten concertar la identidad legal y social y construir memoria histórica en contextos de justicia transicional. Para algunos, la identificación y restitución de los restos de las personas desaparecidas pueden dar alivio y certeza frente a una situación prolongada de incertidumbre sobre el destino y status biosocial del ser ausente. Tal como expresa Marta Dillon, recibir partes del cuerpo de su madre le dio una sensación de certeza permitiéndole ligar la materialidad ósea con ciertos recuerdos que surcan la identidad de los desaparecidos a través de sus deudos:

> Tan poquitas cosas que habría más restos después de una cena de pollo. Pero no era, no es el recuento lo que parte la vida en dos y pone a la muerte en su lugar. Es la certeza. La certeza envolviendo ese fémur; envolviendo y desenvolviendo, una capa tras otra de nervios […] y mi cabeza sobre ella quedándome dormida en un viaje en auto, de noche, desde Montevideo […] Se trataba de ella. Los retazos que habían quedado de ella, fijos, nítidos; aquí no hay anécdotas, no hay versiones, si era buena, si estaba loca, si había dejado todo por una quimera […] (Dillon 2015: 60).

Para otros, o para las mismas personas en distintos momentos de su vida, la restitución del cuerpo puede implicar un cambio en la relación subjetiva con su allegado, puede implicar certeza, puede alentar miedos o rabias, puede desarmar pensamientos mágicos y talismanes. Tal como relata Marta acerca de sus sensaciones previas al momento de la restitución del cuerpo de su madre en la sede del EAAF:

> Verla sería como si me la quitaran: al momento siguiente volvería a su cajita de cartón marcada con fibra negra lejos de mí, lejos de los suyos, lejos de las palabras que le debíamos, la historia de su vida, la trama que esa vida tejió con otras. No estaba lista. No quería perder a mi santita de ojos azules y pelo al viento, ni la blandura de su pecho en el que me refugiaba, ni sus dedos mojados de saliva para sacarme la tierra de la cara; con todo eso era con lo que hablaba, con lo que venía hablando hacia tantos años. No estaba tan loca como para encomendarme después a un esqueleto desarticulado. (Dillon 2015: 73).

O, como me confesó la madre de un joven desaparecido, identificado por Medicina Legal en Colombia: "yo me negué a recibir esos restos que me querían entregar en una bolsa de plástico negra, ese no era mi hijo, a él me lo tenían que entregar dignamente" (Notas del trabajo de campo, 22 de mayo de 2017, Mitú, Colombia).

La ambivalencia sobre lo que se recibe cuando se restituyen oficialmente los restos del cuerpo del ser buscado por tanto tiempo y las implicancias transformadoras de estos actos en su vida cotidiana es palpable en los testimonios de los familiares: "En el camino me di cuenta de que desde que le dimos sepultura a los huesos, ya no le hablo a mi mamá, no le pido que me ayude, que me proteja, que cuide a los míos […] A una mamá hecha santito que no está en ningún lado pero está en todos […]" (Dillon 2015: 69).

Son muchas las personas que, a pesar de las ambivalencias generadas por las restituciones de los cuerpos de sus seres queridos desaparecidos, las describen como actos que les permitieron hacer el duelo faltante, ubicar un lugar a donde ir a visitarlos, y sentirse acompañadas en la tristeza de enfrentar a la muerte y el alivio de terminar una búsqueda. Por ejemplo, Aura María Díaz, comenzó a buscar a su hijo César Ariel el 5 de septiembre de 1994, cuando supo que fue detenido en la carretera por dos hombres armados y vestidos de civil. Pasaron dieciséis años en los que integró la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (ASFADDES) y lo buscó incansablemente. En abril de 2010 supo que el cuerpo que había sido exhumado de un cementerio en El Palmar (Santander, Colombia) bajo la cruz que decía "NN. septiembre 19 de 1994" era su hijo, lo cual se constató mediante prueba de ADN. Aura dice que: "Cuando una madre ve el certificado de defunción ya se encuentra con la muerte",[21] y que por ello es muy importante la compañía de otros en este acto que, a la vez que cierra, alienta nuevos procesos personales y colectivos. En cuanto católica, ella sentía la necesidad de ir a pagar el diezmo por todos esos años de su hijo en el cementerio. A esos recorridos se empezó a sumar más gente. Hoy en día, es ella la que continúa acompañando a otros en sus búsquedas. De esta manera, así como la desaparición forzada quiebra la relación cuerpo-identidad, los procesos de búsqueda e identificación forense también permiten crear nuevos lazos sociales, habilitan espacios de duelo colectivo y alientan la construcción de narrativas identitarias vigorizadas y mancomunadas a partir de los restos hallados.

Como hemos señalado, a lo largo del proceso de búsqueda e identificación forense en los casos de personas detenidas-desaparecidas, la relación entre identidad y cuerpo va cambiando de status jurídico y social, así como la articulación de memorias familiares e históricas. De una situación liminal, donde hay identidades

21 Beatriz Valdés Correa, "Los pasos de Aura María Díaz para encontrar a los desaparecidos", *El Espectador*, 28 de marzo de 2018. Recuperado de https://colombia2020.elespectador.com/desaparecidos/los-pasos-de-aura-maria-diaz-para-encontrar-los-desaparecidos.

sin cuerpo y cuerpos sin identidad, se pasa a una situación de reintegración social al obtener la identificación legal de los restos de la persona ausente, donde se logra aunar, al menos científica y administrativamente, un cuerpo con una identidad. Así, pareciera restablecerse el orden biosocial previo a la desaparición, normalizarse la relación entre la vida y la muerte certificada a través de la identificación forense y judicial. Pues, se pasa de ser detenido-desaparecido (de no *saber* si una persona está viva o muerta) a ser un desaparecido cuya identidad fue restituida o una "desaparición con hallazgo de restos" como actualmente es inscrito legalmente en Argentina.

Sin embargo, muchas preguntas acerca de qué es lo que se reintegra y restituye a través de la entrega de los restos corporales quedan abiertas en los casos de desaparición forzada. Pues, como ha señalado Gatti (2011), la mala muerte fractura los vínculos y las memorias sociales y, al despojar de los derechos de ciudadanía a una parte de la población, resquebraja las bases de confianza en un orden determinado de lealtades políticas y en las instituciones que lo representan. Los cadáveres sin identificar ponen en jaque las promesas civilizatorias y continúan perturbando nuestra (in)seguridad ontológica y el límite que separa a la vida de la muerte. Frente a ello, el trabajo de identificación forense, para muchos familiares es visto como poderosamente mágico: "¿Ver qué? A los desaparecidos, qué más, qué magia mayor que esa" (Dillon 2015: 29).

Referencias citadas

Aranguren, Juan Pablo. 2006. Las inscripciones de la guerra en el cuerpo: evidencias de un sujeto implicado. *Revista Colombiana de Psicología*. (15): 103-112.

CNMH. 2014. *Textos corporales de la crueldad. Memoria Histórica y Antropología Forense*. Bogotá

CoNaDep. 1984. *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: Eudeba.

Da Silva Catela, Ludmila. 2007. "Poder local y violencia: memorias de la represión en el noroeste argentino". En: Alejandro Isla (Comp.) *Los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el cono sur*. pp. 211-228. Buenos Aires: Paidós,

Das, Veena y Deborah Poole (eds.). 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.

Díaz, Carmen Lucía. 2010. El cuerpo: Ese objeto marcado por el exceso del otro. *Desde el Jardín de Freud*. (3): 98-105.

Di Fini, María. 2001. Estado e identidad. La restitución de restos indígenas. *Razón y Revolución. Teoría, Historia y Política*. (8): 81-91.

Dillon, Marta. 2015. *Aparecida*, Buenos Aires: Sudamericana.

Dumont, Louis. 1970. *Religion, Politics and History in lndia*. Paris: Mouton.
Elias, Norbert. 1990. *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
Endere, María Luz. 2011. Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus*. 1 (1): 1-7.
_____. 2000. Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigaciones arqueológicas y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria,* 57 (1): 5-17.
Fernández, Ariel. 2010. "Nombre y linaje en la restitución de identidad de detenidos-desaparecidos". VI Jornadas de Sociología. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.
Ferrándiz, Francisco. 2011. "Autopsia social de un subtierro. *Isegoría* (45): 525-544.
Gatens, Moira. 1997. "Corporeal representation in/and the Body Politic". En: Katie Conoby, Nadia Medina y Sarah Stanbury (eds.), *Writing on the Body*. New York: Columbia UniversityPress.
Gatti, Gabriel. 2011. *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
Groebner, Valentin. 2007. *Who Are You? Identification, deception, and surveillance in Early Modern Europe*. New York: ZoneBooks.
Halbwachs, Maurice. 2004a. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Editorial Prensas Universitarias de Zaragoza.
_____. 2004b. *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos Editorial.
Mauss, Marcel. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
Panizo, Laura. 2009. Muerte, desaparición y memoria: el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, (42,): 71-84.
Peirano, Mariza. 2011. Your ID, please? The Henry Gates vs. James Crowley Event froman Anthropological Perspective. *Vibrant*. 8 (2): 39-67.
_____. 2009. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos*. 15 (32): 53-80.
_____. 1986. "Sem lenço, sem documento: reflexões sobre cidadania no Brasil. *Sociedade e Estado: Revista semestral do Departamento de Sociologia da UnB*. (1): 49-63.
Robben, Antonius. 2006. "El asalto a la confianza básica: desaparición, protesta y re-entierros en Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*. (24): 11-49.
Salado, Mercedes y Luis Fondebrider. 2008. El desarrollo de la antropología forense en la Argentina. *CuadMed Forense*. 14 (53-54): 213-221.
Sánchez-Palencia, Carolina s.f. "Trans-Identidad y nueva ciudadanía", pp. 15-23. Disponible en: https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/28330/trans_identidad.pdf?sequence=1
Sanford, Victoria. 2003. *Buried secrets: truth and human rights in Guatemala*. New York: Palgrave Macmillan.

Somigliana, Carlos y Darío Olmo. 2002. Qué significa identificar. *Encrucijadas*. (15): 22-35.

Uribe, María Victoria. 1978. *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima 1948-1964*. Bogotá: CINEP.

De chicos a veteranos: o la subversión de la organización social[1]

Rosana Guber[2]

Entre el 2 de abril y el 14 de junio de 1982 y tras 149 años de ininterrumpida ocupación británica del Reino Unido, e igualmente ininterrumpido reclamo de la República Argentina por sus derechos territoriales, ambas naciones se enfrentaron en un teatro de operaciones naval e insular por la soberanía de las Malvinas e Islas del Atlántico Sur (Georgias del Sur, Sandwich del Sur y Orcadas del Sur). Dos fueron las consecuencias del conflicto armado, además de los casi 1000

1 Este artículo, que permaneció inédito, sintetiza la tesis doctoral de la autora, quien desde 1989 analiza las memorias y experiencias de los protagonistas directos argentinos (soldados y personal de cuadros de las FF.AA.) en "la guerra de Malvinas" (1982) contra Gran Bretaña. Su interés radicó en mostrar la potencialidad de la antropología para analizar un conflicto bélico y sus efectos en la posguerra, sin recurrir al ya consagrado mecanismo de limitar nuestros escritos a la denuncia por "violación a los derechos humanos", en este caso de soldados conscriptos argentinos. En 1982 entre un 60 y un 70% de la tropa ya había concluido con su servicio militar obligatorio (masculino) y fue convocada nuevamente. La autora creía, a fines de los ochenta que la antropología tenía un gran potencial analítico basado no sólo en su batería teórica sino, también y fundamentalmente, en su forma de trabajo y de conocimiento, el método etnográfico. La guerra internacional era, entonces, una posible cantera de preguntas y una forma de mirar a la sociedad argentina, un hecho social total à la Marcel Mauss. Este artículo analiza cómo se constituyó un nuevo actor social y político en la Argentina, el ex soldado-ex combatiente-veterano de guerra de Malvinas, en la Argentina donde confluyeron la primera posguerra y la transición democrática (desde 14 de junio de 1982 hasta 1989, cuando se clausuró la última rebelión militar). Para ese análisis, la autora incorporó los importantes aportes de otro argentino radicado desde los años ochenta en Oslo, Noruega: Eduardo Archetti (ver sección 3 y Anexo I). Guber es conocida, además, por sus escritos acerca de la etnografía y el método etnográfico (El Salvaje Metropolitano, 1991; La Etnografía, 2001), y dedicó algunas investigaciones a la antropología de la antropología argentina (La articulación etnográfica, 2013, Antropologías Argentinas, 2013). Recibió el Premio Konex Platino por Antropología-Arqueología, en Humanidades 2016. Complementar con secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli, R. Boixadós y J. Farberman) y en esta sección (especialmente V. Vecchioli, L. da Silva Catela, L. Fondebrider y V. Scheinsohn, S. Frederic).

2 Investigadora del CIS-IDES/CONICET. Directora de la Maestría en Antropología Social de la Universidad Nacional de San Martín, desarrollada entre el IDES y el IDAES.

muertos de ambos bandos y un número bastante mayor e incalculado de heridos físicos y psicológicos: el final del gobierno militar argentino auto-denominado "Proceso de Re-organización Nacional" (en adelante PRN) y conocido hoy como "la última dictadura" argentina, iniciado el 24 de marzo de 1976[3] y la conformación de un sector social reconocido por un nombre basado en cierto pasado común: el de los ex soldados combatientes/veteranos de guerra, nacidos de la única guerra internacional protagonizada por la República Argentina en el siglo XX, en calidad de conscriptos, es decir, cumpliendo el servicio militar obligatorio instaurado para los varones en 1901.[4] Este artículo analiza el particular proceso de conformación de esta identidad social y política en la primera década de posguerra, cuando ser ex combatiente se convirtió en una condición liminal.

Pese a exhibir una organización estable, las sociedades humanas son acosadas por el cambio permanente; nuevas personas aparecen, otras mueren, y todas circulan por diversas posiciones en la organización social según el género, la edad, el lugar en las relaciones de parentesco, etc. Para que estos cambios no pongan en peligro su continuidad, las sociedades crean instancias formalizadas a través de las cuales sus integrantes se reconocen y son reconocidos en su nueva condición. Los "ritos de paso", como los bautizó el sociólogo suizo Arnold Van Gennep en 1909, son procedimientos formales y performativos establecidos para transitar ciertos hitos del ciclo vital –la muerte, el nacimiento, la pubertad, la muerte, etc.– y anual social –las fiestas, los inicios de actividades, etc.–. Con ellos la sociedad controla los cambios que podrían desafiar su continuidad, pero también disciplina y visualiza a cierta clase de personas.

Según Van Gennep, estos ritos presentan tres etapas o fases sucesivas que se suelen actuar de modos prefijados (y por eso son "ritos" o "rituales"): la "separación" del individuo o del grupo que cambia con respecto a la estructura social y a las categorías culturales con las cuales la sociedad se organiza y comprende su organización; la "liminalidad", que significa "situación de umbral o en el margen" del sujeto transicional, quien queda en una posición ambigua con "pocos o ninguno de los atributos del estado anterior o por venir"; y finalmente, la "reincorporación" o reagregación del sujeto a la estructura social, ahora con las obligaciones y derechos de su nueva posición pública y reconocida como legítima (1960). De estas fases la

---

3 Sólo unos días después de la rendición, el General L.F.Galtieri y sus pares de la junta militar que gobernaba el país, Alte. I. Anaya y Brig. General B. Lami Dozo, fueron relevados. Su sucesor presidencial, el General (R) Bignone tuvo como misión principal encarar el llamado a elecciones nacionales para el año siguiente (30 de octubre, 1983) y habilitar a los partidos políticos, terminando así una veda partidaria que había regido en los 6 años previos.

4 El Servicio Militar Obligatorio se suspendió, no se eliminó, en 1994 a raíz de la muerte de un soldado en una unidad militar del Ejército, por excesos en su disciplinamiento y costo de integración social, lo que actualmente se suele designar como "abuso de autoridad" y "bullying".

que recibió más atención en la literatura antropológica fue la "liminal" o intermedia, identificada con una "no-condición", ajena a las categorías sociales establecidas (soltero-casado, vivo-muerto, infante-adulto, etc.). El antropólogo Victor Turner describió la condición liminal asociada a ritos de iniciación de jóvenes Ndembu (Zambia, África) como un "estar ni aquí ni allá", sino "en medio de posiciones asignadas y conformadas por la ley, la costumbre, la convención y el ceremonial". Sus "atributos ambiguos e indeterminados se expresan en una rica variedad de símbolos" y en su homologación "a la muerte, a la invisibilidad" (Turner 1969: 95). Por eso quienes "pasan" juntos comparten una camaradería e igualitarismo intensos, un "momento adentro y afuera del tiempo, y adentro y afuera de la estructura social secular" (Turner 1969: 96).

El servicio militar obligatorio fue instaurado en 1901 por el Estado Argentino, como parte de las políticas destinadas a nacionalizar a una sociedad civil de nativos y extranjeros. Los varones de 21 años debían enrolarse durante doce meses en alguna de las fuerzas armadas o de seguridad, para recibir instrucción militar y servir en alguna unidad. La coincidencia entre la conscripción y el acceso a la mayoría de edad ante la ley, también a los 21, convertía al servicio militar en parte de un tránsito a la ciudadanía nacional. Pero además, y en consonancia con el ideario de muchos otros Estados nacionales de la época, por ser sólo de hombres, segregar al iniciado de su medio familiar, y sujetarlo a los rigores de la instrucción militar, la conscripción se asociaba popularmente al paso a la masculinidad adulta. En 1973, el Estado Argentino modificó la edad de enrolamiento, procediendo al sorteo y asignación de la Fuerza de destino, a los 18 años de edad, y a los 19 años el cumplimiento efectivo de la conscripción.

Ahora bien. Pese a haber cumplido con su servicio militar, que por esta (y única) vez incluyó acciones armadas en un teatro real de operaciones armadas entre estados nacionales, estos hombres nacidos en 1962 y 1963 no completaron el pasaje. Lejos estoy de significar, de manera simplista, que no cumplieron con su ciclo de maduración intelectual y personal, o que algún sector en particular les vedó ese pasaje o que ellos mismos se negaron o fueron incapaces de efectuarlo. Lo que quiero decir es que, por razones que detallaré en el resto de este trabajo, los ex soldados pasaron a integrar una categoría híbrida y difícil de definir en los términos habituales de la época, una categoría que desafiaba los rótulos propios de la organización social argentina. La formación de esta categoría llevó algún tiempo, empezando aparentemente (sólo aparentemente) el mismo día de la capitulación argentina el 14 de junio de 1982, e involucró a muchos sectores, principalmente a las FF.AA. de entonces, a los funcionarios del Estado nacional y organizaciones afines, a los intelectuales, a distintos miembros de la sociedad civil en calidad de familiares, vecinos, comerciantes, empleadores, burócratas, clientes, etc. y, por supuesto, involucró a los mismos ex soldados. En estas páginas describiré esta

categoría y ensayaré una interpretación de su proceso de conformación y algunas de sus implicancias.

Los chicos de la guerra

Tal era el título de un libro de testimonios de jóvenes soldados editado en agosto de 1982 por el periodista Daniel Kon[5], y de un film de Bebe Kamín estrenado en 1984 que recuperaba el nombre que la sociedad venía dándoles a los conscriptos desde que partieron al sur desde el 2 de abril de 1982, a "recuperar las Islas Malvinas". Esta designación siguió vigente en la postguerra, proponiendo cierta vinculación entre el Estado, la sociedad civil y los ya ex soldados.

Durante los 74 días del conflicto los soldados eran considerados por los discursos oficiales por la sociedad política y por la sociedad civil, como argentinos que iban a defender a la Patria. Esta caracterización destacaba la disciplina vertical de una tropa adiestrada para la guerra. A diferencia del orden político que había imperado durante los seis primeros años del PRN, cuando los jóvenes solían ser asociados a y sospechosos de "subversión", la iniciativa del '82 involucraba a toda la población y también a ellos, los jóvenes, en una "empresa nacional" que, de hecho y por consenso, se ejecutaba en términos militares y debatía en términos militares y patrióticos. Dicha integración se esgrimía en continuidad con la "nacionalidad por contrato" según la cual la sociedad entrega a sus hijos a las instituciones armadas, a cambio de su nacionalización.[6] En el discurso estatal y civil de aquellos días, oficiales, suboficiales y soldados conformaban "la familia argentina" donde los hombres-padres en el gobierno encabezaban la familia en el continente, y los Estados Mayores presidían la familia en el campo de batalla oceánico e insular. Esta familia sustituta, militar, vertical y masculina, incluía a la población que, sin pasar a las islas, legitimaba su entrega patriótica a través de encomiendas, cartas, declaraciones epistolares y mediáticas (Guber 2001). A ello se agregaba la iniciativa oficial-militar del "madrinazgo de guerra" en que mujeres adultas de buena posición socio-económica "adoptaban" virtualmente y sin necesariamente haberlos conocido, a soldados generalmente de condición humilde, para informar sobre su situación y destino a los familiares directos, proveer para sus gastos, o financiar la visita de un pariente al centro de internación.

Con la noticia de la rendición argentina el 14 de junio, esta unidad cívico-militar no se desarticuló sino que se cambió de signo. Mientras el Estado Mayor Conjunto decidía el reemplazo de la Junta, numerosos transeúntes ocuparon las calles y se

5 *Los chicos de la guerra* logró entre agosto y diciembre de 1982 siete ediciones. Para la séptima se habían vendido unos 35.000 ejemplares.

6 El otro modelo, el Herderiano, sostiene la pertenencia nacional por la ascendencia común. Alemania, Austria, Japón estarían en esta perspectiva.

auto-convocaron frente a las sedes de los Poderes Ejecutivos nacional, provinciales y municipales, para condenar al presidente que encabezó públicamente la iniciativa malvinera al grito de "Galtieri, borracho, mataste a los muchachos". "Muchachos" designaba aquí a esa masa de hombres jóvenes que empezarían a llegar desde el frente y que en su mayoría obtendrían la baja para volver a sus familias y a sus pueblos. "Muchachos" se refería, aquí, sólo a los conscriptos, no a los suboficiales y oficiales que, en algunos casos, tenían la misma edad que los soldados.

Al tiempo de regresar, el nuevo gobierno presidido por el General (Retirado) Reynaldo Bignone, junto con algunas organizaciones civiles, comenzaron a hablar de la "reinserción". Esto significaba resolver las necesidades médicas y materiales de los recién llegados, tanto de los heridos o con alguna incapacidad, como de todos aquéllos que por su juventud y por haber estado en una guerra, tendrían un difícil camino a la vida civil y laboral. También implicaba la superación del abrupto paso de un campo de batalla a un contexto de paz.

Las instituciones castrenses asistieron a los heridos en sus instalaciones hospitalarias y ofrecieron a los ex soldados empleo como personal permanente en empresas de servicios públicos y en divisiones del Estado nacional, provincial y municipal. Pero también era necesario anclar a los veteranos civiles en alguna comunidad moral que los devolviera a la disciplina de los tiempos de paz. El único antídoto contra el ex-soldado desaforado por la soledad y la marginación, un arma sin seguro como enseñaba el *boom* cinematográfico del momento, *Rambo*, era restablecer sus lealtades primordiales. Para ello la organización de caridad y moralidad "Liga de Amas de Casa" integrada por mujeres de posición social media y alta crearon, junto al Estado Mayor, la "Casa del Veterano de Guerra" (*Nuestras Islas* 1987). A cargo de un oficial superior por cada fuerza que hubiera desempeñado un alto cargo en Malvinas, la Casa debía "ayudar a los ex conscriptos en su reinserción en la sociedad". Las "señoras" de la Liga, los altos oficiales y los ex soldados como menores e hijos subalternos, recreaban en este ámbito de camaradería y contención, una familia patriarcal. Así, la Casa podría reencausar la potencial conflictividad de aquellos jóvenes, y es que exentos ya del encuadre militar, estos civiles podían hablar de más, difundiendo cuestiones inconvenientes y abonar el regreso de elementos subversivos. El riesgo, siempre presente, existía pese a que el gobierno entendía que las clases (promociones) 62 y 63 (nacidas en 1962 y 1963) eran las primeras de una juventud "limpia y sana", habiendo ingresado a la escuela secundaria en 1975 y 1976, es decir, incontaminada de la militancia subversiva de los años sesenta y setenta.

Bajo la metáfora de una gran familia de descendencia masculina ("padres" altos oficiales, "madres" amas de casa, "hijos" ex soldados), en una sede u "hogar"[7], los ex soldados serían "verdaderamente comprendidos" en una experiencia bélica que los demás civiles no entenderían jamás. Por eso, los ex soldados eran concebidos no sólo como menores; eran además civiles de estirpe militar.

Por su parte, los adultos civiles sin adscripción o relación directa con jurisdicciones estatales, también querían colaborar con los ex soldados en su "reinserción" social, ofreciéndoles una especie de familia adoptiva, por ejemplo, mientras hacían sus trámites en las grandes ciudades o las capitales de provincia. Los hospedaban, asesoraban y representaban en las largas estadías lejos de sus hogares mientras recibían atención médica y psiquiátrica en los hospitales militares. Estas otras "madrinas", "protectoras de ex-combatientes" y tutores se diferenciaban de las madrinas oficiales porque proclamaban la reinserción demandando al Estado el cumplimiento de sus obligaciones, no invocando su tutela. En sus "cartas de lectores" a los diarios denunciaban la incapacidad de las entidades militares para proveer atención médica adecuada, medicamentos, prótesis, anteojos, a los veteranos civiles.[8] Denostaban el "olvido" y apelaban a la "memoria" oficial con respecto a quienes habían ido a las islas para servir a la Patria. A su vez, adoptaban su representación en carácter de adultos, hermanos mayores, padres y madres, todos ellos civiles, diseñando una figura del ex soldado como confundido, desorientado, necesitado de guía y de protección. Esta imagen se fundaba en la juventud de los recién llegados pero también, y fundamentalmente, en su condición jurídica.

A su regreso de Malvinas, los ex soldados aún no eran "mayores". Como desde 1973 la edad de reclutamiento era a los 18 años, pero la mayoría de edad legal seguía fijada en los 21, quienes habían enfrentado a los británicos, manejando armas de guerra y cargado heridos, en la paz del continente no eran reconocidos como adultos. Esta condición era más problemática cuando el joven carecía de "mayores responsables", sea por ausencia absoluta, extrema pobreza, domicilio alejado de centros urbanos y/o analfabetismo. La conjunción de estos factores y la minoría de edad reformulaba el sentido de Malvinas que los estados mayores proclamaban como una experiencia incomprensible para los civiles. En su carta a un diario un hombre reflexionaba, con gran lucidez, que su

---

7 Esta imagen no era más que una extensión de la empleada por sucesivos regímenes y gobiernos que, con distintas tonalidades, habían ubicado al "pueblo" o a los civiles, como los hijos y al Estado o a las Fuerzas Armadas como los adultos responsables y educadores (Plotkin 1993, Filc 1997).

8 *Clarín* 13 de julio, 26 de agosto, 14 de octubre, de 1982; 31 de marzo, 2 de junio y 3 de setiembre de 1983. Debe aclararse que algunos servicios ni siquiera estuvieron disponibles para el personal de cuadros, principalmente la atención psicológica, y que los hospitales militares se vieron inundados de internados, heridos y enfermos sin prácticamente haberlo previsto.

> intención de colaborar con dos *chicos ex combatientes* que permanecen internados en el hospital de Campo de Mayo tropieza con problemas. Hace pocos días recibieron de manos del Ejército algo así como un adelanto de indemnización. /.../ hemos decidido /.../ comprar una propiedad a cada uno, ambas escrituradas a sus nombres. /.../ Pero el inconveniente /.../ consiste en que adquirir inmuebles a nombre de ellos trae aparejados impedimentos por tratarse de menores de edad. Para contribuir a la emancipación de estos dos *chicos* encuentro la valla de que se trata de *huérfanos* o de *hogares mal constituídos (o destruídos*, como se los quiera llamar). ¿Cómo se los emancipa entonces? Si son mayores para ir a la guerra, ¿podemos considerarlos menores para adquirir un inmueble o para llegarse hasta un banco a poner unos pesitos a plazo fijo? Todos ellos han adquirido la mayoría de edad ante la Nación entera. *Dejaron de ser chicos. Son hombres*. Julio L. Novoa (*Clarín* 15 de enero 1983).

Desde 1982 la distancia entre el servicio militar y la mayoría de edad se manifestó en la incapacidad legal de los ex conscriptos de disponer de su capital. Si, como establecía la ley, el legado o la transferencia a un menor debe estar supervisada por un Juez y por la Asesoría de Menores, y delegarse en un tutor responsable –generalmente el padre biológico o algún familiar directo– ¿qué hacer cuando los padres habían muerto, evadido sus obligaciones paternas, o se encontraban en situaciones de privación que les impedía viajar a hacer los trámites pertinentes? Novoa demandaba al Estado dos reconocimientos simultáneos: el de la adultez de los ex soldados y el de su status de hijos sin padre ni familia. Como otras cartas, pedía atención adecuada e igualitaria a veteranos militares y a veteranos civiles, pero además cuestionaba al Estado militar que no había "defendido a la Patria", y sí había expuesto la vida de sus civiles conscriptos sin reparar sus efectos.

La consigna callejera de "Galtieri, borracho, mataste a los muchachos" aludía precisamente al padre de un hogar "mal constituído" y "destruído" por el alcohol[9]. El hogar, la Nación Argentina, había sido roto tras las apariencias de una guerra por una causa justa. Los rumores acerca de las provisiones reunidas para las tropas y vendidas en forma privada en el continente sin llegar a destino, o acerca de los soldados que pasaban hambre en el frente, mientras los depósitos de Puerto Argentino rebozaban de comida o acerca de abusos de autoridad, estaqueos[10]

---

9 Quienes trataron directamente con el General Galtieri en aquel entonces, en alguna función específica en la Casa Rosada, señalan la falsedad de este calificativo que, en cambio, si aplican a otros altos mandos, especialmente de la administración anterior.

10 En tiempos de la guerra contra los aborígenes en la llanura pampeana, el Ejército utilizaba como "cárcel de campaña" un paño de carpa sobre el suelo y un soldado castigado al que se obligaba a acostar con los brazos y piernas extendidos por largas horas, custodiado por un guardia. Esta práctica era habitual en los ejércitos occidentales, aunque en la Argentina se suele referir como una perversión de las FF.AA. nacionales.

y castigos desmedidos sobre los soldados, parecían ratificar la inoperancia y la corrupción militar. El cuadro era el siguiente: padres irresponsables despilfarrando recursos, e hijos pasando privaciones y las inclemencias del clima sub-polar.

Historias cómo estas sintetizan las primeras conclusiones que elaboró la sociedad civil sobre la guerra de Malvinas. La lección no cuestionaba la unidad por la causa justa, sino la contradicción cívico-militar en el campo de batalla y en el interior de la Nación Argentina. Por eso, los civiles adultos presentaban su propio padrinazgo como fundado en el desinterés y el amor a la Patria. Para ellos los ex soldados encarnaban la juventud patriótica argentina pero también la víctima del abuso político de los militares y sus gobiernos. Y así como se creyó que sólo la incorporación de los "chicos" a sus hogares civiles los devolvería a su "verdadera familia", así también la destruida familia argentina podría recomponerse liberándose de "generales borrachos" y "oficiales cobardes y estaqueadores". Por eso la guerra debería ser recordada como una aventura irresponsable, y el fervor patriótico como la excusa para engañar o manipular en su buena fe a los argentinos.

Los ex-combatientes

Tanto la perspectiva civil como la militar ubicaban a los ex soldados –que ya se autodenominaban "ex soldados combatientes de Malvinas" o "ex-combatientes"– en la posición de menores, cuyo nacimiento estaba tan ligado a la Patria[11] unida por una causa nacional y a la inmoral y derrotada conducción militar argentina. La imagen que comenzaron a forjar los ex soldados sobre sí mismos contestaba directamente las visiones dominantes por entonces sobre la guerra y su papel en ella. Desde las redes de ex soldados nucleados en los Centros de ex combatientes en cada vez más provincias del país, emprendieron una serie de operaciones con el fin de crear un lugar social específico: el de una generación unida por la memoria de una causa nacional, diferente de la de los militares, y con los adultos civiles como su interlocutor principal, aunque con ciertas tensiones.

Esta "generación" se mostraba dispuesta a recordar lo que generaciones previas, como la de sus padres, parecían querer "olvidar" e "ignorar".

> ¿Con mis padres? No, de esto no hablamos. Cuando yo hablo de frío hablo de 30 grados bajo cero y con ropa inadecuada. Cuando hablo de hambre hablo de tres meses de comer m(ierda), cuando hablo de miedo hablo del miedo a morir en la oscuridad por un tiro que te llega no

11 Utilizamos Patria en mayúsculas tal como lo hacen los escritos publicados en el mundo militar, en los textos sobre la guerra de Malvinas y en las comunicaciones habituales de los centros de ex soldados. Patria con mayúsculas opera, siempre, como sucedáneo de la Argentina.

> sabés de dónde. No, no podemos entendernos. (Vázquez en *La Voz*, 24 de octubre, 1982).

Los demás civiles eran igualmente ignorantes: "Aquí hay mucha gente que no sabe lo que es el frío, el hambre, la muerte ... no sabe lo que es la guerra" (Marcelo Sánchez en *Somos,* 17 de diciembre, 1982). Los ex-combatientes sólo se reconocían en los padres y madres cuyos hijos habían muerto en las islas o en el mar, y en "los familiares" de los heridos de guerra. Sólo ellos podían recordar adecuadamente: "Usted tiene que comprender -dijo el ex combatiente- yo lo primero que escucho al regreso, 'fue una guerra absurda'. ¿Absurda para quién? ¿Para nuestros compañeros muertos o mutilados? ¿Absurda para las madres que ya no tienen a su hijo?" (*La Voz*, 3 de noviembre, 1982).

Los ex soldados apelaban a la memoria como un acto de justicia contrario a los motes que degradaban al sinsentido la razón de las muertes, la pérdida de seres queridos y la dura supervivencia. Desde el "absurdo" la reinserción en la historia nacional sólo podía hacerse negando el valor de sus experiencias como soldados. Los ex combatientes designaron a esta lógica con el término "desmalvinización", y la atribuyeron, primero, al Estado Mayor Conjunto que en 1982 encuadró el regreso de las tropas en el mayor secreto ("volvimos por de noche", "por la puerta trasera"); desmalvinizar era para ellos desactivar los sentimientos nacionales a través del olvido, inducido por el derrotismo y la vergüenza. En vez de ser objeto de desmalvinización, la "memoria" les permitía proponerse como salvaguarda de la sociedad argentina, contra su propia desnacionalización.[12]

Para ganar esta "batalla contra el olvido" y señalarle a los argentinos cómo recordar la guerra y a sus soldados, se proponían como agentes libres, no reclutados por la fuerza; se diferenciaban del régimen político-militar, negaban su victimización y destacaban la causa y la magnitud del enemigo británico. Veamos.

Para desmontar su presencia en el Teatro de Operaciones[13] como un imperativo estatal –servicio militar obligatorio–, los soldados clase 1962 que habían obtenido la baja antes del 2 de abril suelen contar que al recibir el telegrama de convocatoria corrían a la unidad para reencontrarse con sus camaradas (a veces sin siquiera

---

12 Suele atribuirse el término "desmalvinización" al científico político Alain Rouquié, asesor del presidente constitucional Raúl Alfonsín, y autor de varios volúmenes sobre los militares y la democracia en la Argentina. El sentido sería restar importancia y presencia política a la causa por Malvinas y al recuerdo de la guerra. Sin embargo, quienquiera que sea su creador, el término se integra perfectamente a la historia argentina, pues uno muy similar, fue utilizado en 1955 con fines de "dar vuelta la página" des-activando la memoria: la des-peronización.

13 Se entiende como Teatro de Operaciones en la jerga estratégica al sector geográfico y geopolítico donde se llevan a cabo las acciones u operaciones bélicas.

haber sido notificados). Eludían así la imagen de haber sido "arrastrados" como *carne de cañón* al campo de batalla.

Pero aunque hubieran asistido por propia decisión y voluntad, no por eso eran cómplices. Ni víctimas, ni inútiles, ni engañados, ni manipulados por la dictadura, tampoco eran sus hijos. Latente en la sociedad que partidizaba la guerra como un recurso del Poder Ejecutivo para mantenerse en el poder, esa diferenciación pretendía neutralizar cierta indiferencia pública, tenida como enojo, que brotaba en el momento más inesperado, como con la ironía casual de un vecino que saludó a un ex soldado con un "*Chau Leopoldito*", aludiendo a Leopoldo Galtieri, o más precisamente, a un hijo suyo. Los ex combatientes replicaban que ellos eran los únicos argentinos cuyo "uniforme no estaba manchado de sangre argentina". A veces, la respuesta también venía en otro formato algo más contundente.

Convertir la humillación de los "chicos" y la victimización de los jóvenes bajo la dictadura en el orgullo de una generación requería además mostrar que su intervención en el campo de batalla distaba tanto de la imagen de desprotección que presentaban los críticos que nunca habían visto una guerra más que en películas o en la televisión, como de la perspectiva de los analistas acerca de la escasa instrucción de los soldados argentinos: "Si bien nosotros no éramos grandes guerreros, tampoco éramos unos inútiles. La imagen que (la película *Los chicos de la guerra*) da de nosotros es la de pobres chicos que se la pasaban llorando" (Trinidad en *Clarín*, 9 de agosto, 1984).

Por último, al destacar la causa y la magnitud del enemigo –la segunda potencia de la OTAN–, relativizaban la atención en las Fuerzas Armadas nacionales y vigorizaban la cuestión pendiente en el Atlántico Sur y la lucha contra el colonialismo, como una causa nacional. Esta causa se configuró a comienzos de los años treinta gracias a historiadores y a políticos, para consolidarse en los sesenta. Malvinas no era un invento del Proceso, por lo tanto ellos, los soldados, tampoco.

> Más allá de la conducción política y militar, que fue nefasta. Más allá de las motivaciones de la Junta Militar. Más allá de la traición de los mandos, peleábamos por algo que creíamos y creemos justo. Peleamos contra un enemigo histórico de la Argentina, que es Inglaterra desde 1806. En ese sentido fuimos una generación que enfrentó al imperialismo, no con declamaciones sino con las armas en la mano. (Trinidad en *Clarín*, 9 de agosto, 1984).

Estas cuatro operaciones se sintetizaban en una expresión nodal de esta construcción identitaria: "ya no somos chicos". Los ex soldados lamentaban que se los identificara como niños y como menores, y repudiaban la curiosidad morbosa de vecinos, parientes y amigos cuando les preguntaban "¿mataste-tuviste-hambre-

tuviste-frío?", como si fuera una sola palabra, asumiendo que lo único significativo de la experiencia bélica había sido, para los civiles, su victimización por la conducción militar, no la causa por la que habían peleado, aún en las peores condiciones. Eran estas condiciones precisamente las que los habían arrancado para siempre de su minoría y, aunque no pudieran verlo todavía, los habían introducido, más bien empotrado, en la historia.

Ahora bien. Dejar de ser "chicos" no significaba haberse convertido en adultos. Ni en sus afirmaciones de 1982-1984, ni en 1989 cuando empecé a conocerlos, los ex soldados se afirmaban como adultos. Haber dejado de ser "chicos" reforzaba la pertenencia a "una generación que nació con el terror, que vivimos con miedo, desde nuestra infancia. Pero fuimos a la guerra y se nos fue el miedo" (Vázquez en *La Voz*, 3 de noviembre, 1982). Incluso cuando hablaban de su estatura de "hombres" lo hacían con cautela: "Cada soldado que estuvo en Malvinas defendió […], la parte que le tocaba. Nos hicimos rápidamente hombres en cuanto a esa responsabilidad" (Trinidad en *Clarín*, 9 de agosto, 1984).

Si salir de la adolescencia no los transformaba en hombres adultos, la nueva condición los arrojaba a un limbo y por lo tanto a serios riesgos: el suicidio, la locura y el sometimiento que ubica al sometido en una posición subordinada y, eventualmente, homosexualidad. Los ex-combatientes explican el alto número de suicidios hasta el 2002, entre 200 y 250, como una respuesta individual a la indiferencia social que los condenaba al sinsentido de su experiencia o también como la revelación de la locura:

> […] hay muchos compañeros que quedaron mal, que tienen un quilombo en la cabeza, que escuchan un ruido y se tiran bajo la cama. Hay un pibe que no se anima a salir de la casa, vive encerrado. ¿Cómo le demostrás a ese pibe que el pueblo está con él? ¿Que tenía significado lo que hizo? (*La Voz*, 24 de octubre, 1982).

Este punto fue tomado por la prensa[14] y la sociedad anclando la expresión corriente "*locos de la guerra*" en una realidad concreta y factible para todo aquél que hubiera estado "allá". Como se interpretó en el pueblo cuando el ex soldado

---

14 Los titulares de los diarios eran por demás elocuentes: "Suicidio en Paraná" (*Clarín*, 27 de octubre, 1982); "Un ex-combatiente se suicidó" (*Clarín*, 18 de noviembre, 1982); "Triste final para un ex-combatiente. Se mató desequilibrado veterano de Malvinas" (*Crónica*, 19 de noviembre, 1982); "Vida y muerte de un soldado ex-combatiente afectado por Malvinas, se suicidó por la frustración de la derrota" (*Tiempo Argentino*, 19 de noviembre, 1982); "El soldado que eligió la muerte" (*Siete Días*, 24 de noviembre, 1982); "Un *Ex-combatiente* murió en una pelea callejera" (*Tiempo Argentino*, 11 de enero, 1983); "Un ex-combatiente se suicidó" (*Clarín*, 18 de julio, 1983); "Un ex-combatiente de Malvinas intentó suicidarse" (*La Prensa*, 12 de mayo, 1989). Los ejemplos se multiplican.

devolvió el Chau Leopoldito con un durísimo golpe de puño en la mejilla derecha del "bromista".

El tercer riesgo era rechazar la masculinidad. Como la conscripción argentina fue siempre de varones y como por entonces la homosexualidad era considerada una desviación anatómico-psiquiátrico-moral, este riesgo acompañaba la asociación entre la derrota y la fragilidad de los combatientes conscriptos argentinos como careciendo de suficiente hombría. Otra de las ironías casuales propinadas en la vía pública a algún ex soldado era "-¿A vos te cogieron los gurkhas?", refiriéndose al sometimiento sexual de la porción civil de las fuerzas argentinas, por parte del cuerpo de elite nepalés al servicio del Reino Unido.

Quienes habían dejado de ser "chicos" pero resistían el suicidio, la locura y la homosexualidad, tanto como la asociación con fuerzas armadas derrotadas militar y políticamente y con civiles ignorantes en materia bélica, se presentaban como una generación autónoma de sus mayores, resistiéndose a encajar en el sistema clasificatorio tan significativo por entonces, cuando el régimen comenzaba a caer: ni totalmente civiles ni totalmente militares; ni totalmente niños ni totalmente adultos; hijos de la dictadura y creciendo en democracia.

Nación y liminalidad

Volvamos, entonces, a Van Gennep y al estadio intermedio de los ritos de paso, cuando alguien o un grupo de personas dejan de pertenecer a la categoría previa, pero aun no ocupan la siguiente: la liminalidad. Sólo que, ahora, nos encontramos con otro uso del término. No se trata de un estadio o fase sino una condición permanente atribuido por distintos actores sociales y políticos. Pero es que la condición ambigua o liminal en la que fueron fijados los ex soldados (y en la que se fijaron a sí mismos) no era nueva en la Argentina.

En su análisis de la relación entre nación y masculinidad en este país, el antropólogo argentino-noruego Eduardo P. Archetti concluía que las imágenes masculinas nacionales presentadas a través de los sujetos culturales del polo, el tango y el futbol, los dominios de la cultura que han hecho famosa a la Argentina en su inserción en la modernidad europea "no es la oficial" (1999: 189). Sus personajes principales –el jugador de futbol, el jinete de polo y el bailarín de tango o *compadrito*– "se convierten en signos de la nación porque son, en muchas y variadas formas, ambivalentes y ambiguos, y amenazan los códigos morales establecidos" (1999: 189). Diego Maradona, el "*pibe de oro*", remite en el imaginario porteño a un *chico* por su estado de carencia moral e irresponsabilidad social, "libre de sentimientos fuertes de culpa" (Archetti 1999: 184). Ser un pibe entraña "sentir la presión de la autoridad de la familia, los padres, la escuela", pero también supone "que es más

fácil ver los aspectos positivos y perdonar las imperfecciones" (Archetti 1999: 182). Este modelo de interpretación tiene entonces una doble faz: por un lado es siempre un desorden potencial, pues los pibes nunca serán hombres maduros (Archetti 1999: 184-185); por otro lado, tiene determinadas cualidades como la libertad, la creatividad y un estado de perfección cultural que convierte a la liminalidad en una condición permanente y deseada.

Las reflexiones de Archetti sugieren dos cosas: que la liminalidad es un rasgo constitutivo de las figuras que los argentinos reconocemos como "identificatorias nacionales", y que el atributo nacional puede confrontar y disputar las identificatorias oficiales y la presencia del Estado. Sin embargo, los personajes que Archetti define como "liminales" y emblemáticos de "lo argentino" tienen un origen periférico: el jugador de polo evoca al gaucho, hombre de campo con cuentas pendientes con la ley y desertor de la milicia; el jugador de futbol nace de "los potreros" o espacios baldíos de la ciudad donde juegan los niños/chicos humildes del barrio; el compadrito circula por los arrabales, en las afueras del centro. En esta condición la masculinidad no tiene lugar "para la familia, el trabajo y la paternidad" (Archetti 1999: 189).

El proceso identitario de los ex soldados revela el mismo vacío estatal, aunque llamativamente procede de las entrañas del Estado. Desde 1901 muchas "clases" o promociones atravesaron el rito militar hacia la ciudadanía masculina aunque lejos de un teatro internacional. Sin embargo, el apoyo general a la recuperación de las Islas, las remesas durante el conflicto y la ausencia de deserciones, muestran que los argentinos veían en la conscripción un medio de reclutamiento legítimo para la instrucción y la defensa de la Patria.[15] Fue recién después del 14 de junio cuando nació el "ex" soldado como una figura liminal marcada por el pasado, la ambigüedad y la marginalidad, destinada no a pasar, sino a quedarse.

Después de la derrota, adultos civiles y militares quisieron creer que el conflicto sudatlántico había sido un error de los dictadores de turno, un exabrupto o, como se la empezó a llamar vulgarmente, "una aventura absurda" en su huida hacia adelante de la crisis social y humanitaria. Entonces, creyeron que podían volver atrás el reloj y que los ex soldados retornarían a un status ante-bélico de minoridad. Pero las disputas cívico-militares por la guía y supervisión de su "reinserción" denunciaban las dificultades de imaginar un status de reintegración (tercer estadio de los ritos de

15 Al respecto caben dos acotaciones; una es que la conscripción no fue cuestionada ni siquiera cuando unos 130 conscriptos desaparecieron de sus unidades militares bajo el terror del Proceso. Otra es que, a diferencia de Malvinas, la intervención de los conscriptos en la "guerra contra la subversión" nunca fue objeto de celebración; la decisión del presidente Carlos S. Menem de hacer desfilar a los "veteranos de la guerra contra la subversión" junto a los de Malvinas el día de la Independencia (9 de julio) en 1990, fue superada por la pronta reacción de condena del público y las fuerzas políticas.

paso). Por su parte, los ex soldados adoptaron una identidad ambigua y marginal a la que ratificaban mientras contestaban que ya no eran chicos, ni habían sido carne de cañón, que su palabra valía y que debía ser seriamente escuchada y tenida en cuenta. Arrojados al abismo del sinsentido (lo absurdo) por la derrota militar argentina y la retirada política del gobierno que hablaba del asunto lo menos posible, iniciaron un arduo trabajo sobre el pasado para hacer de defecto virtud, debilidad en fortaleza y periferia en centro. Así se empeñaron en diferenciarse de los militares, a cuyo lado habían combatido, afirmando no ser responsables de sus errores y mezquindades, y diferenciándose de los civiles por su inexperiencia bélica, su banalización de la guerra y, sobre todo, por su volubilidad: desde el apoyo inicial masivo, presencial, vociferante a la recuperación de las islas, hasta la protesta, el encono, la crítica y la imbecilidad del "Yo sabía" (que los británicos prevalecerían). En vez, reivindicaban la empresa malvinera como nacional, pues su desplazamiento al sur se encuadraba en el mandato constitucional de la conscripción que ni civiles ni políticos habían cuestionado en ningún momento.

Henos aquí donde reside la particularidad de esta identidad de posguerra. Tanto en las elaboraciones de los ex soldados como de los militares y los civiles, esta identidad liminal de reintegración pendiente se expresa no como el resultado de un conflicto internacional, sino de un conflicto interno a la Argentina. Esta imagen difiere, precisamente, de la que prevaleció durante las operaciones contra Gran Bretaña en 1982 en los medios y en el ánimo general que destacaba la unidad de los argentinos. Pero ni bien se supo de la rendición, el blanco enemigo se modificó y del inglés-pirata-colonialista-gurkha pasó a ser el general borracho-la "dictadura genocida-los milicos-muy-mal-paridos, como decían las consignas en las manifestaciones callejeras, como si la sociedad civil hubiera estado en otro planeta.

Una nutrida literatura nos enseña que la memoria es social, creativa y, sobre todo, hija del presente. La identidad liminal de los ex soldados es el fruto del trabajo de la memoria de los argentinos, que transformó a Malvinas en una confrontación cívico-militar más reminiscente del terrorismo represivo y estatal que de una guerra internacional. En este contexto, la condición liminal denunciaba solapadamente, que "los chicos" no tenían una sociedad adulta a la cual reintegrarse porque la que se les ofrecía era plenamente responsable y premeditadamente ignorante de cuanto había ocurrido.

Ahora bien. Si por diversas vías, todos los sectores reconocían en el Estado y también en los civiles, el doble fracaso de perder las islas y el de abandonar a los chicos en su pasaje a la adultez, la figura de una identidad social liminal no era nueva ni era ajena a la época. Bajo el terrorismo de Estado-guerra antisubversiva (según la preferencia de los lectores), un número impreciso pero cuantioso de hombres y mujeres, generalmente jóvenes, fueron reportados como "desaparecidos" y jamás recuperados. Si los desaparecidos no habían sido velados ni enterrados, ahora los

chicos-soldados no podían ser reintegrados. Los ex combatientes que encarnaban, ahora, una identidad nacional ampliamente aceptada –venían de todas las provincias, de todas las clases sociales– llegaban para confirmar la dilemática relación de los argentinos con su Estado y sus gobiernos. Y en esa relación revelaban, como ante las evidencias del terrorismo de Estado-guerra antisubversiva, la misma sorpresa, el mismo extrañamiento; la misma des-responsabilización; la misma nominación de "víctimas"; la misma condena eterna a la liminalidad.

Referencias citadas

Archetti, Eduardo. 1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.

Casa del Veterano de Guerra. 1982-1983-1984. *Nuestras Islas*. Buenos Aires.

Clarín. 1982-1984. Buenos Aires.

Guber, Rosana. 2001. *¿Por qué Malvinas? De causa justa a guerra absurda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1999. "From Chicos to Veteranos. Argentine Memories of the Malvinas War". Baltimore, Johns Hopkins University, Ph.D. dissertation. Publicada en castellano por Editorial Antropofagia 2004 y por Ediciones al Margen 2012.

Kon, Daniel. 1982. *Los chicos de la guerra. Hablan los soldados que estuvieron en Malvinas*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

La Voz. 1982. Buenos Aires.

Somos, Revista. 1982. Buenos Aires: Editorial Atlántida.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. Ithaca: Cornell University Press.

Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites de Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

Una investigación etnográfica en campo militar: repensando la autonomía académica en el estudio del éxodo de personal militar subalterno en la Argentina[1]

Sabina Frederic[2]

Hoja de ruta para una investigación etnográfica sobre la profesión militar en la Argentina

Para diciembre de 2007, después de dos años en la gestión, las autoridades del Ministerio de Defensa de la República Argentina habían detectado una serie de problemas entre el personal militar que encontraron alarmante. El

1 Publicación original: Frederic, Sabina. 2016. "Una investigación etnográfica en campo militar. Repensando la autonomía académica en el estudio del éxodo de personal militar subalterno en la Argentina". En: Helena Carreiras, Celso Castro y Sabina Frederic (eds.), *Researching the Military*. pp. 119-130. London-New York: Routledge. Agradecemos a los editores H. Carreiras, C. Castro y la autora, por autorizar la republicación de este texto en su versión castellana. Traducción realizada por Rosana Guber y Lía Ferrero.
Este artículo presenta los puntos conceptuales más salientes de una investigación empírica que precedió a una experiencia en gestión política de Sabina Frederic como Subsecretaria de Formación del Ministerio de Defensa de la República Argentina. El texto se concentra en un trabajo de enfoque antropológico, dirigido por la autora para la Universidad Nacional de Quilmes y para dicho Ministerio, acerca de las necesidades del sistema educativo del Ejército, la Armada y la Fuerza Aérea de este país, en vistas de su reforma, en la segunda mitad de la primera década del siglo XXI. Republicar este artículo, ahora en versión castellana, permite mostrar el desarrollo teórico y etnográfico de aquella experiencia, ampliada en su libro Las trampas del pasado (2013), el cual fue distinguido con el 1º premio en la categoría Ensayo Antropológico, del Ministerio de Cultura de la Nación (2014). Con anterioridad, la autora ya había dedicado algunas investigaciones a dos instituciones del sistema de Seguridad (Policía y Gendarmería –seguridad de fronteras–), abriendo este campo a la indagación socio-antropológica. Además, llevó a cabo una investigación acerca de las Fuerzas Armadas argentinas involucradas en los Cascos Blancos en Haití (La presencia argentina en Haití. Contexto global, regional y experiencia militar (2004-2015), Frederic y Hirst comps. 2016). Al momento de esta edición, Frederic se desempeña como Ministra de Seguridad de la República Argentina. Complementar con secciones 8 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi) y 10 (especialmente S. Calandrón, B. Renoldi).

2 Universidad Nacional de Quilmes, CONICET.

creciente número de quejas e informes basados en asuntos personales o familiares planteados durante el servicio activo que la Ministra recibió regularmente en su oficina en ese momento precipitó el interés en determinar las causas y condiciones que los provocaban. Las situaciones de "colapso familiar", por las cuales algunos militares hombres y mujeres o sus familias, expresaron su pesar o remordimiento, y el "éxodo" de jóvenes militares de las filas de las Fuerzas Armadas era particularmente preocupante. Alertadas de estas situaciones por las autoridades militares, las autoridades civiles consideraron oportuno determinar tanto las condiciones que causaban estos problemas como su gravedad. Fui contactada paraeste fin y me solicitaron diseñar un estudio integral de las condiciones socioculturales de la profesión militar contemporánea. El escenario actual era el de una no intervención militar de larga data en conflictos internos o externos, que llamamos mantenimiento de la paz, después de la derrota en la Guerra de Malvinas en 1982, y el fin en 1983 de la dictadura militar responsable del terrorismo de Estado en los años setenta.

Desde principios de 2006 estuve realizando estudios para el Ministerio de Defensa sobre la integración de mujeres militares en las Fuerzas Armadas, por lo que estaba al tanto de estos problemas. El interés en las percepciones de hombres y mujeres militares sobre sus relaciones laborales y afectivas se había convertido en un insumo para determinar qué medidas con respecto al tema de género eran convenientes y factibles. Los estudios antes mencionados se realizaron desde una perspectiva etnográfica, y los realicé en nombre del Observatorio de la Mujer en las Fuerzas Armadas. Yo estaba a cargo de la coordinación de los estudios, y me interesaba aumentar el conocimiento sobre hombres y mujeres militares que hasta el momento era muy limitado, aunque un trabajo realizado por Rosana Guber (2004) sobre la memoria de la Guerra de Malvinas, y uno por Máximo Badaró (2009) sobre el entrenamiento de los oficiales del ejército argentino habían sido publicados recientemente.

Debemos tener en cuenta que las Fuerzas Armadas de Argentina se apoderaron repetidamente del Gobierno con el consentimiento de vastos sectores civiles hasta 1983, cuando terminó la dictadura militar más sangrienta de Argentina. El poder de los militares y su historia de confrontación permanente con los académicos, tanto docentes como investigadores, pertenecientes principalmente al sistema educativo de la universidad publica, ha sido un obstáculo crucial para el conocimiento de primera mano del mundo militar.

El último estudio sobre mujeres que yo había emprendido, previo al solicitado sobre la profesión militar en general, se basó en una serie de entrevistas en profundidad con tres cohortes de hombres y mujeres militares sobre religión, familia y género. Los resultados del estudio mostraron que la religión en tanto culto no proporcionaba orientación para la valoración del género, sino que

era esencialmente un orden moral inspirado en el catolicismo que impregnaba la ética de la institución. Aunque en realidad uno puede encontrar párrocos dependientes del Vicariato Castrense, el culto religioso era principalmente más un asunto individual que institucional. Además, el estudio había iluminado cómo este orden moral estaba siendo desafiado actualmente por un conjunto diferente de reglas con respecto a la vida familiar, más flexible y relajado, lo que llevó a las generaciones más jóvenes a considerarlo no solo como obsoleto, sino también como casi impracticable. Veían difícil vivir bajo un esquema de familia unida cuyos miembros siempre renunciaban al trabajo, amigos y deseos para seguir al padre militar, y tampoco creían en él, aunque los comandantes mayores se resistieran a abandonar este esquema. En última instancia, los resultados del estudio arrojan luz sobre un problema en expansión: la vida familiar y la vida militar ya no eran tan compatibles y consistentes.

Estaba claro que el Ministerio había adoptado el procedimiento de aprovechar la información proporcionada por los estudios realizados por los "académicos" de las ciencias sociales sin hacer que sus investigadores dependieran estructuralmente del Ministerio. Este último ya había ordenado estudios en profundidad sobre otras preocupaciones, como el funcionamiento del sistema de justicia militar y el estado de las –para entonces desmanteladas– industrias de aviación y transporte marítimo de Defensa. Estrictamente hablando, estos estudios en realidad no implicaban sumergirse en el campo del desempeño militar, y tenían más que ver con el análisis de documentos, consultas con informantes clave y 'visitas' esporádicas en lugar de largas estadías y, en última instancia, las personas directamente responsables de llevarlos a cabo no eran investigadores de las ciencias sociales.

El enfoque adoptado para el diseño del estudio sobre la profesión militar fue a acordar con las autoridades del Ministerio en términos muy amplios objetivos, fundamentos y métodos (ya sean entrevistas, observaciones o encuestas), y esencialmente, plazos para presentar 'informes' que contengan resultados. Nuestros interlocutores eran tanto funcionarios de bajo rango como el Ministro, que otorgó la aprobación final.

El estudio fue financiado en su totalidad por el Ministerio de Defensa, aunque se solicitó un acuerdo con la Universidad Nacional de Quilmes para asistencia técnica. Esta universidad ofreció un marco institucional para el desarrollo de la transferencia de resultados de investigación, y también tenía una historia de investigación basada en un enfoque de relaciones civil-militares, desarrollado originalmente por el sociólogo Ernesto López (1994) y con David Pion Berlin (1996), con quien tuvimos una ligera conexión. Su área de estudio se restringió a las formas de liderazgo político, mientras que nuestras preocupaciones estaban más dirigidas a las condiciones de vida en los cuarteles, el desempeño profesional militar y el entorno familiar. Por lo tanto, nuestro enfoque, que consistía en

descripciones precisas de las percepciones y acciones de los militares dirigidas específicamente a sus divergencias, tensiones y coincidencias era notablemente diferente al suyo.

Por lo tanto, acordamos con las autoridades del Ministerio una estrategia metodológica que nos permitiría construir una mejor comprensión de la naturaleza de los problemas desde la perspectiva de sus sujetos. Acordamos un proyecto de diez meses y en presentar un informe de progreso y un informe final durante este tiempo[3]. El estudio incluyó a las tres Fuerzas y buscó cuidadosamente en las operaciones diarias de las principales áreas de desempeño militar en las diferentes unidades (brigadas, regimientos, bases, escuadrones, buques, etc.), en lugar de preguntar ingenuamente sobre los problemas existentes. Esta demarcación y definición tanto del punto de observación como de las conversaciones nos permitiría asegurar una comprensión más exacta de cómo su metier más específica se relaciona con otros aspectos de su vida personal, familiar y doméstica. Para evaluar con precisión el estado de la situación, consideramos necesario que la información provenga de sus lugares de trabajo, ya sea las unidades operativas o administrativas, o las instituciones educativas del Ejército, la Armada y la Fuerza Aérea. De esta forma, podríamos obtener las raíces de esos problemas y a la vez determinar las relaciones existentes entre ellos. Nos preguntamos: ¿hasta qué punto aquello percibido como un problema no era sino la punta de un iceberg, cuyos fundamentos fueran más profundos y fueran mucho más profundos y densos, así como inconmensurables y desconocidos?

Los resultados del estudio mostraron que lo que en realidad se percibía como "el problema" era, de hecho, un síntoma de un fenómeno estructuralmente más complejo que había causado un cambio radical en las relaciones entre las Fuerzas Armadas, la nación y el Estado democrático en Argentina. En consecuencia, los militares se vieron desplazados de su papel principal de la élite social del estado y ahora existían en los bordes o márgenes exteriores del Estado (Frederic 2012). Así declarado, para el entonces actual Estado argentino, los militares representaban una población que, aunque fuera parte del Estado, se le negaba el tipo de integración que exigía. Como L'Estoile, Neiburg y Sygaud (2002) han señalado, esta no es la primera vez que la antropología se posiciona respecto a un problema de administración de poblaciones. Es cierto que, en este caso, no es un tema de pueblos indígenas, desempleados, villeros[4] o campesinos, sino de militares que habían ocupado el poder del Estado durante buena parte de los siglos XIX y XX.

---

3 Completé mi equipo de investigación con otros dos colegas doctores en Antropología Social, Laura Masson y Germán Soprano; un sociólogo, Raúl Di Tomaso, a cargo de la encuesta sobre condiciones sociales y laborales; y una asistente de investigación, Marina Martínez Acosta.

4 Villeros, como las favelas en Brasil, son aquellos que viven en asentamientos ilegales, llamados villas en Argentina y favelas en Brasil.

Los autores antes mencionados examinan y analizan históricamente cómo, incluso mientras defienden la autonomía del conocimiento antropológico con respecto al Estado, se puede percibir una dependencia mutua entre la acción del Estado y la producción intelectual con respecto a la administración de poblaciones. De este modo, la oposición "científicos a favor o en contra del Estado, [y] al servicio de poblaciones y grupos sociales cuya existencia depende del reconocimiento (legal) del Estado" (L'Estoile, Neiburg y Sygaud 2002: 244), es una oposición normativa resultante de la propia discusión de los antropólogos por establecer las preocupaciones que el Estado debería abordar.

La condición de los académicos en el campo: sobre nuestra genealogía política e ideológica

Aun cuando inicialmente la investigación exigía una relación de confianza y proximidad con los funcionarios del Ministerio para negociar mejor sus términos, eventualmente, cuando comenzamos a realizar trabajo de campo con los militares, la situación cambió significativamente. Hasta ahora, el campo de investigación parecía estar mas bien fuera de la esfera del Ministerio, pero de hecho, esto resultó no ser el caso, y en última instancia, el contraste entre sus puntos de vista, los de los militares y los nuestros, así como el la variedad interna de todas nuestras percepciones hizo de este espacio una parte importante de nuestro campo. Sin embargo, el terreno militar no implicaba ninguna garantía real para el trabajo de campo.

El hecho de que el Ministerio ordenara el estudio e invocara el acuerdo alcanzado con la Universidad de Quilmes no garantizaba su correcta conducción. También tuve que acordar con las autoridades militares en las áreas de Personal de cada Fuerza (el Ejército, la Armada y la Fuerza Aérea) el dónde, el cómo y el por cuánto tiempo del trabajo. Sostuvieron que estaban preparados para mostrarnos lo que dijeron que no se había mostrado anteriormente, y necesité mucho tiempo para convencerlos de que estábamos dispuestos a seguir. Cuando el Coronel Carlos Díaz informó al General Bendini, Jefe de Estado Mayor del Ejército, que el personal había sido notificado del estudio ordenado por el Ministerio, se negó firmemente a permitirlo. Después de informarle que en ese caso el General necesitaría comunicar su decisión personalmente al Ministro, Coronel Díaz trató de persuadirlo para que cambiara de opinión diciendo: "Señor, no tenemos nada que ocultar ... vamos a abre las puertas de los barracones y deja que nos digan lo que ven". El general Bendini lo autorizó en consecuencia.

Sin embargo, en las circunstancias actuales, esta situación de familiarizarnos con la vida militar conlleva algunos riesgos. En aquellos días de extrema cautela, "venir del Ministerio" significaba ser sospechoso, parcial e incluso vengativo, y probablemente se creía que éramos inspectores y portavoces/

voceros del Ministerio; por otro lado, para muchos de los funcionarios del Ministerio, ser militar o su aliado, era sinónimo de ser enemigo y, por lo tanto, peligroso y contaminado.

La historia y la memoria del terrorismo de Estado de la década del setenta provocaron una ruptura en la relación entre estos agentes, y también en su percepción mutua que solo unos pocos de ambos lados estaban dispuestos a reparar. El hecho de que la entonces ministra, que se creía que había formado parte de la organización guerrillera *Montoneros*, y algunos de sus asesores habían sido víctimas y sobrevivientes de la persecución política de ese período no fue insignificante.

Además, para 2005, todas las fuerzas militares y policiales involucradas en crímenes de lesa humanidad durante el terrorismo de Estado habían enfrentado gradualmente acusaciones legales y procesamientos, independientemente de su rango y del argumento de "obediencia debida" que había protegido al personal militar entonces subalterno por casi veinte años, y eso había sido derogado actualmente. En resumen, la situación era tensa, y nosotros, como académicos de humanidades y ciencias sociales, veníamos del mundo de las otrora víctimas de la persecución política y, en su opinión, estábamos inevitablemente vinculados en nuestra genealogía a los sobrevivientes o víctimas de la dictadura. En términos etnográficos, los militares fueron para nosotros, al menos inicialmente, la mayor otredad, expresión de la otredad radical de una *antropología en el hogar* (Peirano 1998). Aunque compatriotas, también fueron los ex perpetradores, terroristas, torturadores, violadores y asesinos. No hace falta decir que, a medida que nos acercamos y forjamos vínculos gradualmente, la dimensión humana ganó relevancia, y terminamos poniendo esos juicios "en pausa".

Del mismo modo, las más altas autoridades del Ministerio tampoco nos verían como parte de su mundo, y en toda oportunidad describieron nuestra condición como "académicos", palabra que refleja nuestros orígenes, trayectoria y experiencia como diferentes de los que ellos, como políticos, tenían.

Luego, poco después de sumergirnos en nuestro trabajo en los cuarteles, algo sobre esa familiaridad genealógica con el mundo académico del que formamos parte comenzó a ceder, y en la medida en que admitíamos las propias perspectivas de los militares sobre su presente y su pasado, nos sentíamos obligados a cuestionar nuestra propia genealogía sociopolítica y sus mitos. En particular, cuestionamos la tendencia a pensar que la responsabilidad penal de los militares durante el terrorismo de Estado era razón suficiente para evitar la discusión sobre la distribución de otras responsabilidades, por ejemplo, éticas y políticas. Advertimos entonces la "naturalizacion" de la explicación de la violencia política centrada en la identificación de responsabilidades penales, desatendiendo lógicas ético-

políticas que atravesaban épocas y personas. Fue en este punto que dejamos de sentirnos miembros a-críticos de nuestro propio grupo social y político, pero tampoco nos sentimos miembros completos del otro, sino que nos sentimos como huéspedes no invitados con derecho a compartir con ellos una parte de sus vidas.

Obviamente no fuimos recibidos por los militares con los brazos abiertos, y aunque su observancia del protocolo fue irreprochable, mostraron una notable reticencia. Tuvimos que negociar las condiciones con las diferentes jerarquías de los militares a diario, y, dado que funcionan principalmente como una comunidad, una cuenta detallada y exacta de esas conversaciones llegaría inmediatamente a otros miembros de la comunidad. La Dirección de Personal de cada Fuerza, con cuyos miembros habíamos conversado en gran medida sobre la vida y la profesión militar, nos había "desbloqueado" la primera "puerta de acceso". No obstante, la lenta y difícil tarea de ganar su confianza empezaba siempre de nuevo al llegar a cada unidad diferente. La siguiente experiencia de trabajo de campo en una Brigada de Montaña en el norte de Argentina es solo una pequeña muestra de lo que acabo de describir.

Durante mi estadía en esa Brigada, se había planeado un viaje a San Antonio de los Cobres para participar en un ejercicio en la Puna en el Centro Estratégico y Operativo de San Antonio de los Cobres para el segundo día. Las expectativas preliminares incluyeron alcanzar una altitud de 3.800 sin apunarnos (enfermedad de las montañas). Comenzamos temprano, tomando mucho té y mate de coca para evitar el apunamiento. Viajamos en una camioneta del ejército con el conductor, el General y un Teniente Coronel del personal superior de la Dirección de Personal, que estaba conmigo. Otra furgoneta iba detrás, por si acaso. En el camino, Santoro bromeó porque parecía que la había pasado muy mal la última vez que estuvo allí. "No lo olvides –le dijo a su conductor–, si me descompongo, lo que importa es que cuando me miren, me vean sentado y derecho ... Dejame aquí, –en su propio asiento–, atame y listo". Sin embargo, en medio de bromas y mareos, y después de viajar durante tres horas por un camino de grava sinuoso y empinado, Santoro de repente se volvió hacia mí y me quedé sin palabras cuando dijo:

> Es a mí a quien la Ministro debería preguntar cuando quiere saber acerca de mis hombres, y no enviar a otros a investigar. Yo, como su General, sé cómo son, es mi deber, argumentó. Y terminó declarando: -Soy el Moyano de mis hombres- aludiendo al líder sindical de la Confederación General del Trabajo (CGT)[5]-¿por qué no me preguntan a mí?, o mejor aún, ella podría venir y hablar con la gente por sí misma, al final, es ella quien manda.

5 Sindicato que agrupaba en ese momento todos los sindicatos a favor del gobierno de Cristina Kirchner.

Traté de explicar cómo nuestro propio punto de vista no solo no era diferente al suyo, sino que, de hecho, lo complementaba y que algunos de los problemas expresados por el personal preocupaban a la Ministra; también admití que sería deseable que ella visitara las unidades militares. Eventualmente se calmó aunque no del todo convencido. Una vez fuera de ese aprieto, pude entender que el General Santoro creía y defendía la idea de que los oficiales superiores debían conocer bien la vida personal de sus subordinados para defender mejor sus intereses. También noté que usó el lenguaje de los derechos laborales al hacerlo. Antes de regresar a Buenos Aires, intercambiamos números de teléfono celular y luego hablamos por teléfono varias veces. Algo similar ocurrió con muchos de los militares de varios rangos con los que me encontré haciendo trabajo de campo. Todavía me mantengo en contacto con algunos de los que trabajaban en el área de Personal del Ejército. En todos los casos, el marco de referencia fue su descubrimiento de que había habido un cambio en nuestra actitud hacia ellos; podían percibir tanto en nuestro interés genuino por comprender las razones de sus acciones, como en nuestras opiniones, las amplias divergencias entre nosotros y las autoridades y asesores de la Ministra.

El valor que tiene el estudio junto con otros colegas para el ejercicio de la reflexividad (Briggs 1986, Bourdieu 1990, Guber 2001) merece un párrafo separado. Hasta ahora ha habido poca reflexión sobre este punto dada la naturaleza típicamente individual de la investigación antropológica y sociológica. Nuestra relación con los militares estaba siendo objeto de muchos sentimientos, pensamientos y reflexiones diferentes tanto para mis colegas como para mí. Mientras uno de ellos admitió estar algo cautivado y encantado por ellos, el otro enfatizó el esfuerzo realizado por los militares para provocar este encanto y criticó, como inapropiado, el uso que algunos hicieron de la victimización como herramienta en situaciones que requerían asumir responsabilidad institucional, refiriéndose a algunas de las quejas de los militares de hoy sobre el hecho de ser sometidos por el gobierno a un castigo de por vida que resultó en una falta de fondos sistemática y pérdida de legitimidad por eventos ocurridos hace tres décadas, que llamaron "la mochila del pasado", y por la cual no se creían responsables.

Desde mi punto de vista, todo ese encanto y deslumbramiento era parte de la necesidad de los militares de construir un sentido de autoestima, y esa estrategia de victimización no era más que un medio para contrarrestar la responsabilidad institucional por la pérdida de la autoimagen positiva y del reconocimiento del gobierno. No obstante, la validez de estas razones no carecía de algún mérito; el ejército de hoy no era el de ayer. En esto, los tres estuvimos de acuerdo. Por lo tanto, esta creencia nos alejó de la mayoría de las consideraciones en el campo académico que frecuentamos, y luego se convirtió en una práctica común entre nosotros, los antropólogos del equipo, compartir lo que otros colegas decían sobre nosotros, comentarios como: "No sé cómo podes hacerlo, yo nunca habría podido",

o sus bromas sobre la "contaminación" militar, lo que, para nosotros, connotaba una negativa a aceptar entrar en un mundo envuelto en imágenes de horror.

Sin embargo, en el curso de innumerables conversaciones mantenidas con los militares en el campo, en las que trataron de describir lo que significaba ser hombre o mujer militar, cómo se planificó la carrera y, principalmente, cuáles eran los parámetros que los sectores sociales gobernantes deberían utilizar para evaluarlos, poco a poco algo se estaba volviendo claro. Por medio de nuestro estudio, los militares buscaban reconstruir su legitimidad; a veces, al subrayar una profesionalidad similar, pero también diferente a la de otras profesiones; otras, menos numerosas, al enfatizar un heroico siglo XIX pasado; y sobre todo, instituyendo su existencia en entrenamiento permanente de combate en tiempos de paz.

Reconocimos esta intención y la convertimos en una guía para el trabajo de campo. Nos llevaron a través de las diferentes regiones de un vasto territorio elegido de acuerdo con sus diferencias operativas, sus formas de relación con el entorno social o su aislamiento. Vivimos, durante períodos de una semana, con militares principalmente del cuerpo de oficiales, ya que siendo profesionales con un título de posgrado, se nos consideraba iguales. En lugar de en hoteles, elegimos quedarnos en sus casinos, campamentos y barcos, compartiendo con ellos ejercicios de entrenamiento dentro y fuera de la unidad, y compartiendo también, en muchos casos, sus lazos familiares y sociales.

El proceso anterior puede considerarse como el que Norbert Elias (2007) describe en *participación y desapego*. Un cierto grado de implicación con el objeto de interés es siempre un componente inevitable de la preocupación del investigador de ciencias humanas con el conocimiento y con el uso de ese conocimiento para eventualmente ayudar a alterar las condiciones de la vida social. Sin embargo, como explica claramente Elías, es prácticamente imposible evitar que nuestra perspectiva se vea arrastrada por nuestros intereses y deseos personales, a menos que demos un paso atrás cuando estamos "en" esa situación de compromiso con la realidad. Una comprensión precisa de las circunstancias y perspectivas de quienes regularmente constituyen tales realidades exige una distancia subjetiva que depende, para el autor, de nuestro involucramiento emocional con el tema sobre todo. Nuestras perspectivas conceptuales, de identidad y políticas dependen de esto. El argumento de Elías complementa las perspectivas reflexivas, a través de las cuales es posible monitorear nuestra relación emocional, teórica o cultural con el objeto para tener una comprensión más profunda de aquellos a quienes estamos estudiando.

Un secreto a voces: el éxodo de los militares jóvenes y la crisis de legitimidad en las Fuerzas Armadas

A mitad de camino, hicimos una presentación del estudio, coordinado con cada oficina del personal militar, para compartir sus primeros resultados. Ellos, a su vez, convocaron a los asistentes. Previamente habíamos entregado una copia del informe de progreso a la Ministra, y le pedimos su autorización para este evento. Una vez concedido, entregamos una copia en papel del estudio a cada Fuerza, de modo que el informe de progreso de casi cien páginas pudiera leerse previamente.

Los grupos militares que asistieron a la presentación fueron entre veinte y cuarenta personas. Cómo y hasta qué punto estaban siendo afectados por lo que se reflejaba en el informe de progreso se podía percibir fácilmente, y nos fue señalado. Fuimos abordados por algunos que observaron cómo al principio habían sentido una gran desconfianza con respecto al estudio, e incluso un cierto desprecio: "Nos sentimos como ratas en un laboratorio, o como una especie de tribu curiosa estudiada por los científicos…pero parece diferente ahora". Además de esto, otras apreciaciones mostraron que habíamos tenido éxito en hacer que se vieran reflejados en la descripción realizada.

Nuestro trabajo de investigación había sido capaz de transcribir los problemas definidos y clasificados por los funcionarios del Ministerio de Defensa en preguntas que, desde el punto de vista militar, eran sensibles. Ciertamente, esta transcripción no era literal, palabra por palabra. Por el contrario, a lo largo del camino, problemas como el aumento en la baja de militares jóvenes y las resistencias a los cambios de destino resultaron ser consecuencia de otros. La búsqueda de reconocimiento por parte de los miembros de las Fuerzas Armadas de ciertos sectores sociales y del gobierno actual se había convertido en el *leitmotiv* del trabajo de campo. Las personas que luego formaron la institución -y que tienen una gran parte de la responsabilidad por las atrocidades cometidas durante el terrorismo del Estado- nos referirían continuamente a este punto.

Ese primer informe se convirtió en material de lectura no oficial; fue muy recomendado para los funcionarios militares y civiles que se unían al Ministerio, y fue ampliamente leído. Sin embargo, nosotros, como autores del trabajo, y por razones que explicaré a continuación, no alentamos su circulación. No obstante, el informe de progreso finalmente fue más allá de los límites de las Fuerzas Armadas y el Ministerio, y llegó a los medios de comunicación.

En enero de 2009, un editorial publicado en *La Nación*, un periódico nacional, mencionó la investigación realizada por la Universidad Nacional de Quilmes, y sus resultados se utilizaron para criticar al gobierno nacional por ignorar la situación salarial, la subinversión en equipos y consecuente éxodo del personal joven. El

artículo del periódico denunciaba la existencia de un castigo implícito e impropio a los militares por su comportamiento durante la dictadura militar.

Como resultado de su impacto en los medios, al ver el estudio como inadecuado, las autoridades del Poder Ejecutivo plantearon objeciones a su conducción. Si bien el Ministerio argumentó a su favor, ofrecí redactar una respuesta para ayudar a aclarar su significado real, cuyos contenidos finalmente se describieron como "políticamente incorrectos". Mencionar que hubo irregularidades legalizadas en el sistema de remuneración, hablar de la ausencia de inversión en equipos y capacitación, y afirmar que todo esto condujo a una degradación de la profesión militar no era posible. Pero el hecho de que esta situación fuera el resultado de la ausencia de reconocimiento gubernamental de los militares como funcionarios públicos con una carrera en el servicio civil ni siquiera podía insinuarse. Entonces, el estudio y todos sus contenidos terminaron en los archivos del gobierno marcados como privados y confidenciales. Por extraño que parezca, ya no era considerado así cuatro años después, cuando se publicó como *Fuerzas Armadas en Democracia. Percepciones de los militares argentinos sobre su reconocimiento* (Frederic, Masson y Soprano 2014).

Palabras finales: reflexiones sobre la autonomía de la investigación etnográfica

En las páginas anteriores he tratado de mostrar que las condiciones requeridas para la autonomía de la investigación etnográfica no son "a priori", sino que se derivan tanto de métodos intelectuales como de ejercicios emocionales vinculados a las situaciones de trabajo de campo. Incluso aquellas investigaciones realizadas desde universidades o centros completamente independientes de las agencias estatales pueden ser incapaces de formular preocupaciones distantes. Las circunstancias bajo las cuales produjimos nuestra investigación sobre la profesión militar tenían como objetivo adquirir conocimiento para orientar sus políticas. Sin embargo, no limitamos el objeto de la investigación a las preguntas, inquietudes y objetivos establecidos por las autoridades del Ministerio, los solicitantes. Como he descrito, nos preocupamos por conocer a fondo las operaciones diarias de las Fuerzas Armadas.

En este sentido, la autonomía no parece residir en cuan parte del ámbito estudiado el investigador es, es decir, su relación de interioridad o exterioridad, ya que, como ha señalado Charles Kirke (2013), esto puede mutar a través del ejercicio de reflexividad, incluso en el caso de ser, como él, un miembro casi pleno del universo militar. Por el contrario, se trata más bien de nuestra capacidad, como investigadores, de repensarnos en relación con el otro investigado; de si la investigación etnográfica y sociológica reflexiva no consiste realmente en una distancia con el objeto, sino más bien en nuestra relación con él. En este sentido,

la autonomía es siempre un camino cuyo final aún está por verse, incluso teniendo las condiciones teóricamente más independientes de la producción científica.

Sin embargo, aún quedan ciertos aspectos que requerirían un examen más profundo, entre ellos descubrir cómo la dimensión de género y la generación a la que pertenecemos influyeron en nuestra capacidad para identificar otras preguntas hasta ahora no mencionadas, particularmente aquellas asociadas con la relación entre lo personal y lo doméstico y vida profesional. Del mismo modo, sería importante saber cómo nuestros estudios afectaron la forma en que las autoridades ministeriales vieron a los militares, los militares vieron a los académicos y todos se vieron a sí mismos.

Referencias citadas

Badaró, Máximo. 2009. *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino.* Buenos Aires: Prometeo.

Bourdieu, Pierre. 1990. *Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford.

Briggs, Charles. 1986. *Learning How to Ask?* Cambridge: Cambridge University Press.

Castro, Celso y Helena Carreiras. 2013. "Introduction". En: C. Castro y H. Carreiras (eds.), *Qualitative Methods in Military Studies. Research Experiences and Challenges*. pp. 1-7. New York: Routledge.

Elias, Norbert. 2007. *Involvement and Detachment*. Dublin: UCD Press.

Frederic, Sabina. 2012. "Fotografías de la configuración profesional de los militares en el contexto de su declinación como elite estatal". En: Mariano Plotkin y Eduardo Zimmerman (eds.), *Las prácticas del Estado. Política, sociedad y elites estatales en la Argentina del siglo XXI.* pp. 210-234. Buenos Aires: Edhasa.

_____. 2000. De reunión en reunión: la observación participante en el conocimiento etnográfico de procesos políticos urbanos. *Horizontes Antropológicos*. 6 (13): 195-216.

Frederic, Sabina, Laura Masson y German Soprano. 2014. *Fuerzas Armadas en Democracia. Percepciones de los militares argentinos sobre su reconocimiento*. Rosario: Prohistoria.

Guber, Rosana. 2004. *De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la Guerra de Malvinas,* Buenos Aires: Antropofagia.

_____. 2001. *La Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.

_____. 1991. *El Salvaje Metropolitano.* Buenos Aires: Editorial Legasa.

Kirke, Charles. 2013. "Insider anthropology: theoretical and empirical issues for the researcher". En: Charles Castro y Helena Carreiras (eds.), *Qualitative Methods in Military Studies. Research Experiences and Challenges*. pp. 17-30. New York: Routledge.

L'Estoile, Benoît de, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.). 2002. *Antropología, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará.

López, Ernesto 1994. *Ni la ceniza, ni la gloria: actores, sistema político y cuestión militar en los años de Alfonsín*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

López, Ernesto y D. Pion-Berlin. 1996. *Cuestión militar y democracia en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Peirano, Mariza. 1998. When anthropology is at Home: the different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology*. (27): 105-128.

Cgradecemos a Sandra Lefcovich y a Gabriel Valladares (depto. Comunicación) esta foto que pertenece al banco de imágenes del Comité Internacional de la Cruz Roja (ICRC). La escena está fechada el 20 de junio de 2017 y tiene lugar en el Cementerio Argentino de Darwin, Isla Soledad, archipiélago Malvinas en el Atlántico Sur. Se trata de la re-inhumación de un ataúd y sus restos—identificados hasta entonces con la leyenda "Soldado argentino sólo conocido por Dios" (*Argentine soldier known only to God*)—tras la extracción de muestra de ADN para su identificación. El fotógrafo Didier Revol acompañó al equipo forense internacional del ICRC, del cual participó el presidente del Equipo Argentino de Antropología Forense, Luis Fondebrider (a horcajadas en una punta del ataúd, en el centro de la fotografía). Otros miembros del EAAF realizaron las entrevistas a familiares de caídos, en todo el territorio nacional, y extrajeron muestras a aquéllos que aceptaron indagar la identidad de sus muertos en 1982.



ISBN: 978-9915-9333-1-3

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia