

Revista de Antropología

ava

Programa de Posgrado de la Secretaría de
Investigación de la Facultad de Humanidades
y Ciencias Sociales de la
Universidad Nacional de Misiones

Maestría y Doctorado en
Antropología Social

Revista de Antropología es una publicación organizada por el Programa de Posgrado (Maestría y Doctorado) de la Secretaría de Investigación y Posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, conjuntamente con la Editorial Universitaria, Comunicación Empresarial CREATIVA y con el apoyo financiero del CONICET.

Director

Dr. Leopoldo J. Bartolomé

Editores Responsables

Hector Jaquet

Natalia Otero

Ana María Zoppi

Colaboradores

Rolando Silla

Fernando Balbi

Andrea Mastrángelo

Brigida Renoldi

Lucía Schvorer

Agradecimientos

Alejandra Esponda, Marcela Viveros, Francisco Rodríguez, María Blanca Iturralde, Marilyn Cebolla.

Com

ité de Referato.

Richard Adams

(*Prof Retirado University of Texas, Austin, EUA*).

Eduardo Menéndez

(*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*).

Eduardo Archetti

(*University of Oslo, Noruega*)

Leopoldo J. Bartolomé

(*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)

Gustavo Lins Ribeiro

(*Universidade de Brasília, Brasil*)

Moacyr Palmeira

(*Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*)

Guillermo Ruben

(*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

Miguel Alberto Bartolomé

(*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Arno Vogel

(*Universidade Estadual del Norte Fluminense, Brasil*)

Rosana Guber

(*Instituto de Desarrollo Económico y Social/ CONICET, Argentina*)

Soffia Tiscornia

(*Universidad de Buenos Aires, Argentina*)

Claudia Briones

(*Universidad de Buenos Aires, Argentina*)

Edgardo Garbulsky

(*Universidad Nacional de Rosario, Argentina*)

Elena Achilli

(*Universidad Nacional de Rosario, Argentina*)

Ana María Gorosito Kramer

(*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)

Denis Baranger

(*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)

Roberto Abíznano

(*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)

Gabriela Schiavoni

(*Universidad Nacional de Misiones/ CONICET, Argentina*)

Fernando Jaume

(*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)

Lidia Schiavoni

(*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)

Carlos González Villar

(*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)



Revista de Antropología

ava

Revista Avá

Programa de Postgrado en Antropología Social-
Secretaría de Investigación y Posgrados-Facultad
de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad
Nacional de Misiones.

Tucumán 1605- Telefax: (03752)-426341

E-mail: mantra@invs.unam.edu.ar

url: www.schcs.unam.edu.ar/ppas.htm.

Posadas-Misiones-Argentina.

CONICET

Rivadavia 1917 - Tel: (54-11) (4953-7230-39)

Telefax: (54-11) (4951-8552/4954-4955)

C.P. (1033) Ciudad de Buenos Aires - Argentina.

Editorial Universitaria

Universidad Nacional de Misiones

San Luis - Tel: (03752) - 428601

e-mail: editorial@correo.unam.edu.ar

C.P. 3300 - Posadas - Misiones - Argentina.

CREATIVA Comunicación Empresarial

Telefax: 54-3752-436425

E-mail: creativa@iname.com

Web: www.creativadigital.com

General Paz 2079 (N3300KMQ)

Posadas-Misiones-Argentina.

EXPEDIENTE

Diseño Gráfico

Martín Errecaborde

Armado y Adaptación de Maqueta

Pablo Fernández

Corrección y Revisión General

Hector Jaquet

Natalia Otero

Ana María Zoppi

Foto de Tapa

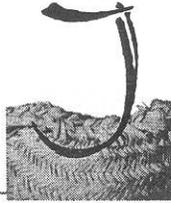
Martín Errecaborde.

ISSN: 1515-2413

Todos los derechos están reservados.

Nada de lo publicado en esta revista podrá ser
reproducido o transmitido sin el permiso de los edi-
tores.

El contenido y las posiciones expresadas en los
artículos aquí presentados son de exclusiva res-
ponsabilidad de sus autores.



INDICE

7 **Prólogo**

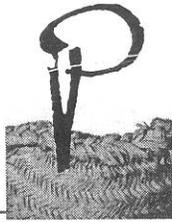
Artículos y Ensayos

- 11 *GPDs y Desplazamientos Poblacionales: Algunas claves para su comprensión como procesos sociales complejos.*
Leopoldo J. Bartolomé
- 21 *Antropología, Derechos Humanos y Globalización: Algunas reflexiones.*
Roberto C. Abínzano
- 41 *Sobre Estructuras y Capitales: Bourdieu, el Análisis de Redes y la Noción de Capital Social.*
Denis Baranger
- 65 *Estrategias Políticas y Usos del Pasado en las Ceremonias Conmemorativas de la "Masacre de Margarita Belén" 1996-1998.*
Fernando G. Jaume
- 95 *Interdependencia, Memoria Institucional y Valores Morales: Fundamentos Sociales de la Moralidad en una Cooperativa de Pescadores Entrerrianos.*
Fernando Alberto Balbi

- 113 *La Politización de una Muerte en un Municipio del Gran Buenos Aires: Entre el lado abierto y sombrío de la Política.*
Sabina Frederic
- 129 *Colonos y Paisanos. Indios y Jurua Kuery. Relaciones Interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia La Flor-Misiones.*
Marilyn Cebolla Badie
- 143 *En busca de la Letra Indígena.*
Andrea Quadrelli

Reseñas

- 157 *Los combates por la invención de Misiones. Un estudio de la participación de los historiadores en la construcción de una identidad para la Provincia de Misiones, Argentina, 1940-1950* de Héctor E. Jaquet
por Germán F. Soprano
- 165 *Nature and Society: Anthropological perspectives* de Philippe Descola y Gísli Pálsson
por Brián G. Ferrero
- 171 *Nobres & Anjos. Um estudo de tóxicos e hierarquia* de Gilberto Velho
por Brígida Renoldi
- 177 *The Welsh in Patagonia. The state and the Ethnic Community* de Glyn Williams
por Sergio O. Sapkus
- 183 **Agenda**



RÓLOGO

Acercar a nuestros lectores este segundo número de *Avá*, implica reconocer que concretar algunas ilusiones es posible si se integran esfuerzos de diferentes ámbitos y se procura neutralizar, con ello, cualquier pretensión de omnipotencia.

Además supone dar cuenta del logro de dos procesos vinculados entre sí, y que constituían nuestra principal preocupación desde la aparición del primer número. Por un lado, la necesidad de dar continuidad a la publicación, enriqueciendo la concepción inicial y manteniendo la rigurosidad en nuestros objetivos. Por otro, la introducción de los cambios que fueran necesarios para el crecimiento y perfeccionamiento de la Revista como así también de las vías a través de las cuales sea posible nuestra llegada al mayor número de interlocutores.

Sólo podemos aspirar a la consecución de estos logros si la empresa colectiva sigue siendo una constante, si el aporte de muchos se materializa, si la seriedad académica de la labor de referato se mantiene, si la lectura crítica apuesta al debate y si el desafío de los autores a dar respuesta al compromiso de nuevas producciones continúa.

La selección de **artículos** y **reseñas** que incluye este número intenta dar cuenta de investigaciones etnográficas, algunas ya concluidas y otras en curso, que discurren por las temáticas clásicas de la Antropología y sobre algunos problemas emergentes del pensamiento antropológico contemporáneo. Un espacio queda reservado para la consideración de cuestiones teóricas cuyo interés se extiende, en tanto tal, al campo de la reflexión actual de las Ciencias Sociales en general.

El lector podrá apreciar, entonces, que pretendemos ser fieles al perfil inicial. No únicamente por la combinación empírica y teórica en el enfoque de los trabajos, revisitando tópicos frecuentemente abordados por la tradición antropológica e incorporándose al debate de nuevas problemáticas, sino también por el registro polémico que tienen algunos de los artículos aquí presentados. Recordemos que *Avá* se concibió como “espacio plural de discusión académica”. Pretendemos que este norte sea irrenun-

ciable.

A través de estas breves líneas introductorias, agradecemos a todos los lectores que nos hicieron llegar no sólo su beneplácito por la aparición del primer número sino también sus aportes críticos, muchos de los cuales hemos incorporado en esta edición. Comprobamos, en la respuesta inmediata de los colegas, que nuestra insistente apelación a la construcción de una emprendimiento conjunto no ha quedado en una simple retórica.

Y esto último resulta mucho más significativo cuando -representado en la crisis de su institución emblemática, CONICET- el desarrollo de la ciencia en la Argentina atraviesa serias dificultades presupuestarias que ahogan el estímulo a la investigación científica y nos llevan a plantear un profundo debate dentro de la sociedad sobre la política científica y el futuro del país.

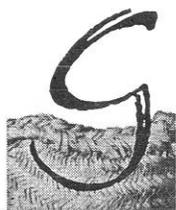
No podemos ser indiferentes a esta coyuntura, en la medida en que *Avá* debe en parte su existencia al apoyo que el CONICET nos ha brindado. En tanto los artículos que se publican en ella son testimonio del trabajo y compromiso de un grupo de personas que apuesta al conocimiento de lo social, creemos que *Avá* es también un producto concreto del esfuerzo y de la lucha cotidiana de los científicos sociales del país que siguen apostando a la investigación.

Al abrir el espacio de esta Revista para que antropólogos y científicos de otras ciencias sociales nos acerquen sus producciones, no sólo seguimos apostando al constructivo y necesario debate que debe existir entre las múltiples interpretaciones de la realidad sociocultural, sino también abogamos por el apoyo a la labor de producción científica -de la que *Avá* es un vivo ejemplo- que se anteponga con energía a toda limitación y restricción. Y este es nuestro principal antídoto contra la inacción y la desesperanza.²

Los Editores



ARTÍCULOS Y ENSAYOS



SDs Y DESPLAZAMIENTOS POBLACIONALES:

*Algunas claves para su comprensión como
procesos sociales complejos**

Leopoldo J. Bartolomé¹

ABSTRACT

The issue of the forced displacement of populations caused by the construction of large dams and other hydraulic projects has always been controversial but has become more so in the last years, as the whole subject of hydro development has been questioned from ecological, social and even economic points of view. Extreme positions within those opposing dams call for an immediate ban on hydroprojects and the decommissioning of existing ones, stressing the negative ecological and social records of this kind of endeavors. On the other hand, those favoring dams highlight the pressing need of generating energy for development and the unavailability (at least at present time) of less socially and ecologically costly alternatives. This controversy has become so politically entangled that seem to exist little room for more variegated appraisals. This contribution focuses in the conceptual framework for the analysis of the displacement/resettlement component of these projects and argues for the need to utilize a broader and more theoretically oriented perspective. Displacement and resettlement processes are social processes, involving significant time periods and highly susceptible to changes in the initial conditions. Consequently, they behave like nonlinear systems and contain an intrinsic degree of unpredictability. Furthermore, they evolve in a field dominated by power relations and are essentially political in nature. Ignoring this fact can lead to serious misunderstandings and to faulty assessments of the real impacts of a project.

LA CONTROVERSIACERCA DE LAS REPRESAS

El desplazamiento forzoso y/o el reasentamiento de grandes números de personas causados por la construcción de grandes represas hidroeléctricas, si bien puede ser considerado como un fenómeno típico del siglo XX, está lejos de constituir un hecho del pasado y acumula un lamentable registro de consecuencias negativas, incluyendo la violación de derechos humanos básicos. Mundialmente, millones de personas se han visto desplazadas de sus hogares tradicionales, sin que

recibieran compensaciones adecuadas, e inclusive siendo víctimas de violencia física. Así, el Banco Mundial (1994) estima que tan sólo en el período 1986-93, entre 90 y 100 millones de personas fueron desplazadas en asociación con proyectos de desarrollo y que aproximadamente diez millones se ven involucradas en tal situación anualmente. Tan sólo en China, el número de personas desplazadas por represas es estimado en más de 10 millones para el período 1950-89 (ADB, 1999). En la India postindependiente, al menos 14 millones de personas han sido desplazadas por represas entre 1950 y 1990

* Ponencia presentada en el Congreso Nacional de Antropología, Mar del Plata, 2000

1. Director del Programa de Postgrado en Antropología Social (PPAS), Universidad Nacional de Misiones). Tucuman 1605, 3300 Posadas, Misiones, Argentina. Tel/Fax: +54 3752 426341. E-Mail: leobart@invs.unam.edu.ar and leobart@arnet.com.ar

(Fernandes y Paranjpye, 1997). Y estas cifras, en sí apabullantes, no incluyen otras categorías de afectados, como ser aquellos que si bien no se vieron obligados a desplazarse, perdieron parcial o totalmente sus recursos de subsistencia. Esta última categoría, rara vez contabilizada, es probablemente muy superior al de las personas efectivamente desplazadas.

En los últimos años esta controversia se ha vuelto álgida, habiéndose desarrollado un amplio movimiento “anti-represas”, de escala mundial y creciente influencia, que ha llegado a demorar e inclusive impedir algunos proyectos.² A pesar de que los aspectos polémicos de las represas no se limitan al componente de desplazamiento poblacional e incluyen su misma viabilidad económica, los efectos sobre la población son evidentemente los más dramáticos. En realidad, los que subyace a esta controversia son dos concepciones polarmente opuestas acerca de qué significa “desarrollo”, lo que torna difícil sino imposible conciliar ambas posiciones.

Desde un lado de esta controversia, los críticos de las represas sostienen que la concepción del desarrollo en términos de aumentos en infraestructura, tecnología y Producto Bruto Interno, es inherentemente errónea y debe ser reemplazada por concepciones alternativas y más centradas en el mejoramiento de la calidad de vida. Este rechazo a lo que podríamos llamar modelo “tecnocrático” de desarrollo, así como a la visión de “bien público” que implica, incluye el rechazo a la concepción del desplazamiento poblacional como un corolario inevitable del desarrollo. De esta manera el “desarrollo”, que en esta perspectiva está íntimamente asociado con la violación de los derechos humanos y el deterioro del bienestar de los desplazados, es concebido

como inherentemente deletéreo. De allí el rechazo de plano al desplazamiento poblacional, conjuntamente con la perspectiva política y económicamente explotativa del desarrollo de la que forma parte (Cfr. Declaración de Manibeli, 1994).

Desde el otro lado, se argumenta que los proyectos infraestructurales de gran escala, tales como las represas, resultan imprescindibles para el desarrollo económico nacional, en la medida en que proveen de energía, irrigación y otros factores necesarios no sólo para el crecimiento económico sino para el mejoramiento de la calidad de vida de los sectores postergados. Por lo tanto, tales proyectos sirven al “bien público” en el sentido más estricto. Ahora bien, si para concretar estos objetivos de bien público se hace lamentablemente necesario el desplazamiento de personas, tal desplazamiento resulta un componente “legítimo” del proyecto. A partir de este reconocimiento, el problema central es cómo minimizar ese desplazamiento y mitigar sus posibles impactos negativos. Asimismo, se admite la posibilidad de que si el proyecto es adecuadamente planificado e implementado, la población afectada por el mismo pueda beneficiarse e inclusive mejorar su situación con respecto a la situación previa (Cfr. ICOLD, 1999).

Esta polarización de la discusión y el análisis en términos difícilmente conciliables, torna incómoda la situación de quienes no concordamos en analizar la problemática dentro de tal marco conceptual. Por mi parte, junto con otros científicos sociales dedicados al estudio de los impactos de los Grandes Proyectos de Desarrollo, considero que los desplazamientos poblacionales no son ni deben ser consecuencias inevitables del desarrollo y que,

2. A raíz de la fuerza ganada por este movimiento y a las críticas recibidas por la política implementada por el Banco Mundial, en 1997 se constituyó la Comisión Mundial de Represas (*World Commission on Dams*), conformada por representantes del Banco Mundial, organizaciones no gubernamentales, afectados por las represas, empresas constructoras y académicos, con la misión de realizar una evaluación “objetiva” de los efectos de las grandes represas. El informe final es esperado para fines de este año y promete ser bastante polémico.

de resultar necesario el reasentamiento de los desplazados no tiene por qué constituirse en una experiencia pauperizante.³

Tan sólo para definir un poco más mi posición a este respecto: no creo que sea productivo enmarcar estos temas en términos de ser (ideológicamente) *pro* o *contra* el desarrollo económico o las grandes represas (Cfr. Bartolomé, 1992). En cambio, creo firmemente que el desarrollo debe posibilitar a sus eventuales afectados el acceder a un autosostenible mejoramiento de sus a) circunstancias materiales, b) una gama de opciones para el reasentamiento y c) control sobre las circunstancias de su vida cotidiana. Indudablemente, estos beneficios pueden ser logrados a través de una variedad de medios y no sólo a través de intervenciones técnicas de gran escala, pero las mismas deben estar sólidamente ancladas en el conocimiento y el respeto a las estructuras sociales y las prácticas culturales de la población afectada. Si bien los desplazamientos poblacionales forzados son procesos inherentemente problemáticos, la experiencia mundial enseña que cuando el reasentamiento no es suficientemente planificado e implementado en forma sensible y responsable, ha causado mucho sufrimiento a millones de personas. A pesar de ello y bajo determinadas circunstancias, el reasentamiento, cuando planificado e implementado como una intervención orientada al desarrollo, puede convertirse en una oportunidad excepcional para el mejoramiento de las condiciones de vida de poblaciones marginadas.

Esto no significa que el logro de resultados positivos en un proceso de reasentamiento dependa fundamentalmente de una planificación e implementación eficientes. Nunca debe olvidarse la presencia de elementos relacionados con el “poder” que son consustanciales

con el proceso, con algunos actores poseyendo o de alguna manera controlando los medios legales, administrativos y de fuerza, que pueden obligar a otros a obedecer su voluntad y resignar los intereses propios. De allí que resulte crítico para el logro de resultados positivos en un proceso de reasentamiento el hacer que el “poder” sea accesible para los afectados, especialmente para los económica y socialmente marginados. Y central para este objetivo es la manera en que se “negocie” y conduzca el proceso de reasentamiento; para lo cual se requieren no sólo previsiones para el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de la población afectada, sino también el establecimiento de mecanismos transparentes y efectivos para la defensa de sus derechos civiles.

La conclusión de que el reasentamiento debe ser concebido e implementado como una “intervención para el desarrollo” -*en el sentido antes definido*-, es el resultado de muchos años de investigaciones y análisis de experiencias de grandes represas, conducidas por muchos de los científicos sociales más destacados, como Thayer Scudder (Cfr., e.g., 1996; 1999 y otros trabajos) y Michael M. Cernea (Cfr., e.g., 1999 y otros trabajos).⁴ Sin embargo, resulta necesario que traslademos (al menos temporariamente) la discusión fuera del marco de la ideológicamente teñida controversia que rodea actualmente el tema de las grandes represas, y que miremos al problema desde una perspectiva más amplia. Ello es necesario para aclarar ciertos temas que obstaculizan nuestra comprensión de la verdadera naturaleza de los procesos que nos ocupan, y distorsionan la evaluación de los impactos sociales. El primero de los puntos que debemos aclarar es a qué nos referimos al hablar de desplazamientos forzados de población.

3. Distingo aquí entre *desplazamiento*, la evicción de personas sin compensación adecuada o intento de planificar el proceso, y *reasentamiento*, donde existe por lo menos la intención de planificar el proceso y mitigar sus consecuencias negativas.

4. Ambos recientes recipientes de los Premios Malinowski para Antropología Aplicada.

LA NATURALEZA DE LOS DESPLAZAMIENTOS FORZOSOS

El desplazamiento forzoso de poblaciones ha sido una constante en la historia humana. Ya sea por causas naturales (inundaciones, terremotos, sequías, etc.) o sociales y demográficas (guerras, sobrepoblación, conflictos sociales, pobreza, etc.), la gente se ha visto obligada a abandonar sus hogares tradicionales y generando así algunos de los eventos más importantes en la historia de la humanidad sobre la tierra. Desde esta perspectiva, los desplazamientos poblacionales resultantes de las así llamadas “decisiones de desarrollo” (por ejemplo, la construcción de grandes represas) se ubica entre aquellas que reconocen causas sociales. Sin embargo y a pesar de esta semejanza, los desplazamientos de este último tipo se insertan claramente en campos políticos que involucran la operación de factores tales como el “poder social” y su distribución, así como otros atinentes al diverso grado de “agencia”⁵ disfrutados por los actores participantes. Este hecho convoca a su vez conceptos tales como “legitimidad”, “derechos colectivos versus individuales”, “interés público”, etc., que nos derivan al campo de los valores y de la diversidad cultural.

Poniéndolo de otra manera: no se puede negociar con una inundación o un terremoto, pero sí es posible hacerlo (al menos potencialmente) con un gobierno. Por más pequeña que sea esa posibilidad de negociación, su mera existencia potencial convierte a la decisión de construir una represa (o cualquier proyecto de infraestructura) en una decisión *política* y dispara un *proceso político*. Este proceso posee la capacidad de determinar no sólo el destino de un proyecto, sino así también la naturaleza de los impactos que han de ser sufridos por todos los participantes, voluntarios

o involuntarios, del mismo.

Y esta constatación nos conduce al punto central de mi argumento: un proyecto de desarrollo (e.g., la construcción de una represa), no es que tenga *implicaciones políticas*, sino que es en sí mismo un proceso político. Ignorar esto significa caer en una incompreensión fatal acerca de la misma naturaleza del fenómeno que nos ocupa. La tecnología (y las soluciones técnicas) existe *en sociedad* y tan pronto un factor técnico afecta diferencialmente a una multiplicidad de actores sociales con intereses igualmente diversos, se convierte en un componente de un “campo” político. Consiguientemente, el desplazamiento y/o reasentamiento de poblaciones es también un producto de ese proceso político y debe ser tratado desde esa perspectiva.

ADAPTABILIDAD HUMANA Y LAS CONSECUENCIAS DEL DESPLAZAMIENTO/REASENTAMIENTO FORZOSO

Afortunadamente para nosotros como especie, los seres humanos poseemos una notable capacidad de adaptación y somos capaces de sobrevivir y aún prosperar bajo condiciones extremadamente desventajosas. Estas capacidades adaptativas son válidas tanto frente al medio ambiente natural como al social, con el resultado de que muy pocos de los “escenarios” sociales y naturales derivados del desplazamiento o del reasentamiento son totalmente negativos para la población afectada, no al menos para la totalidad de la misma. Con el transcurso del tiempo, siempre existe gente capaz de extraer beneficios aún de las condiciones más desfavorables, aunque sea a expensas de otros afectados. Este hecho dificulta la formulación de evaluaciones globales

5. Por “agencia” se entiende la real capacidad de un agente social para influenciar sus circunstancias naturales y sociales, más allá de su asignación formal de poder (Cfr. Giddens 1984).

de los resultados de un proceso. ¿Bajo cuáles parámetros podemos definir el éxito o el fracaso de un proyecto y en qué “corte” temporal? Un mismo proyecto (por ejemplo, el reasentamiento de Mazatecos y otros campesinos indígenas a raíz de la construcción de la Represa Cerro de Oro, en México) fue definido como “etnocidio” por algunos investigadores (Cfr. Barabas, A. y M. Bartolomé, 1973) y como un “éxito” parcial por otros reconocidos expertos (Cfr., e.g., Partridge y Brown, 1983 y 1984). Asimismo, el célebre caso de la población Nubia desplazada por la Represa de Assuan, Egipto, pudo justificadamente ser calificado como un “fracaso” hasta hace relativamente poco tiempo (y, de hecho, lo fue), mientras que en la actualidad muchos la consideran como “exitosa” desde varios puntos de vista.

El hecho es que cualquier cambio en la estructura de oportunidades *-en su acepción económica-* que caracteriza una situación dada, produce consecuencias que afectan diferencialmente las estrategias adaptativas de la población involucrada. En otras palabras, no hay cambios en la estructura de oportunidades que no resulten en consecuencias, positivas o negativas, para el grupo involucrado, pero la calificación de esos impactos puede resultar ampliamente divergente de acuerdo a la perspectiva de los evaluadores. Así, para aquellos que prioricen la “integridad cultural” o la “homogeneidad económica” del grupo, un incremento de la diferenciación económica y en la orientación hacia el mercado global, será considerado un indicador de consecuencias negativas, mientras que para otros pueden ser interpretados como indicadores de un mejoramiento de la productividad económica y, consiguientemente, de un “éxito” en el proceso de reasentamiento. Estas consideraciones ilustran las dificultades existentes

para alcanzar el objetivo de evaluaciones verdaderamente “objetivas” a partir de las cuales definir “buenas prácticas” (tal como se propone la Comisión Mundial de Represas) sin una discusión y clarificación previa del significado de “éxito” o fracaso en este contexto.

ACTORES SOCIALES, IMPACTOS Y EL FACTOR TEMPORAL

Otra “trampa” muy común que conduce a una conceptualización errónea de los desplazamientos poblacionales asociados con proyectos de desarrollo, radica en modelar los procesos como si los mismos involucrasen tan sólo dos bloques sólidos y homogéneos: los *constructores* (gobiernos, planificadores, empresas, etc.) y la *población afectada* (los desplazados, los reasentados, los pobres y sin poder, etc.), así como olvidar que los procesos se desarrollan en el *tiempo* y que a menudo se extienden sobre largos períodos.⁶ Ni la construcción de una gran represa ni la manifestación de sus consecuencias sociales y naturales constituyen fenómenos “instantáneos”, sino eventos que ocurren en marcos temporales que son significativos en términos de procesos históricos. Esta dimensión temporal implica que la configuración de factores que puede caracterizar a un proceso en su fase inicial, se encuentra abierta a alteraciones que pueden originarse no sólo de su interior sino también del exterior (es decir, del contexto socioeconómico nacional o internacional, etc.). Para decirlo en otras palabras, los procesos de desplazamiento y reasentamiento poblacional asociados con proyectos de desarrollo son en sí procesos *históricos* y el conocimiento de sus condiciones iniciales no garantiza el conocimiento acerca de su futuro.

6. Por ejemplo, el componente de reasentamiento del Proyecto Yacyreta (Argentina-Paraguay) se ha extendido ya por más de veinte años y no da señales de finalizar pronto.

A pesar de que la naturaleza y la intensidad de los impactos de los grandes proyectos de desarrollo pueden ser muy diversos y muchos de ellos dependen de condiciones locales específicas, la experiencia mundial sugiere que las principales áreas de impacto son:

a) Las **estrategias de supervivencia** de la población afectada; un concepto que abarca muchas cosas, entre ellas cosas tales como el mapa mental de recursos aptos para ser explotados, el conocimiento tradicional acerca de cómo explotar esos recursos y las redes sociales construidas a ese efecto. Esas estrategias son conformadas a través de los procesos ajustativos y adaptativos implementados por una población dada en el proceso de definir su “nicho adaptativo”, en términos de la antropología ecológica.

b) Los **mecanismos para la apropiación simbólica del medio ambiente natural y social** (significados asignados a objetos y paisajes, tales como montañas, grutas, ríos, etc., y a los espacios especiales resultantes de la acción social, como, por ejemplo, cementerios, lugares sagrados y sitios de cultos de diferente tipo, etc.).

c) El **sistema de status y relaciones sociales** que definen tanto la interacción efectiva entre un grupo y otros, así como su autopercepción. Este sistema incluye no sólo la distribución tradicional de “poder social” entre grupos e individuos, sino así también las cuotas “percibidas” de “agencia” que se atribuyen.

A pesar de que estas tres áreas de impacto están lejos de agotar el universo de las consecuencias posibles del desplazamiento y el reasentamiento, cubren la mayoría de las que pueden ser generalizadas.

Retornando a nuestra afirmación acerca de la multiplicidad de actores sociales involucrados en los procesos de desplazamiento/reasentamiento, es importante “descons-

truir” la categoría “población afectada”. El simple hecho de ser afectado por un proyecto no define a un grupo en un sentido sociológico, es decir, no implica ni la existencia de atributos sociales comunes ni de objetivos comunes (de hecho, dichos objetivos pueden ser totalmente contradictorios). A pesar de que este hecho pueda parecer obvio, la verdad es que muchos planificadores asumen la existencia real de esa comunidad de intereses y esperan actitudes y respuestas congruentes con esa supuesta homogeneidad.

Frecuentemente, las que aparecen como diferencias insignificantes a los ojos de los planificadores, son percibidas como cruciales por los afectados, determinando actitudes y estrategias muy diferentes. Una anécdota ocurrida en el contexto del Proyecto Itaparica (Brasil), sirve para ilustrar este punto.⁷ Las diferencias sociales y económicas existentes entre los pequeños terratenientes que explotaban pequeñas huertas de irrigación en los bancos ribereños del Río San Francisco y sus empleados (ambos de aspecto y condiciones de vida igualmente miserables), fueron consideradas como muy menores y totalmente despreciables desde el punto de vista del diseño de soluciones para el reasentamiento. Sin embargo, esas “diferencias” eran básicas para la compleja estructura política local, basada en relaciones de patrón-cliente, y determinando posicionamientos ampliamente divergentes de cada grupo el relación al plan de reasentamientos que se les estaba proponiendo. Lo que para los trabajadores sin tierra significaba la posibilidad de acceder a la condición de propietarios (sin que importase la calidad de la tierra a ser recibida), para los pequeños propietarios implicaba la destrucción parcial sino total de sus estrategias de supervivencia y una erosión terminal de las bases de su poder político, por menguado que éste fuere.

7. Experiencia personal.

Una lección a ser aprendida a partir de éste y de numerosos otros casos, es que el ignorar las diferencias existentes entre la población afectada (y, consecuentemente, de la constelación de intereses percibidos que están activos en una situación dada) en beneficio de la rapidez, es probable que genere mayores problemas que aquellos considerados por las “soluciones” propuestas. Los impactos que afectan el área que anteriormente identificamos como “c)” pueden ser tanto o más deletéreos que aquellos que inciden sobre “a)” o “b)”. Más aún, esta heterogeneidad de intereses se da asimismo entre los sectores supraordinados involucrados en un proyecto de gran escala, es decir, el gobierno, los sectores administrativos, empresariales, etc.. Por lo tanto, uno de los aspectos claves para el diseño de un plan de reasentamiento adecuado es la identificación precisa de los grupos e intereses involucrados y la implementación de un proceso amplio y participativo de “negociación” de las soluciones a ser aplicadas.

CONCLUSIONES: EL DESPLAZAMIENTO/REASENTAMIENTO COMO PROCESO SOCIAL

Todas las consideraciones precedentes concurren a enfatizar el hecho de que tanto los desplazamientos no-planificados como los planificados (reasentamiento), deben ser considerados y analizados como procesos sociales y no como fenómenos aislados y singulares. Todo proyecto particular sigue una trayectoria en el tiempo ($t_0, t_1, t_2 \dots t_n$) – que frecuentemente se cuenta en años y no pocas veces en décadas – a lo largo de la cual el sistema (compuesto por actores sociales, relaciones, intereses, objetivos explícitos e implícitos, recursos, etc.) puede adoptar y de hecho adopta diferentes configuraciones. Los proyectos de desarrollo de gran escala son precisamente eso: de gran escala, y pueden

fácilmente atraer a su campo factores que no estaban presentes en sus estadios iniciales. Esa elasticidad de sus “fronteras” como proyectos implica que las relaciones entre los agentes participantes y aún el curso entero del proyecto pueden modificarse drásticamente entre t_0 y t_n . Tal como afirmamos anteriormente: no sólo son sociales por su naturaleza sino históricos por su ocurrencia.

Así, por ejemplo, el Proyecto Akosombo poseyó una relevancia política en la Ghana gobernada por N'krumah, que se desvaneció cuando cambió la estructura política de esa nación. De la misma manera, la inserción de la población Nubia en el cuerpo político de Egipto adquirió una forma e importancia muy diferentes en el Egipto post-Nasser en comparación con los de los primeros estados de las relocalizaciones de Assuan, un cambio político que transformó drásticamente el destino de la población reasentada. De manera similar, procedimientos que resultaban impenables bajo un régimen militar autoritario, pueden volverse obligatorios bajo gobiernos democráticos, como ilustra la historia del Proyecto Salto Grande (Argentina-Uruguay) (Cfr., e.g., Catullo, 1996).

Escala, temporalidad y procesos de toma de decisiones políticamente anclados, nos llevan a subrayar otro aspecto de los esquemas de reasentamiento inducidos por el desarrollo: el rol central desempeñado por la *ideología* y el *poder*. La ideología determina el contenido de la noción de “desarrollo” y de las acciones consideradas instrumentales a esos fines. Desde esta perspectiva más amplia, la construcción de grandes represas y otros megaproyectos de desarrollo se encuadra claramente dentro de lo que se ha dado en llamar cosmovisión “modernista” y se basa en nociones y motivaciones que, por lo general, resultan incomprensibles para la población local directamente afectada. Tales ideas y valores no sólo no son compartidas sino que fre-

cuentemente resultan totalmente ininteligible para la población afectada, perteneciente por lo general a los sectores menos privilegiados y muchas veces marginados de la sociedad global. Este factor torna muy dificultoso el establecimiento de un “diálogo” a través de una distancia social tan grande y lo abre excesivamente a malentendidos y disonancias semióticas, que convierten muchas veces a las negociaciones de partes en una comedia de enredos. ¿Cuál puede ser el significado de conceptos tan abstractos como los de “interés público” y otros para un campesino minifundista o un habitante tribal obligado a trasladarse de sus tierras tradicionales, cuando muchas veces ni siquiera son conscientes de pertenecer a una sociedad más abarcante y compleja.? Esto me recuerda a una de las escenas más graciosas de una película del grupo británico Monty Pyton (*Los caballeros de la mesa redonda*), en la que un exasperado Rey Arturo trata que un campesino le informe quién es “el Señor de esas tierras”.

Por una parte, los actores involucrados en procesos de la clase que aquí nos ocupa, tienden a estar incluidos en sistemas políticos en los que la distribución del “poder social” se encuentra distribuido muy desigualmente. Este factor determina a su vez capacidades de “agencia” igualmente diferentes. Estas desigualdades se dan no sólo entre “originadores” y “afectados” sino también entre los mismos afectados directos. Cuando prevalecen estas grandes diferencias en capacidad de agencia, los procesos de negociación, aunque se pretendan “participativos”, tienden a convertirse en rituales sin sentido, o a menudo en rituales cuyo verdadero objetivo es el de “complacer” a las agencias financiadoras internacionales que promueven la utilización de metodologías participativas. El bien conocido caso de la Fundación Pehuén, propuesto originalmente como un mecanismo innovador en el contexto del reasentamiento de pobla-

ción Pehuenche en el Proyecto Pangué (Chile), ilustra las limitaciones de las acciones “bienintencionadas” pero basadas en el supuesto de la existencia de intereses comunes entre “ovejas” y “lobos”. El objetivo último de los lobos es el de maximizar la ingestión de carne de ovejas, mientras que el de las ovejas es el de mantenerse lo más lejos posible de los lobos. ¿Cuál es el “punto medio” entre esos intereses contrapuestos.? Si es que existe uno, no es probable que se lo alcance sentando a ovejas y lobos juntos.

La principal razón de por qué es posible proponer tan pocos “universales” en los esquemas de reasentamiento, se encuentra en que los mismos son extremadamente dependientes del contexto y porque se desarrollan dentro de campos de fronteras fluctuantes. De allí también la dificultad para desarrollar patrones evaluativos de validez universal y criterios consensuados para definir éxito o fracaso, buenas prácticas, etc. Resulta crítico, por lo tanto, “construir” criterios claros que especifiquen resultados esperados, sólidamente anclados en la naturaleza de estos procesos y lo menos ideológicos posibles. A tal propósito, es necesario exorcizar ciertos “ídolos” – parafraseando a Francis Bacon (Cfr. Gould, 2000) – que interfieren en nuestra comprensión de los procesos de desplazamiento y reasentamiento.

Ejemplo de tales “ídolos” son:

a) La suposición de que los impactos negativos pueden siempre ser compensados y/o mitigados.

Toda intervención externa en un sistema de estrategias de supervivencia modifica la estructura de oportunidades (recursos, restricciones, conocimientos prácticos, etc.) y dado que esas estrategias son producidas por familias y/o individuos, resulta prácticamente imposible replicar la situación previa. Asimismo, es igualmente cierto que todo cambio en

la estructura de oportunidades (sea debida a causas físicas o sociales) resulta en un incremento en la diferenciación social (Cfr. Bartolomé y Baranger, 1996). Aún cuando las acciones de intervención tengan entre sus objetivos mejorar la situación económica y social colectiva, los beneficios eventuales rara vez se distribuyen en forma pareja. Frecuentemente ocurre que quienes mejoran son los que estaban en principio en mejores condiciones, mientras que quienes estaban mal, terminan aún peor. Desde este punto de vista, conviene que las acciones de la agencia responsable de la implementación se focalicen en fortalecer la situación de los grupos de riesgo dentro de la población afectada, tales como mujeres, niños, ancianos, minorías étnicas relegadas, etc., es decir, aquellos que presuntivamente habrán de tener mayores problemas para reconstruir sus estrategias de supervivencia frente al cambio en la estructura de oportunidades.

b) La utilización se dicotomías simplistas tales como “victimarios/víctimas”, así como la “angelización” de los pobres y marginados.

Por “angelización” me refiero a la idealización extrema de un grupo social, denegándole inclusive atributos humanos como mentir, aprovecharse de otros, la envidia, etc. Aunque pueda parecer ser lo contrario, esta actitud representa en realidad una forma de subestimación y de negar atributos específicamente humanos (aunque sean negativos) a grupos socialmente subordinados. Esta actitud puede conducir a errores muy peligrosos al tratar de entender y/o predecir acciones de la población afectada. Los “defectos” y “vicios” parecen estar distribuidos en forma pareja a lo largo de la escala social y los planificadores deben ser conscientes de este hecho.

c) Enmarcar el proceso de reasentamiento en términos de una relación entre dos grupos supuestamente homogéneos y asumir que todos los afectados comparten intereses comu-

nes.

Me remito a lo ya dicho a lo largo de esta ponencia.

d) Asumir una naturaleza “técnica” para el conjunto de acciones a ser consideradas en un esquema de reasentamiento y suponerlas indiferentes a la manipulación política y a la desigual distribución e instrumentación del poder social.

Este es quizás uno de los más tenaces y persistentes ídolos debido a que se conjuga con el sesgo profesional de la mayoría de los planificadores, quienes se resisten a admitir que su trabajo no se encuentra basados en verdades absolutas y valores universales. Las organizaciones financieras internacionales a menudo refuerzan esta actitud al estar formalmente inhibidas para intervenir en los asuntos “políticos” de un país. De allí su insistencia en caracterizar como “técnicas” (queriendo significar no-políticas) las medidas que propugnan. A pesar de que tal actitud puede ser comprendida y aún justificada desde el punto de vista de las reglas que gobiernan las relaciones internacionales, resultan incongruentes y engañosas para el análisis crítico (es decir, científico) de procesos sociales. La utilización de anteojeras puede ser funcional para conducir caballos uncidos a un carro, pero nunca para la comprensión de la conducta humana. Por lo tanto, el conocimiento preciso de la distribución del poder y de los varios grados de “agencia” involucrados en una situación dada, constituye no sólo un prerequisite para estudios de factibilidad y para la implementación de sistemas de monitoreo efectivos, sino la verdadera clave para la comprensión de la naturaleza de los procesos que se encuentran bajo análisis.

Finalmente, quiero señalar la feliz coincidencia entre la postura que he expuesto en estas páginas, y la de mi colega sudafricano Chris de Wet, quien en una reciente ponencia (2000) ha demostrado convincentemente la

falsedad de un “ídolo” que si bien no ha sido expresamente mencionado en este trabajo, se encuentra implícito en el mismo: la noción de que todos pueden beneficiarse igualmente de los proyectos de desarrollo. Por consiguiente, el desafío para quienes nos ocupamos de esta temática es el de encontrar mecanismos de intervención capaces y eficientes para la canalización de los potenciales “beneficios” hacia los sectores menos privilegiados de las poblaciones afectadas. **2**

Posadas, agosto 27, 2000

BIBLIOGRAFÍA

Asian Development Bank

1999 *China Resettlement Policies and Practices - Review and Recommendations*, Asian Development Bank.

Barabas, Alicia Y Miguel A. Bartolome

1973 “Hydraulic Development and Etnocide: the Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico”. Copenhagen: *IGWA Document No. 15*.

Bartolome, Leopoldo Jose

1992 «O estrangeiro profissional e a tentação fáustica: a antropologia frente aos programas de desenvolvimento». En A. A. Arantes, G. Ruben y G. Debert, comps., *Antropologia e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*, pp. 163-174. Campinas, Brasil: Editora da UNICAMP.

Bartolome, Leopoldo Jose y Dionisio Baranger

1996 “Microproyectos de Desarrollo Rural en el Nordeste Argentino. Algunas Lecciones.” En *Anales del III Encuentro de Científicos Sociales, UNaM-UNIJUI-UNOESC*, pp. 85-100. Posadas: Universidad Nacional de Misiones, Universidad del Oeste de Santa Catarina, Universidad do Noroeste do Rio Grande do Sul.

Catullo, María Rosa

1996 «Poder y Participación en Proyectos de Gran Escala. Análisis comparativo de los procesos de relocalización por la construcción de la represa binacional argentino-uruguayo de Salto Grande». Brasilia: FLACSO-UnB, disertación doctoral.

Cernea, Michael M.

1999 “Why Economic Analysis is Essential to Resettlement: a Sociologist’s View” En: Cernea, M.M.

(Comp.) *The Economics of Involuntary Resettlement: Questions and Challenges*. Washington, D.C: The World Bank Series on Directions in Development.

De Wet, Chris C.

2000 “Can Everybody Win? Economic Development and Population Displacement”. Ponencia presentada al Taller sobre Reasentamiento Involuntario: *Riesgos, Reconstrucción y Desarrollo*, en el Congreso de la Asociación Brasileira de Antropología Rural, Río de Janeiro, Brasil, 1 al 3 de agosto del 2000.

Fernandes, Walter and Vija y Paranjpye

1997 *Rehabilitation Policy and Law in India: A Right to Livelihood*. Indian Social Institute, New Delhi and ECONET, Pune.

Giddens, Anthony

1984 *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press.

Gould, Stephens Jay

2000 Deconstructing the «Science Wars» by Reconstructing an Old Mold. *Science*, Vol. 287, # 5451 : 253 – 261.

International Commission on Large Dams (ICOLD)

1999 Comunicado de prensa.

Manibeli Declaracion de

1994 Pronunciamiento de numerosas ONGs y asociaciones, solicitando que el Banco Mundial interrumpa su apoyo financiero para la construcción de grandes represas. Manibeli: India (Cfr. página en Internet de la International Rivers Network).

Partridge, William L. y Antoinette Brown

1983 “Desarrollo agrícola entre los mazatecos reacomodados” En: *América Indígena*, vol.XLIII, No. 2, México.

1984 “Etnodesarrollo en la Mazateca”. En: *América Indígena*, vol.XLIV, No. 2, México.

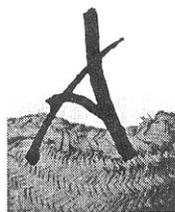
Scudder, Thayer

1996 “Development-Induced Impoverishment, Resistance and River-Basin Development.” En: Christopher McDowell (comp.) *Understanding Impoverishment. The consequences of development-induced displacement*, pp.49-74. Providence: Berghahn Books, Refugee and Forced Migration Studies, Vol.2.

1999. Dam-induced Community Resettlement: Principles and Issues. Memorandum preparado para la Comisión Mundial de Represas.

World Bank, The

1994 *Resettlement and Development: The Bankwide Review of Projects Involving Involuntary Resettlement (1986-1993)*. Washington, DC: The Environment Department.



Antropología, Derechos Humanos y Globalización:

Algunas Reflexiones

Roberto C. Abíznano (*)

RESUMEN

El mundo actual, caracterizado por transformaciones de una profundidad y extensión no previstas por las Ciencias Sociales, impone la necesidad de debatir los grandes temas que abarcan desde las teorías hasta los comportamientos éticos de los científicos. La globalización -conjunto de procesos en marcha de extraordinaria complejidad- ha construido escenarios cada vez más amplios donde parecen instalarse nuevas formas de juridicidad aceptadas y reconocidas por la comunidad internacional, que son esencialmente campos de lucha entre hegemonías y subalternidades. Las normas de pretendida validez universal entran en colisión con innumerables culturas y subculturas particulares actualizando la necesidad de reflexionar sobre la relación entre el derecho a la identidad cultural por un lado y la aceptación de valores universales por otro. Esta cuestión implica la adopción de una perspectiva ética pero también gnoseológica ya que todas las sociedades -esencialmente dinámicas e interdependientes- habitan un mundo transcultural desde su singularidad en permanente e irreversible adaptación. El problema abre un espacio de debate al que este ensayo pretende contribuir.

ABSTRACT

Contemporary world, characterized by changes of a depth and magnitude unforeseen by the social sciences, obliges us to reopen the debate on several unresolved issues ranging from "great theories" to ethical components in the behavior of scientists. The much mentioned globalization – a set of ongoing processes of extraordinary complexity – has built ever ampler scenarios wherein have emerged new forms of juridical norms, accepted and obliged by the international community, which constitute essentially battlefields between hegemonic and subaltern, epheres these supposedly universally valid norms clash with that of numerous particular cultures and subcultures, highlighting the need of reconsidering the relationship between the right to a cultural identity, on the one hand, and the acceptance of universal values on the other. These issues require not only the adoption of an ethical perspective but also of a gnoseological one. Because all societies – essentially dynamic and interconnected entities- dwell in a transcultural world where their singularity lie in constant and irreversible adaptations. These questions open a field for debate to which this essay intends to contribute.

En el presente ensayo intentaré demostrar que algunas relaciones conflictivas de muy difícil resolución entre la Antropología Sociocultural y los denominados Derechos Humanos «universales», se sitúan en varios planos, pero, muy específicamente, en el pla-

no teórico y epistemológico.

En cuanto a los aspectos estrictamente éticos doy por sentado que antropólogos pertenecientes a vertientes teóricas diferentes -e incluso opuestas- pueden adoptar una conducta ética similar a la hora de tomar decisio-

(*) Doctor en Antropología. Universidad de Sevilla, España. Profesor del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-UNaM.

nes que van más allá de la mera aplicación de sus conocimientos profesionales supuestamente neutros. La teoría domina todos los niveles de la praxis antropológica, implícita o explícitamente, ya que, como diría Umberto Eco, está en el mismo lenguaje con el que nos referimos a los datos y a su ordenamiento. Y es la teoría y no la ética el factor orientador central en la fundamentación de esas prácticas científicas y profesionales. Las decisiones morales se remiten siempre al plano individual. Pero muchas veces las fundamentaciones teóricas son las responsables de esas decisiones y pertenecen a la comunidad científica.

Estoy seguro que los colegas que tratan estas cuestiones estarán de acuerdo en la necesidad de un correcto encuadre del problema que debe comenzar por el análisis de las definiciones disponibles sobre los temas básicos que están en juego y la separación analítica de los contenidos de la Antropología (como corpus teórico, cognitivo, cultural y pragmático) de las actitudes y conductas éticas de los profesionales individualmente considerados o de las concepciones de los colectivos profesionales.

El compromiso político o moral no va ligado a una disciplina científica en particular. Los antropólogos observan e investigan ciertas parcelas de la realidad y adquieren o no, por acción u omisión, consciente o inconscientemente, un compromiso frente a ellas y lo mismo ocurre con otras prácticas. Pero, matizando esta afirmación tan general, se puede decir que algunos científicos están más expuestos que otros a la presión moral que implica conocer ciertas realidades y, más aún, conocerlas casi en exclusividad, en forma directa y muchas veces traumática «padeciendo» el dilema de dar o no testimonio de ellas. Un testimonio que no se confunda con el informe científico y que busque otros interlocutores con fines extra científicos. De todas maneras una ciencia correctamente plan-

teada no debería escindir lo estrictamente científico de lo «aleatoriamente» comprometido.

No es lo mismo el sociólogo que estudia la delincuencia en una población por medio de estadísticas que el que investiga directamente en las cárceles o enclaves de violencia particulares. Ambos pueden constatar, a partir de sus estudios, graves violaciones a los derechos humanos, denunciarlas e incluso militar en movimientos específicos. Pero el grado de exposición y compromiso del investigador es cualitativamente diferente ya que en el segundo caso éste se convierte en un agente más en una red de interacciones.

Un abordaje exclusivo de las conductas personales o de grupos de investigadores y profesionales no parece ser demasiado fructífero *-aunque no desdeñable-* para profundizar las relaciones entre la Antropología y los Derechos Humanos. Nuestra propuesta se orienta a establecer que son las teorías o esquemas conceptuales de algunas tendencias clásicas o actuales las que generaron y generan las máximas tensiones entre nuestra disciplina y la defensa de los derechos humanos.

En realidad son actualmente los relativistas extremos, quienes, paradójicamente, tratando de "devolver la voz a los otros", alejan la posibilidad de coincidencias generadas a partir de un diálogo entre interlocutores iguales en algunos planos cruciales, en el contexto de un mundo donde las interconexiones multilaterales entre sociedades alcanza su dimensión más significativa. Pero, obviamente, no son solamente estas corrientes las que exacerban el conflicto, también lo son aquellas opuestas que insisten en una uniformidad esencial de la humanidad que paradójicamente introduce la peor de las desigualdades. Marx afirmó alguna vez que: «no hay peor desigualdad que la igualdad total». La antropología es la ciencia mejor posicionada para fundamentar tal afirmación, darle una base científica y

mostrar la diferencia entre uniformidad e igualdad.

Dentro de la posición opuesta al relativismo extremo está aquella otra - también extrema- que niega la existencia de la multiculturalidad como, por ejemplo, la opinión de Agustín García Calvo quien afirma en un reportaje:

«En lo referente al enunciado mismo de ‘pluralismo cultural’, o simplemente el término ‘culturas’ empleado en plural: esto ya es un engaño de raíz. El pluralismo cultural es una mentira pero es una realidad, pero estas dos formulaciones que empleo no os deben chocar porque la realidad es esencialmente mentira, esencialmente falsa. De manera que puedo decir muy bien que la verdad es que no hay una sola cultura, y por lo tanto el pluralismo cultural es una mentira. Es una mentira real porque efectivamente, si alguien me habla de la cultura bantú o de la cultura papú yo sé que eso tiene su sitio en la realidad. Es decir, sea en los museos, sea en los libros acerca de las culturas africanas o polinesias, en el recuerdo de los exploradores del siglo pasado, en viajes organizados incluso para el conocimiento de esas culturas como parte del Ministerio de Turismo (...) de manera que están en la realidad. Pero claro ya se ve que esto es mentira. Puede haber unas cuantas culturas, pero en realidad, no hay más que una: no hay más que una que es esta» (García Calvo, 2000).

Pensar que la tarea de occidentalización ya ha sido completada, por más argumentos que utilice el autor, ignora que todo proceso de expansión, colonización, o ahora, globalización, también particulariza, regionaliza, localiza, genera hibridaciones y procesos emergentes, novedades históricas y estructurales que no pueden ser conocidas a priori, dentro de los cuales pueden imponerse rasgos comunes a todos ellos y otros no. Creo que entre los rasgos generales que alcanzarán

difusión y aceptación, aunque quizá no-aplicación efectiva, están los Derechos Humanos.

La igualdad de derechos en términos genéricos y universales es compatible con la multiculturalidad (referida no sólo a las sociedades diferentes sino a la heterogeneidad interna de cada sociedad) en la medida en que nuestra aproximación a las realidades diversas no sea una obsesión por descubrir diferencias (tarea insoslayable de la antropología) cuando en realidad de lo que se trata es de conocer, además, las coincidencias esenciales entre todas las sociedades humanas existentes o desaparecidas (también tarea insoslayable de la antropología). De las sociedades que comparten esencialmente el ser «sociedades humanas» y aquellas que se establecen por las interacciones mundiales entre éstas.

El abandono de aquel programa de máxima que podría resumirse en la paráfrasis (cortazariana): «Todos los hombres, el hombre», nos deja inermes ante la posibilidad de definir derechos inalienables para el conjunto de la humanidad y abre las puertas a toda clase de aberraciones en un escenario como es el de la globalización, en el cual una parte mayoritaria de la población parece haber quedado fuera de la historia y del goce de derechos que deberían ser consagrados con urgencia, como el de no ser excluidos, no ser aplastados por la deuda externa, no padecer la depredación de sus hábitats, y muchos otros. Mientras nos llevan paulatinamente hacia la fragmentación del conocimiento y la exaltación de los nuevos particularismos, los agentes principales del proceso histórico universalizan sus estrategias, planifican hasta el mínimo desplazamiento, y diseñan científicamente el nuevo rostro del mundo.

Hay fenómenos emergentes y situaciones vinculantes entre entes aparentemente irreductibles que históricamente nos están demostrando la necesidad de reflexionar sobre

estas cuestiones porque la imposición del capitalismo en los rincones más apartados de la tierra y el abandono por parte de la Antropología de las Sociedades Complejas del estudio de unidades aisladas y autosuficientes obliga a encuadrar cualquier estudio antropológico en relación a la universalidad de la expansión capitalista. Alguien dijo que toda Antropología, se ocupe de lo que se ocupe, es Antropología del capitalismo o directamente vinculada a él.

Concretamente, una posición relativista extrema, tanto en su vertiente ética como cognitiva, es incompatible con el reconocimiento de ciertos derechos transculturales, universales, «humanos» en tanto propios de la naturaleza humana sin importar las variaciones culturales.

Pero como existen diferentes definiciones del relativismo me detendré a consignar las más frecuentes o aceptadas por la mayoría de los antropólogos.

En primer lugar distingamos la diferencia entre relativismo ético y cognitivo. El relativismo ético forma parte del relativismo cultural.

Los relativistas éticos sostienen que no debemos juzgar los códigos morales de otras culturas y que los comportamientos «extraños» deben contextualizarse. Lo bueno es bueno «si es bueno para ellos» y lo malo «si es malo para ellos». Esta posición llevada a sus extremos permite justificar toda clase de aberraciones: genocidios, torturas, dictaduras, esclavitud, etcétera. Implica la posibilidad de aceptar como «naturales», en una sociedad determinada, costumbres repudiables. Cuando debería tratarse precisamente, de establecer «qué es repudiable» para quién y desde dónde se efectúa ese repudio.

Por ejemplo, la dictadura de Papa Doc en Haití se sostuvo sobre códigos culturales arraigados en la sociedad, que otorgaron sacralidad y consenso al poder dictatorial y a la repre-

sión más absoluta. Kottak pone como ejemplo al nazismo y afirma que desde el relativismo esta ideología debería ser tolerada, comprendida y no juzgada. Podría argüirse que se trata de nuestra misma sociedad occidental donde el nazismo sólo expresaba un vector de las luchas generales, etc. El relativismo que pretende ser absoluto *-ese es su peor argumento-* debería aplicarse a todas las realidades.

La pretensión de universalidad del relativismo al afirmar que todo es relativo socava su propia credibilidad y convierte ese enunciado en un contrasentido.

Cualquiera que posea una mínima información etnográfica *-se supone que los antropólogos representan este caso-* sabe que son innumerables las culturas o sociedades que practican en forma legítima, y a veces también legal, costumbres reñidas con los derechos humanos universales, abstractos, aceptados mundialmente por las naciones-estado integrantes de los organismos de derecho internacional público. Aunque en estas naciones el cumplimiento y la vigencia de esos derechos están muy lejos de verificarse. A veces, son solamente declaraciones vacías de contenido o formulaciones que poseen una vaga expresión de deseos.

La confusión entre relativismo ético y cognitivo se halla entre los creadores mismos de este término y en los desarrollos teóricos ligados a él. En el capítulo correspondiente al relativismo en una de sus obras más famosas, Herskovitz, uno de sus más conspicuos representantes, incluye ejemplos de ambas concepciones. Pero él mismo, cuando teoriza en el campo de la Antropología Económica, aplica un paradigma de economía política universal a todo tipo de sociedad. Sobre este modelo de análisis se efectúan todas las comparaciones metodológicas. Se privilegia una racionalidad económica universal por sobre otras dimensiones de la cultura que se relativizan.

Larry Laudan (1993) definió cinco tesis que comparten la mayoría de las posiciones relativistas, fundamentalmente en el plano cognitivo:

«a) La tesis de que no existe un lenguaje observacional neutral que permita juzgar teorías con independencia de una toma de posición teórica, b) La tesis de que no hay modo de demostrar que en el paso de una teoría a otra se produzca retención acumulativa de conocimientos, c) La tesis de que los criterios desde los cuales se juzgan las teorías varían de una época a otra, de modo que en última instancia la decisión está en manos de lo que cree la comunidad científica dada en un momento histórico determinado, d) La tesis de que las grandes teorías constituyen universos inconmensurables, de suerte que no es posible elaborar un diccionario que permita traducir y eventualmente subsumir uno en otro, e) La tesis de que la ciencia no es un reino de puras ideas, es una actividad social, estructurada institucionalmente, cruzada por intereses y necesidades que exceden las reglas de la lógica».

Estas tesis sólo sistematizan lo que ya conocemos al interior de la Antropología desde las primeras décadas del siglo pasado. Como proceso en marcha siempre abierto en permanente construcción/desconstrucción, la ciencia se niega a sí misma (epistemológicamente) para poder desarrollarse, y sus productos, que integran el universo cognitivo de una sociedad y una época, son permanentemente revisados, especialmente el de la praxis.

El relativismo apareció como una alternativa encomiable entre el dogmatismo que afirmaba acríticamente la posibilidad de conocimientos objetivos y el escepticismo que la negaba. Pero al adoptar perspectivas extremas se fundió al escepticismo.

Este relativismo adopta formas o modalidades diferentes según sea la dimensión del análisis que se tenga en cuenta:

Martínez Liébana, distingue cuatro formas de relativismo: relativismo individual, relativismo específico, relativismo historicocultural, y relativismo pragmático.

El relativismo individual coloca las limitaciones ante el conocimiento en los individuos (edad, clase, capacidad, instrucción, etc.), el relativismo específico en la especie. Por ejemplo: $2 + 2 = 4$ es sólo válido para la especie humana y no para otras especies (este principio se opone al tercer mundo de las teorías puras de Popper), el relativismo histórico cultural es el más conocido por los antropólogos y afirma que las culturas son irreductibles y que no hay morales superiores a otras o valores universales, siendo necesario un conocimiento ad hoc para cada sociedad y, finalmente, el relativismo pragmático, que tiene sus raíces en W. James y en Nietzsche sostiene que: «los juicios no son verdaderos o falsos, sirven o no sirven» (2000: 6). Aquí estas modalidades se refieren tanto al relativismo cognitivo como al ético. Si se relativiza un aspecto de una cultura se relativizan todos los demás.

En el polo opuesto podría afirmarse algo diferente pero convergente ya que estas posiciones aparentemente antagónicas que analizamos son parte de una misma cultura, la occidental, y consisten en un diálogo que le es consubstancial desde Protágoras a Aristóteles y desde Tyler a Harris.

El evolucionismo de la era fundacional de la Antropología que hablaba desde la cumbre del desarrollo histórico de la humanidad, afirmaba: «no son básicamente diferentes, sólo han quedado atrasados, pero con nuestra ayuda podrán llegar a ser como nosotros» y el relativismo dirá a su tiempo «son diferentes pero los perdonamos y hasta los dejaremos en paz y, si es necesario, renunciaremos a nuestra ciencia y sólo haremos literatura». Esto último equivale a decir «Ustedes son entidades cerradas que no pueden cambiar ni adap-

tarse a los cambios del mundo y tampoco tienen ninguna transformación endógena y original que ofrecer, desaparecerán inexorablemente, eso sí: siendo lo que son y no otra cosa».

Recuerdo lo que expresó una vez un cacique guaraní en un foro donde se discutía la educación bilingüe y bicultural: «nosotros queremos saber todo lo que saben los blancos. De las cosas de antes, de nuestras cosas, nos encargamos nosotros pero todo en la misma escuela, trabajando y cobrando también». Lo que importa de esta breve cita no es la obvia defensa de su cultura sino la aceptación y apetencia de todo lo que los otros pudieran ofrecerle. Interesa aquí la síntesis entre ambos aportes en un pie de igualdad con el reaseguro de preservar lo que no deseaban dejar en el camino. Antes las opciones alternativas eran: o escolarizar a los guaraníes según las normas tradicionales o negarles los conocimientos y las habilidades para vivir fuera de su mundo que es también su mundo.

En cuanto a los derechos humanos podemos interrogarnos: ¿Existen tales derechos? y en todo caso: ¿quiénes y sobre qué base los formularon? Y, todavía cabe una pregunta más inquietante: ¿existe una humanidad definible sobre principios no estrictamente biológicos como los que definen la especie biológica *homo sapiens sapiens*? ¿define la especie humana, solamente el ahora célebre genoma humano?

Fue la sociedad burguesa la que instauró los mecanismos para la edificación de una sociedad mundial, es decir, de un mercado sin fronteras. Para la sociedad occidental, cristiana, burguesa y capitalista el dominio del orbe pasaba por introducir en todas partes su propia racionalidad. Y una manera central de esta imposición consistió en forzar la adopción de nuevas formas de juridicidad, de una nueva legalidad basada en el derecho burgués. Todas las formas preexistentes de legalidad de-

bieron sucumbir. Napoleón Bonaparte traicionó sus ideales republicanos y revolucionarios al coronarse emperador pero su código civil (el código Napoleón) fue una herramienta mucho más eficaz que sus batallas para construir la sociedad burguesa.

Si Europa debía desarticular todas las normas del Antiguo Régimen en su propia tierra, ¿qué no haría en las sociedades de ultramar y las colonias!. Más aún con el antecedente de la imposición del Derecho Romano en las zonas incorporadas al Imperio. Toda sociedad que se expande y se impone cambia las reglas de juego, sancionando las propias o creando normas *sui generis* para la situación de dominio.

De las revoluciones francesa (1789) y norteamericana (1776) surgieron las Declaraciones de los Derechos del Hombre y el ciudadano en general, el hombre ecuménico. En Francia una nueva declaración de 1793, más democrática, consagraba el derecho a la rebelión contra las tiranías.

Sobre la base de estos antecedentes históricos se redactó en 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos que fue suscrita por cuarenta y ocho estados independientes con ocho abstenciones. En 1968 se actualizó otorgándole un sentido más social. Sería ocioso insistir en las enormes dificultades para concretar la vigencia de estos derechos en la mayor parte de los estados del mundo que ahora superan el número de doscientos y en los que sólo habita el mundo de la retórica.

Si hay algo poco universal en las sociedades humanas actuales son ciertos derechos y normas supuestamente universales que ni siquiera tienen vigencia plena en las naciones donde han surgido.

Los problemas y comportamientos que intentan regular y normatizar los denominados derechos humanos, son más comunes, difundidos y generales que las medidas adoptadas para solucionarlos. Es cierto que la

mundialización de las costumbres y la globalización van imponiendo por todo el planeta un conjunto de uniformidades legales, tanto en lo referente al derecho internacional público como al privado y a la emulación de sistemas de unos países a otros, pero también es cierto que esta universalización queda generalmente atrapada en las superficiales estructuras burocrático administrativas sin hacerse carne en las sociedades.

Por ejemplo, el sistema democrático parece haberse difundido por doquier como el más apto para la vigencia de los derechos humanos, pero eso no significa que las sociedades civiles que adoptan este estilo de organización política parlamentario, republicano, etcétera, sean democráticas.

La comunidad internacional apoya en general la legitimidad de los gobiernos elegidos mediante el sufragio y considera que es en este tipo de «estado de derecho» donde los derechos humanos pueden tener vigencia.

La totalidad de nuestras sociedades de América Latina posee instituciones democráticas que, en realidad, funcionan como aparatos al servicio de sectores antidemocráticos, autoritarios, clientelistas, semif feudales, partidos políticos envejecidos y carentes de respuestas y movimientos sociales que no alcanzan a articular una gran ola de transformaciones y asumir el protagonismo de una democracia auténtica.

En estas sociedades la instalación de formas de vida genuinamente democráticas es sólo un proyecto a largo plazo, aunque nos congratulemos con las tendencias actuales y aunque no podamos afirmar a ciencia cierta que efectivamente, algún día se impondrán en profundidad los comportamientos democráticos sustantivos.

En los años sesenta tuvo gran difusión el libro de Regis Debray «Revolución en la revolución» que propugnaba un cambio radical en las estrategias revolucionarias diseñadas

por el stalinismo. Hoy deberíamos escribir un texto titulado: «Democracia en la democracia» y desarrollar en él un pensamiento destinado a orientar el paso de las democracias formales y meramente institucionales a democracias sustantivas, arraigadas en las profundidades de la vida social, cuyo espectro de logros abarque los aspectos económicos y el acceso irrestricto a una mejor calidad de vida. Y sobre todo un multiculturalismo (que incluya las innumerables subculturas nacionales y regionales) y que garantice la diversidad étnica y las formas complejas de ciudadanía. Pero ese respeto al multiculturalismo no debe ser estático ni mecánico. Hablamos de sociedades en transformación permanente y, ahora, vertiginosa.

La idea de la existencia de derechos universales surgió posiblemente con el cristianismo victorioso en Roma donde utilizó la dilatada trama imperial para propagarse. Una religión ecuménica que proponía una vía de salvación sobrenatural. El cristianismo abandonó al pueblo elegido de los hebreos y se propuso católico, es decir universal. Ese es el verdadero origen de una idea de humanidad que fue inmediatamente negada (en sentido hegeliano) para escindirla en cristiana y pagana. La misión de los cristianos era, precisamente, evangelizar a los no cristianos (su antítesis) -*el resto mayoritario del mundo*- para que pudieran alcanzar el derecho a la salvación. Es difícil pensar en un derecho humano universal de más alto rango que el de la salvación eterna. En su fase fundamentalista la religión cristiana aspiró a que sus valores fueran los valores de toda la sociedad. Y al entrar en el período expansivo no se detuvo en escollos de ningún tipo para imponer su credo y su doctrina. Ni siquiera los grandes defensores de la otredad y la «humanidad» de los indios como Las Casas abandonaron sus aspiraciones cristocéntricas o el dogma de la religión verdadera.

De allí las dificultades tan conocidas para distinguir a los humanos de los no humanos o, para decirlo de otra forma, los «nuevos humanos» que habitaban el «nuevo mundo», pueblos que se iban incorporando al conocimiento de Europa y sólo una vez que eran reconocidos como tales, podían aspirar a formar parte de la humanidad y alcanzar la salvación. Esto significaba invariablemente el abandono de la casi totalidad de sus hábitos y tradiciones, en otras palabras de su identidad, y en definitiva, de su «humanidad».

Hay una secuencia que define desde la perspectiva Europea a la humanidad: «ellos» y los «otros», bipolar, jerárquica, hegemónica. Primero habían sido los bárbaros para los griegos, luego los paganos para los cristianos, los salvajes para el iluminismo y finalmente los primitivos para los evolucionistas de la Europa industrial. Más tarde los subdesarrollados del tercer mundo y en definitiva, siempre los otros que están por debajo o lejos del centro, o mejor, de la centralidad, el norte y el sur, las sociedades explosivas y las implasivas.

El Renacimiento y el Iluminismo fueron desacralizando progresivamente la idea de un Dios «legislador», y la esperanza de salvación como meta excluyente, reemplazándola por ideas más terrenas, que alguna vez se expresaron como igualdad, libertad y fraternidad. La civilización burguesa se desplegó desde las revoluciones comercial e industrial y sobre los pilares heterogéneos de la Ilustración que hallaron su máxima expresión en la teoría de la evolución y el positivismo.

Ningún hombre debía quedar fuera de la carrera hacia el «progreso» y cualquiera tenía derecho a alcanzar individual y socialmente sus metas. Era una obligación moral de Occidente ayudar a los retrasados de la historia universal, a los pecadores, a los que estaban sumergidos en sus mitos y sus ensoñaciones, atribuidas a una especie de estado de infancia

(mentalidad prelógica, conciencia mítica o mágica, etcétera).

En el desarrollismo contemporáneo encontramos los ecos de aquellas formulaciones y la herencia del progreso inducido por la pedagogía de las relaciones asimétricas. Hoy la bandera del progreso lleva los colores del mercado. Las múltiples diferencias étnicas, sociales, constituyen en definitiva diferentes clases de consumo y consumidores, distintos grados de globalización. En los proyectos para el desarrollo lo importante no era solamente el crecimiento sostenido expresado en indicadores económicos. No, fue necesario tomar conocimiento de las barreras culturales que se levantaban como escollos al progreso.

Sólo aquellos que fueran realmente salvajes y bárbaros, podían negarse a abandonar sus aberrantes hábitos y reemplazarlos por los que Occidente traía como legado de su misión irrenunciable y filantrópica.

Kottak afirma que el etnocentrismo es un universal de la cultura que se halla presente en todas las sociedades a tal punto que el término identidad que se emplea en numerosas culturas es equivalente a hombres. Los otros son no-hombres o menos hombres. Quizá esta afirmación sea cierta. Pero no todo etnocentrismo es ofensivo, expansivo o aniquilante respecto de otros etnocentrismos.

Si la burguesía había instalado en sus sociedades su legalidad y sus concepciones del mundo y de la vida y si sus logros ejemplificaban la llegada al pináculo de la historia, era inevitable que se ocupara de contribuir al progreso universal, ya que uno de los atributos obtenidos en su propio desarrollo era precisamente su vocación misional. No es casual que se llame a la obra de Adam Smith «el evangelio o el catecismo liberal».

Con mayor o menor rigidez según los casos, llegó a pensarse que todas las sociedades del planeta estaban conformadas por individuos cuyo psiquismo era similar y que esta-

ban sometidas a las mismas necesidades y estímulos fundamentales. La razón, herramienta humana que se situaba por sobre cualquier otro atributo, descubría en todas partes los mismos principios, sólo que, a diferentes ritmos y en medios también distintos. Inexorablemente, las mismas técnicas y las mismas instituciones conducirían a los hombres a ser más racionales, igualitarios, fraternos y libres.

La sociedad burguesa triunfante en Europa y Estados Unidos produjo alguno de los monumentos jurídicos más ambiciosos cuando redactó sus «Declaraciones de los Derechos del Hombre y el ciudadano» o documentos similares. No del hombre de esos países o regiones en particular, sino de todos los hombres en general, siguiendo el principio impuesto por el cristianismo (católico, ecuménico, universal).

La ola neokantiana y particularista comenzó a poner en dudas aquellos mega principios y a profundizar el conocimiento específico de cada pueblo y cada cultura como forma de reconocimiento y defensa de lo distinto, con propósitos diversos. Pero estas corrientes fundaron una epistemología, que sin bien no fue totalmente homogénea, contribuyó al particularismo histórico, el estudio de las singularidades, la renuncia a las generalizaciones y en definitiva al relativismo científico.

El relativismo cultural y ético fue el producto de una encarnizada batalla llevada adelante por los antropólogos, principalmente norteamericanos, para defender a las minorías étnicas, tanto aborígenes como extranjeras, rurales y urbanas, asediadas por el racismo. En el fragor de las luchas políticas contemporáneas hemos juzgado con ligereza y prejuicios ese aporte. Abogamos por una ciencia nomotética, pero, para las minorías étnicas en peligro, quizá era más importante el particularismo.

Cruzando el océano, otro tanto ocurrió con el funcionalismo de cuño biológico y

organicista inspirado en Durkheim pero también en Spencer, que sin haber renunciado a la formulación de leyes generales sobre la sociedad y la cultura fue de hecho una forma de particularismo. No por renunciar a establecer leyes generales de funcionamiento y desarrollo sino por haber fracasado en hallarlas satisfactoriamente.

Sin embargo, el cuestionamiento a los evolucionistas no fue tanto ético como epistemológico. Nunca se llevó desde la antropología, más allá de declaraciones públicas o gestos individuales, una auténtica defensa de la diversidad, salvo en algunos períodos *-ya comentados-* de la escuela norteamericana, que debió enfrentar al racismo de una sociedad intolerante.

Una vez fracturada la unidad de las ciencias y planteada la existencia de dos tipos de ciencias dedicadas a fenómenos ontológicamente diferentes o abordados metodológicamente de maneras distintas, (ciencias fácticas o eidéticas, generales o particulares, nomotéticas o ideográficas, etc.) quedó también escindido como su consecuencia más directa el campo ético.

Existen numerosas morales, se sostuvo, todas son legítimas, e infinitas experiencias humanas, todas deben ser conocidas en sí mismas. Existen por lo tanto numerosas formas de progreso y cambio ya que el cambio es un atributo de todas las sociedades. Y el progreso, suponiendo que sea cuantificable, se define en el seno de cada proceso histórico.

Pero la necesidad de conocer, respetar y salvar las diferencias llevó a los tutelajes, las reducciones o reservaciones, las políticas especiales, la cuestión de las minorías étnicas en las sociedades complejas, los procesos graduales de aculturación y asimilación, etcétera. No estamos cuestionando aquí todos los intentos de «buena voluntad» realizados para defender y preservar las diferencias y la integridad de los otros, pero la renuncia a un co-

nocimiento general y científico por encima de las particularidades restó un elemento importante para poder diseñar los caminos hacia entendimientos universales sobre ciertos derechos que trascienden la legalidad burguesa como modelo y que surgen también de otras experiencias históricas.

El respeto a la especificidad cultural condujo a ciertas formas mixtas de contacto y relacionamiento, basados en la tolerancia, pero la supremacía de la sociedad occidental erosionó muy rápidamente cualquier forma de preservación.

Si muchas sociedades dispersas por el mundo no poseían la llama sagrada del cambio y tendían al inmovilismo (las «sociedades frías» de Lévi-Strauss) eso se debía a que las supuestas leyes del cambio universal propuestas por la antropología evolucionista sólo eran conjeturas sin fundamento. Pero era evidente que los pueblos cambiaban, se transformaban, lo que podía verificarse empíricamente allí donde la sociedad occidental entrara «como un elefante en un bazar». Fue así como las explicaciones a los cambios pasaron a ser predominantemente centradas en factores exógenos.

Natural y Positivo: ¿De qué derechos hablamos?

Los juristas saben muy bien que una de las máximas controversias en el campo del derecho, en el pasado y en el presente, fue la que enfrentó a los partidarios del derecho natural contra los del derecho positivo. Cualquier estudiante de abogacía o ciencias jurídicas se enfrentaba, al entrar en su carrera, con esta primera controversia.

La distinción entre ambas concepciones en todos sus pormenores escapa al espacio de estas notas. Sólo nos interesa vincular en líneas muy generales aquellas posiciones doctrinarias con las ideas antropológicas en

algunas etapas.

Quienes abogan por la existencia de un derecho natural sostienen que la razón puede descubrir en la naturaleza de las cosas y de la sociedad, que es también natural, las normas más adecuadas para conocer, comprender y controlar a dicha naturaleza. Las leyes están inscriptas en ella, sólo debemos descubrirlas apelando a la razón y a la ciencia, en algunos casos, o a la verdad revelada en otros (la voluntad del Creador). En eso coincidieron los liberales racionalistas y los teólogos.

En efecto, el racionalismo iluminista y la religión llegaron a coincidir en algunos aspectos, y sustentaron la idea del derecho natural como máxima fuente de juridicidad. Impuesta por la revelación o descubierta por la razón, la legalidad natural está ahí, es universal, irreversible e infalible. Sólo el positivismo se alzó contra esta concepción sosteniendo que el estudio del derecho debía atenerse a lo dado, a las normas que efectivamente habían creado las sociedades en su devenir histórico, contenidas en cualquier forma de transmisión y observadas en mayor o menor grado en el seno de cada sociedad. Estamos hablando de dos tipos de leyes: las del ser y las del deber ser, pero... en este segundo caso podemos hablar también de dos grandes líneas que argumentan más o menos lo siguiente:

a- Las normas de las sociedades forman parte de su aparato ideológico, cognitivo, de sus tradiciones, de su cultura global, fueron creadas en la historia de cada sociedad particular y se transmitieron a otras sociedades por razones también históricas.

Podemos estudiar estas normas aplicando rigurosos métodos científicos pero ellas en sí mismas no responden a ninguna necesidad estructural sino a procesos históricos aleatorios.

b- Las normas de la sociedad responden a determinaciones dialécticas y reflejan la índole de la formación social donde se generan. Podemos conocerlas y explicarlas si -y sólo

si- accedemos a la inteligibilidad de las estructuras materiales, profundas, que les dan sustento.

Aquí podríamos incluir otras dos perspectivas:

a- Las estructuras obedecen a leyes «externas» a ellas mismas.

Estas leyes son universales y se verifican en diferentes procesos históricos con diverso grado de desarrollo. La realidad no es más que un permanente adaptarse de los entes a dichas leyes. Por ejemplo, en toda sociedad debería verificarse la presencia de la idea de ganancia o de propiedad individual.

b- Las estructuras son autopoieticas, autorreferenciales, y desarrollan su propia legalidad dentro de un proceso histórico. Las leyes no son autónomas ni casuales, pero tampoco son universales. Las leyes del capitalismo existen donde hay capitalismo pero no allí donde hay otras formas de producción.

La idea de derechos humanos universales parecería estar entonces más vinculada al derecho natural, ya que se podría inferir de la naturaleza misma de lo humano en general, y por lo tanto la necesidad de su promulgación. Si, por el contrario, vinculamos los derechos humanos al derecho positivo, es decir aquel que los hombres formulan sobre la marcha de la historia y que son precisamente de naturaleza histórica y no «natural», entonces, su imposición en el mundo será el producto de las relaciones entre las diversas sociedades en el interjuego de hegemonías y subalternizaciones, y renunciadas significativas a las particularidades. Es la autopoiesis de la sociedad mundial emergente la que puede determinar la sociogénesis de una nueva juridicidad a nivel planetario.

La antropología evolucionista (sobre la que insistimos porque sus resabios en nuestros pensamientos son muy difíciles de erradicar) tiene una relación directa con las investigaciones jurídicas ya que algunos de sus

precursores conspicuos fueron especialistas en derecho, o de profesión, probablemente porque la formación humanista era entonces muy amplia y necesariamente vinculada al mundo de las leyes, y porque el derecho comparado tenía como finalidad última, además de un legítimo deseo de conocer, la sustentación del aparato ideológico-justificadorio de la sociedad burguesa industrial y la demostración de la superioridad de occidente como confín de un proceso de progresiva racionalidad y libertad individual.

Lo cierto es que ante la inmensa variedad de formas jurídicas descubiertas a partir de todo tipo de documentos (históricos o etnográficos) estos evolucionistas procedieron a comparar las instituciones jurídicas de diferentes pueblos y épocas y a ordenarlas en secuencias lógico cronológicas conformadas por etapas progresivas que implicaban -*claramente*- ideas de perfección y superioridad.

La ciclópea tarea del Imperio Español en América para encerrar la realidad en una maraña de normas creadas especialmente o bien adaptadas con el fin de ordenar la vida de los pueblos según objetivos políticos, económicos y militares, se tradujo en las recopilaciones conocidas como Leyes de Indias que constituyen el ejemplo histórico más nítido de reemplazo de las normativas nativas por una juridicidad totalmente impuesta desde afuera, (aunque en algunos casos por razones pragmáticas, se tuvieron en cuenta algunas instituciones vernáculas).

La Antropología universalista y generalizante se aproximó a la formulación de derechos humanos universales. En la cúspide de las formas jurídicas estaban las instituciones de Occidente porque eran las que más se ajustaban a la razón, eran las más «naturales», las más racionales y la razón era el motor de la evolución. Y hablamos ahora de las instituciones y el reconocimiento que éstas hacen de ciertos derechos y obligaciones. Ocurría

con la legalidad lo mismo que con las concepciones económicas. La burguesía pensaba que su sistema económico se adecuaba a leyes objetivas y universales que eran transhistóricas sin advertir que, en tanto realidad sociocultural sui géneris, occidente era una cultura más.

Las numerosas refutaciones al paradigma evolucionista que pusieron el acento en la especificidad de las culturas y sus líneas singulares de desarrollo, realizaron un aporte sustantivo para el conocimiento de los sistemas normativos particulares de una infinitud de culturas y este conocimiento llevó a la comprensión y aceptación ética de aquellas normas que se desviaban de la experiencia histórica de Occidente o de las regiones occidentalizadas.

Estos enfoques sostuvieron el principio de la especificidad histórica (necesaria o azarosa) de las formas culturales y dentro de ellas de las normas jurídicas. Ambas tendencias llegaron a extremos insostenibles desde sus hipótesis iniciales y, como ocurre habitualmente, los discípulos fueron más ortodoxos que los maestros. Los grandes teóricos innovadores fueron sin dudas heterodoxos respecto a ellos mismos (Marx, Freud), «yo no soy marxista» decía Marx quien no puede ser considerado un evolucionista unilineal clásico.

Un antropólogo que verifica la existencia de una costumbre tan universal como el infanticidio, la observa, la describe, la explica, y decide no intervenir de ninguna forma, por respeto al derecho a la diversidad cultural, entra en contradicción con la defensa de los derechos universales, como el derecho a la vida formulado por las Naciones Unidas, etc. que ya forman parte de otra cultura, una cultura global con existencia propia y que poseen aceptación por parte de masas cada vez mayores de la población mundial.

Un antropólogo (sacerdote jesuita) que

vivió más de un lustro con una parcialidad Arawak contaba que había presenciado escenas de infanticidio y nunca había intervenido. También, creía -sin renunciar a su fe- que todas las religiones conducían al mismo único dios y que esas costumbres formaban parte de una cosmovisión religiosa y por otra parte respondían a necesidades objetivas.

Otro colega que estaba estudiando las estrategias de supervivencia de grupos marginales debió soportar las interminables palizas que un padre propinaba a sus hijos por las más insignificantes nimiedades para «no echar a perder su trabajo».

Yo mismo tuve que guardar silencio muchas veces ante manifestaciones de racismo extremo cuando investigaba entre colonos extranjeros en Misiones. Son las decisiones concretas que deben tomarse sobre la marcha. De todas maneras las teorías científicas en las que creo, no como un acto de fe sino como la aceptación de argumentos bien fundados para la generación de cierto tipo de conocimiento, me brindaban los conocimientos necesarios para refutar el racismo, pero ese era el racismo de aquel grupo étnico, un racismo muy arraigado en él «que una posición relativista no debe juzgar», se afirma. Mi posición teórica me sirve para entender el racismo en general y el de aquel grupo en particular pero no todavía para establecer con los informantes un diálogo diferente, basado en la abstención personal o anulación autoinducida.

Entonces, los tres ejemplos, infanticidio, violencia o racismo, pueden primero interpretarse y luego explicarse desde alguna teoría. ¿Hay alguna teoría que me permita imaginar a esos mismos fenómenos culturales como entidades dinámicas capaces per se de eliminar los hábitos que defino como aberrantes desde mis propios valores?. Seguramente si. Si existe esa teoría, deberá considerar también la posibilidad de cambios en mi propia sociedad, que tanto yo como los por-

tadores de la otra cultura aceptaríamos como deseables en forma consensuada.

En una reciente alocución, el presidente de la República Popular de China, Jiang Zemin, se defendió de algunos ataques señalando que el fascismo, el nazismo y el colonialismo, que tuvieron efectos atroces en Asia, África y América Latina se originaron en el Occidente desarrollado. Hablar de derechos humanos a nivel mundial sólo tiene sentido -dice Zemin- si se lo hace en un pie de igualdad de todas las naciones sin árbitros ni reos. Los chinos saben que quienes luchan en Occidente por la aplicación y vigencia de los derechos humanos son los que históricamente los han violado también a niveles universales y lo siguen haciendo. Saben que allí donde se pierde el control político y se abre la sociedad, todas las influencias y determinaciones externas generadas por las grandes corporaciones transnacionales no se conforman con los mercados sino que erosionan rápidamente todas las esferas de la vida social.

El discurso del presidente chino fue pronunciado en un foro sobre Cooperación en Derechos Humanos de la región del Asia y el Pacífico, inau-gurado por las Naciones Unidas y él definió las prioridades de su país en la materia: comida y vivienda para todos. No son estos los derechos que habitualmente defienden las organizaciones de derechos humanos.

Para Zenin la posibilidad de hablar de derechos humanos en un pie de igualdad depende del establecimiento de un orden internacional político y económico más justo basado en el respeto mutuo. Esta posición de China responde a los ataques que está sufriendo por parte de Estados Unidos y la CEE en relación a dos cuestiones básicas: la cuestión de Taiwán con amenaza cierta de una guerra de grandes proporciones y el ingreso de China a la Organización Mundial del Comercio (GATT), hecho que preocupa a los centros de

hegemonía económica mundial. En estas condiciones es muy difícil dialogar sobre un tema de tanta envergadura.

Ocurre que Occidente, en su afán por imponer sus estilos de vida y la lógica del capitalismo, ha destruido, bloqueado e incluso retrogradado los cambios endógenos o exógenos positivos que muchos pueblos habían generado en forma autónoma o mediante relaciones fructíferas con otros países.

El resurgimiento de los fundamentalismos islámicos encuentra su explicación en una reacción defensiva desesperada e intransigente contra un modelo externo que amenaza las bases mismas de su identidad. El apoyo de Estados Unidos a la dictadura del Sha en Irán condujo -por reacción- a la dictadura religiosa de los sacerdotes.

Sólo quienes desconocen la historia de los pueblos islámicos afirmarán que son «esencialmente fundamentalistas y retrógrados».

Muchos de esos cambios ocurridos fuera de occidente obedecieron a una inspiración socialista y por lo tanto, orientadas por ideas y valores de Occidente; otros fueron el resultado de sincretismos entre aportes de occidente y de los pueblos respectivos (dialéctica marxista y dialéctica taoísta) y, finalmente, muchas transformaciones menos conocidas provinieron y siguen viniendo de las propias culturas no occidentales desde su autopoiesis.

Las luchas de los musulmanes, desde la muerte misma del profeta, ya estaban indicando que no existía una uniformidad doctrinaria y que de esas controversias surgirían numerosos cambios sólo inteligibles en la particularidad de la secuencia histórica específica.

En China la revolución arrasó incontables tradiciones, hábitos, y códigos culturales del pasado remoto aunque intentado siempre escuchar las voces de antiguas tradiciones hasta donde eso fue posible. Pero para realizar la reforma agraria fue necesario convencer a los pueblos a abandonar las tierras sagradas don-

de realizaban el milenarismo culto a sus muertos; para combatir las hambrunas debieron cambiar sus hábitos tradicionales de alimentación, producción y consumo; dejaron la costumbre de abandonar a los ancianos a su suerte cuando no se valieran por ellos mismos. La instauración de un sistema político y económico nuevo sentó las bases de una nueva juridicidad. Se hablaba entonces de un derecho proletario para oponerlo a un derecho burgués y capitalista. Pero cuando hablamos hoy de derechos humanos sabemos que esa distinción es muy peligrosa y muchas veces se la emplea para justificar graves injusticias.

La democracia era rechazada por todos los sectores revolucionarios como un sistema burgués reformista y obviamente, las consecuencias de este rechazo sobre lo que hoy denominamos derechos humanos fueron significativas y fatales. Porque en realidad se pensaba que la democracia burguesa era incapaz de obtener la vigencia de derechos de otro tipo. Fue la pérdida de la democracia en los años sesenta y setenta la que propició las más grandes movilizaciones por los derechos humanos.

Actualmente el proceso de globalización posee la tendencia a adherir a ciertas normas básicas inalienables que, desdibujado las diferencias entre estas concepciones parece instaurar, en Occidente al menos, una mayor homogeneidad.

Modernidad y postmodernidad

En la actualidad el debate entre lo universal y lo particular en materia de ciudadanía, identidad, multiculturalismo, se sitúa en las fracturas postmodernas, que por supuesto no hacen referencia a otra cosa que a formas de pensamiento que tratan de escudriñar en los escenarios de una modernidad que ha perdido sus metas. La postmodernidad, al clausurar la era de los grandes relatos y poner fin a las utopías, lapida pretensiones universalistas de

la modernidad. Renuncia a la ciencia de lo general, dificulta o niega la posibilidad de los diálogos interculturales profundos, reduce la unidad de los hombres a una mera identidad biológica, destruye definitivamente la aspiración de «máxima» de la Antropología que aspiraba a decir algo del hombre en general, reduce la Etnografía a una práctica descriptiva y retórica, y en definitiva, a una "ciencia" donde todo vale.

Si los evolucionistas y neoevolucionistas generalizaron sobre la base de una etnografía cada vez más confiable, los postmodernos hacen literatura y etnografías (bellas, pero...) ambas desconfiables. ¿Cómo escribir textos confiables sobre esas etnografías arbitrarias y subjetivas? Quizá la solución consista en que de una buena vez separemos nuestros caminos: unos hacia las letras y otros hacia las ciencias, debate ya instalado.

Ello ocurre mientras que, paradójicamente, los declamados fines, como el fin de la historia de Fukuyama (Hegel), al consagrar voluntariamente, casi por decreto, el triunfo mundial del liberalismo sugiere que el modelo liberal, incluyendo su juridicidad característica, debe ser aceptado por todos los pueblos.

No importa cuántas formas de propiedad existan en diferentes culturas: la escuela del derecho natural y el liberalismo racional dixit, por ejemplo, que el derecho a la propiedad privada individual es el que naturalmente deberá imponerse sobre todos los demás porque está basado en ciertas características atribuidas en general a los seres humanos de todos los tiempos y todas las regiones. El hombre es egoísta y lucha por su propio bien y el de su familia. En todas partes aspira a poseer bienes y no sólo a poseerlos sino a hacerlo en exclusividad. Se trata de rasgos consubstanciales con la humanidad.

Un caso ilustrativo: En la provincia de Misiones (Argentina) se sancionó una ley que

provocó numerosas controversias: la ley del aborígen. Esta norma, considerada por muchos un modelo de respeto a la diversidad cultural dentro de una nación, fue duramente combatida desde numerosos sectores y, sobre todo, desde lo más conservadores (grupos de la iglesia católica, partidos políticos, intelectuales al servicio de los grandes diarios nacionales, etc.)

El diario «La Prensa» de Buenos Aires dedicó una serie de artículos durante varios días, en su primera plana, conteniendo ataques contra la ley aborígen de Misiones, debido, fundamentalmente, a que esta institución consagraba el derecho a la propiedad colectiva y a la existencia de una entidad que se denominaba pueblo guaraní como sujeto jurídico. Se admitía la existencia de un sujeto de derecho: el pueblo guaraní, y la apropiación como tal de tierras que serían cedidas por el Estado.

En vez de congratularse de la actitud respetuosa de los legisladores de Misiones hacia la cultura aborígen (sólo el oficialismo votó a favor pero nunca reglamentó la ley para su aplicación) y el logro de una síntesis superadora entre dos juricidades, se acusó a los antropólogos que habían asesorado a los legisladores, de racistas por querer mantener a los indios en un «invernadero», negarles los plenos derechos de ciudadanos libres (que jamás tuvieron), impedirles el acceso a la propiedad individual, que es la única que les permitirá progresar; contribuir peligrosamente a crear un estado dentro del estado, etcétera.

Nadie que haya visto de cerca una «tolde-ría» aborígen, con sus niños desnutridos, sus perros esqueléticos y su más patética marginación, puede, salvo que sea un perfecto cretino, suponer que estas poblaciones están en condiciones de crear «un estado dentro del estado».

La histeria y la ofuscación fue tan grande que ninguno de los opositores a la norma advirtió que, en realidad, los aborígenes y sus

nuevas organizaciones y formas de propiedad debían ajustarse a los procedimientos establecidos para obtener las personerías jurídicas comunes a clubes, ONGs, asociaciones de diferente propósito, cooperativas, etcétera.

Este caso es muy interesante porque ilustra el repliegue de los defensores de la existencia de derechos universales basados en una perspectiva liberal, burguesa y capitalista. Aquí los ideales liberales son arrojados por la borda y reemplazados por una doctrina conservadora y reaccionaria, (eso es, que quiere «volver atrás») y que no tolera el pleno ejercicio de aquellas conquistas que alguna vez la distinguieron como clase emergente y «progresista».

Después de todo fueron las democracias liberales, reformistas y burguesas las que sistemáticamente sucumbieron a los golpes militares en todas partes. Eso significa que dentro de los sistemas democráticos formales es posible realizar cambios radicales y profundos siempre y cuando se nutran de una sustancia y un contenido definidos por ciertas orientaciones.

Para los evolucionistas los pueblos dispersos por el mundo, y diferentes de los países occidentales, sólo eran un problema científico. A lo sumo se interesaron por definir una misión de progreso.

Antropología del capitalismo y en el capitalismo

Cuando hablamos de globalización nos referimos a la modalidad que adopta actualmente la expansión del capitalismo en una fase específica de su desarrollo. Esta expansión - de raíz muy antigua- se caracterizó por introducir en cada sociedad del planeta la racionalidad científica y técnica de occidente sin cuya presencia el capitalismo no podía ser plenamente instalado, ni siquiera en sus modalidades dependientes. Un ejemplo que hemos es-

tudiado en otra parte es la transformación de la naturaleza -*muchas veces sagrada*- en mercancía. Para que los hombres actúen y piensen en términos de las leyes del capitalismo es necesario que sean previa o simultáneamente demolidas sus formas tradicionales de concebir el mundo, su forma de medir el tiempo, su concepción del trabajo, y en fin, todas las esferas nucleares de la vida social.

Ya no quedan sociedades que no estén profunda e irreversiblemente modificadas en función de esas leyes. Y aquellas que todavía se mantienen al margen, serán inexorablemente alcanzadas por la globalización. Esta es una de las pocas predicciones científicas que desde la antropología podemos formular luego de tantas predicciones fallidas.

Hacer antropología es hoy hacer antropología de la expansión e instalación actual del sistema capitalista -*en la versión neo-conservadora*- en cualquiera de las infinitas manifestaciones particulares que éste adopta. No hay realidad que escape a esta afirmación.

Lo que todas las sociedades tienen ahora en común y lo que permite, desde el abandono de las teorías evolucionistas decimonónicas, pensar en procesos generales y uniformes que modelan a la totalidad de las culturas como factor exógeno incontenible de cambio, es la adopción del modelo capitalista vigente.

No se trata de borrar las abismales diferencias que separan a países, etnias, pueblos o grupos de naciones y las singularidades, grados o escalas que marcan diferencias evidentes, sino de tomar conciencia de que los cambios inducidos e impuestos son el conjunto de mecanismos que llevan a la humanidad hacia la integración de un sistema único de factores interrelacionados y cuyo núcleo esencial y constitutivo es la superioridad material, la lógica, la ideología y la cultura del capitalismo neo-conservador y las formas occidentalizadas de vida, vehiculizadas por la

revolución tecnológica, informática y comunicacional.

El derrumbe del socialismo real no trajo, como suponía Gorbachov, más socialismo. Trajo capitalismo para numerosas sociedades que se hallaban en un grado de subdesarrollo importante desde la perspectiva capitalista. Hasta la República Popular China, en el último congreso del partido gobernante decidió adoptar reformas económicas paulatinas hacia la economía de mercado y hacia la apertura al mundo sin cambiar, por ahora, el estilo político de conducción autoritaria.

En Cuba observamos algunos cambios que preanuncian transformaciones dirigidas hacia el abandono de ciertas estrategias socialistas rígidas. Por ejemplo, en la libertad de compra y venta de divisas. Pero difícilmente se abandonen los principios nucleares del socialismo. De manera que los derechos humanos en estas realidades aparecen relacionados con otros cambios pero serán sin duda motivo de duras controversias.

Los derechos humanos clásicos inspirados en la Revolución Francesa se transformaron en la posguerra y durante la Guerra Fría, adquiriendo nuevas metas socioeconómicas además de las políticas y civiles. Fue entonces un campo de lucha entre la libertad y la igualdad hacia cuya síntesis parecía encaminarse el mundo paulatinamente hasta la caída del muro de Berlín. Hoy la balanza está otra vez del lado de la libertad y la propiedad, en desmedro de los derechos sociales y económicos de las mayorías. Se trata de una vuelta atrás:

«He aquí un detalle significativo: de los cuatro 'derechos naturales e imprescriptibles del hombre' consignados en 1789 - 'la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión' (Art.2), precisamente el segundo la propiedad, fue el único que llegó a ser considerado como *inviolable y sagrado*» (Art.17) (Oliveira, 1993: 126) (cursivas del autor).

Las décadas de los 60 y 70, como ya señalé, se caracterizaron por luchas muy intensas contra dictaduras del tercer mundo y de los países del este europeo, mientras en el mundo desarrollado aparecían grandes movimientos reivindicativos de nuevos sujetos sociales. Se pensaba que la recuperación de la democracia llevaría no sólo a la libertad política y ciudadana sino a una mayor equidad, pero estas expectativas, salvo excepciones, se han visto frustradas.

¿Cómo se relaciona esta expansión actual, mundial, y multifásica con nuestro tema central: la relación entre Antropología y Derechos Humanos?. En principio creo que el relativismo extremo está demostrando una ceguera similar a la que caracterizó a aquellos antropólogos del siglo XIX que «no vieron» el colonialismo porque estaban sumergidos en él. La montaña se ve desde lejos y desaparece cuando entramos en ella. Podemos comprender cualquier cultura pero sólo la explicaremos en su estructura y en sus cambios cuando investiguemos la manera en que la globalización la está modelando, condicionando y determinando y establezcamos cómo juegan los factores endógenos en relación a los exógenos, dialécticamente.

En su obra «El oficio de sociólogo» Bourdieu critica el empleo simplificado del concepto de relativismo utilizado por algunos sociólogos, extrapolándolo desde la Etnología a los estudios de la cultura popular. En este caso olvidan que las diferentes culturas de una misma realidad estratificada y compleja poseen un valor sujeto a otras variables.

Esta utilización deficitaria tiene consecuencias epistemológicas. La Etnología en cambio a debido apelar al relativismo como un resguardo teórico de principal relevancia. Desarrollando la idea de este autor y ante las nuevas realidades mundiales podríamos afirmar que nos encontramos con culturas en número indefinible dispersas por todo el planeta

que han pasado a ser subculturas de la cultura global y, por lo tanto, están implicadas en los sistemas de dominación, hegemonía, estratificación, etc.

El relativismo extremo e ingenuo pasa a ser en este escenario un escollo para establecer los nexos universales que amalgaman todas las realidades particulares imponiéndoles un proceso incontenible de transformación. Si paradójicamente observamos el reverdecir del nacionalismo y localismos de todo tipo es como consecuencia de la mundialización. Hay particularismos que se recrean desde la disolución de los estados-nación pero lo hacen en respuesta a un proceso mayor, más amplio, más inexorable, que posee elementos de sometimiento, nuevas modalidades de relaciones horizontales, cruentas guerras raciales, religiosas y nacionales y verdaderos genocidios y etnocidios.

Sin duda el relativismo científico ha realizado numerosos aportes y la etnografía, principalmente, ya no podrá ser la misma con sus pretensiones objetivistas, conductistas y «fotográficas» de antaño. Pero la etnografía moderna con todos sus matices y su propensión esencialmente hermenéutica no significa nada desgajada de algún modelo explicativo que aspire a hablar de los hombres, la sociedad y la cultura en general. Es en ese terreno precisamente donde cobra sentido pensar que hay una dignidad para todos los hombres emergente contradictoriamente en el proceso de homogeneización y destrucción más colosal que conoció la historia.

La ética de una sociedad, sus valores y normas no se dan en el vacío ni poseen una autonomía absoluta. Sin sostener un epifenomenismo mecanicista creo que la explicación de los sistemas normativos debe hallarse en otros niveles de la organización de cada sociedad y, a su vez, estas explicaciones no están siempre en el plano consciente de los agentes. La ciencia «desde afuera» puede hacer

inteligibles estos factores mediante una sobreinterpretación que debe situarse por sobre (más abstracto) de la interpretación de la trama de significados construida sobre los sistemas simbólicos que los actores utilizan en sus relaciones ínter subjetivas en forma pública, ostensible y regular y de la investigación de los aspectos objetivos, empíricos y observables del contexto particular de los fenómenos estudiados.

Los juristas hablan de ranking de derechos. Si nos referimos a derechos humanos debemos señalar que, por ejemplo, el derecho a la vida es prioritario al de la educación y este al de la recreación. Entonces cuál es la posición en ese ranking del derecho a conservar la propia cultura, derecho que bien puede tener como sujeto a toda una sociedad, y que está conformado por muchos otros derechos. ¿Cómo se dirimen las oposiciones de estos ejemplos tópicos?: derecho a la vida vs. infanticidio, derecho a la igualdad de la mujer vs. ablación del clítoris; derecho a la alimentación vs. tabúes alimenticios.

La Antropología debe investigar la forma en que se construye la sociedad mundial a partir de la imposición de un modelo hegemónico en su máxima expansión y poder, y las infinitas formas emergentes que resultan de esa imposición donde se combinan lo universal del modelo hegemónico y lo particular de las situaciones específicas. Habrá derechos humanos universales cuando no sólo algunas culturas particulares renuncien a ciertas tradiciones y adopten hábitos ajenos, sino cuando todas las múltiples realidades se vean preservadas de las distorsiones y el aniquilamiento del modelo hegemónico.

Los excesos del relativismo pusieron en peligro sus indudables aportes y sirvieron a formas irracionales de desentendimiento de los problemas de los «otros distintos» atentando contra el desarrollo de las ciencias sociales y culturales. No fue el relativismo en sí el que

efectuó estos perjuicios, ya que en cierto sentido no hay científico que no sea relativista, sino algunas de sus consecuencias indeseadas. Y aunque para muchos sea una provocación citar a Harris en esta cuestión, me permito recordar un párrafo muy elocuente con el que estoy de acuerdo:

«Todos los antropólogos culturales son tolerantes y sienten curiosidad por las diferencias culturales. Algunos, no obstante han ido más lejos y han adoptado el punto de vista conocido como relativismo cultural, con arreglo al cual toda pauta cultural es, intrínsecamente, tan digna de respeto como las demás. Aunque el relativismo es una manera científicamente aceptable de referirse a las diferencias culturales, no constituye la única actitud científicamente admisible. Como todo el mundo los antropólogos también se forman juicios éticos sobre el valor de las diferentes clases de pautas culturales. No hay por qué considerar el canibalismo, la guerra, el sacrificio humano y la pobreza como logros culturales valiosos para llevar a cabo un estudio objetivo de estos fenómenos. Nada hay de malo en estudiar ciertas pautas culturales porque se desea cambiarlas. La objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de prejuicios - todos somos parciales- sino en tener cuidado en no permitir que los propios prejuicios influyan en el resultado del proceso de investigación.» (Harris, 1984:125)

Esta visión de Harris está diciendo algo que sostienen autores muchos más moderados a la hora de juzgar al relativismo, como Giddens, Bourdieu, Morin o Elías, todos los cuales reintroducen al sujeto en la producción de conocimiento con todos sus componentes y su papel activo, reflexionando (flexionándose sobre sí), objetivándose en tanto posee esta doble capacidad de objetivarse y objetivar.

Si el conocimiento es esencialmente una praxis en la que el sujeto ocupa un lugar acti-

vo y creador, y está siempre «situado» (sociedad, cultura, clase, época, etc.) entonces el relativismo es un elemento constitutivo de la ciencia. Pero, si el relativismo, por atacar las supuestas verdades universales, inmutables, transhistóricas y transhumanas niega todo tipo de verdad, se convierte en una avanzada del irracionalismo reaccionario. Esto sería una fatalidad ya que por haber surgido en defensa de la diversidad y las minorías debería ahora protegerlas de lo inevitable entendiendo que siempre se es una particularidad de alguna generalidad y viceversa.

«(...) La profunda hipocresía y la barbarie propias de la civilización burguesa se presentan desnudas ante nuestros ojos cuando, en lugar de observar esa civilización en su casa, donde adopta formas honorables, las contemplamos en las colonias, donde se nos ofrecen sin ningún embozo», decía Marx a mediados del siglo XIX y es esa expansión y sus efectos y resultados lo que debemos investigar comenzando por los mecanismos de dominación de occidente. Relativismo sí, pero a los efectos de establecer las formas singulares u originales de «ser en lo universal».

Y concluyo con una cita ya muy antigua de Ortega:

«La verdad pues no existe: no hay más que verdades 'relativas' a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina relativista. Pero la renuncia a la verdad hecha por el relativismo es más difícil de lo que parece a primera vista. Se pretende con ella conquistar una imparcialidad ante la muchedumbre de fenómenos históricos; más ¿a qué costo?. En primer lugar, si no existe la verdad no puede el relativismo tomarse en serio a sí mismo. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación mis-

ma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida» (Ortega y Gasset, 1937).²

BIBLIOGRAFÍA

- Bestard, Joan y Contreras, J.**
1987. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología* Barcelona: Barcanova.
- Bianco, Carla**
1994 *Dall evento al documento orientamenti etnografici*. Roma: CISU.
- Bourdieu y otros**
1975 *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cardoso de Oliveira, Roberto**
1998 *O trabalho do antropólogo*. Sao Paulo: UNESP.
- Clifford, James y Marcus, G.E.**
1991 *Retóricas de la Antropología*. Barcelona: Jucar Universidad.
- Harris, Marvin**
1984 *Introducción a la Antropología general*. Madrid: Alianza.
- Herskovits, Melville**
1974 *El hombre y sus obras*. México: FCE.
- Kottak, Conrad Phillip**
1995. *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Madrid: McGraw.
- Laudan, Larry**
1993. *La ciencia y el relativismo*. Madrid: Alianza.
- Martínez Liébana, Ismael**
Sf. "Notas sobre el relativismo gnoseológico". En: HIPERVINCULO <http://filosofia.net/materiales/numero4.htm> 2-8-00.
- Moyer, Bill**
Sf. "Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo". México: McGraw Hill.
- Oliveira, Luciano**
1993. «Los derechos humanos como síntesis entre la igualdad y la libertad». En: Nueva Sociedad. N° 123, p.124. Caracas.
- Ortega y Gasset, José**
1937. *El tema de nuestro tiempo*. Santiago de Chile: Cultura.



SOBRE ESTRUCTURAS Y CAPITALES: Bourdieu, el análisis de redes, y la noción de capital social*

Denis Baranger**

RESUMEN

Este trabajo versa sobre las ideas teóricas y metodológicas de Pierre Bourdieu y su relación con el análisis de redes sociales (ARS). Partiendo de la tradición del ARS en la antropología social, se muestra como ésta se basa en el concepto de estructura originado en Radcliffe-Brown, que muy poco tiene que ver con el de Bourdieu. Luego se exponen los equívocos a que ha dado lugar el uso compartido de la expresión “capital social” por Bourdieu y por Coleman, mostrando cómo la confusión obedece en parte a una indeterminación inicial del significado del término de “capital simbólico”, el que inicialmente designa al capital social tanto como al simbólico. Por último se argumenta acerca de las posibilidades de articular el análisis de redes sociales a la metodología de Bourdieu para lograr topografías de mayor poder descriptivo que permitan incorporar las estructuras de la interacción dentro del espacio social.

ABSTRACT

This work focuses on the theoretical and methodological ideas of Pierre Bourdieu and their relationship to Social Networks Analysis (SNA). First, it deals with the tradition of the SNA in social anthropology, based on the concept of structure originated in Radcliffe-Brown, which has very little in common with Bourdieu's concept. Then are exposed the misunderstandings involved in the shared use of the term of “social capital” by Bourdieu and Coleman, showing how the confusion obeys partly to an initial indetermination of the meaning of the bourdieuan concept of symbolic capital, which initially designates social capital as much as symbolic capital. Finally it is argued about the possibilities of articulating SNA to the methodology of Bourdieu, in order to produce topographies of greater descriptive power able to reinsert the structures of interaction within the social space.

El campo de las ciencias sociales contemporáneas parece alejarse cada vez más de cualquier tentativa de síntesis totalizadora. Lejos de atenuarse, el proceso de diferenciación paradigmática se recrea permanentemente y lleva a una situación de coexistencia —no siempre pacífica— entre enfoques contrapuestos. Ello no quita que episódicamente puedan producirse acercamientos impensados. Es así como en algún momento tuvo lugar una sor-

prendente confluencia entre el análisis de redes sociales y el pensamiento de Bourdieu. El terreno de encuentro de estas dos vertientes, de entre todas las que conforman el pensamiento sociológico actual, ha sido la noción de capital social. Ello no habría de sorprendernos, si no fuera porque Bourdieu es un detractor de larga data del análisis de redes sociales, y porque del otro lado nos encontramos con un James S. Coleman, ubicado en

* Trabajo elaborado en el marco del proyecto ALDER (PIP Conicet N° 4094/96).

** Profesor del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones (Argentina). Dirección electrónica: baranger@arnet.com.ar

las antípodas, en términos teóricos y epistemológicos, tanto como ideológicos (cf. Wacquant y Calhoun: 1989).

En lo que hace al análisis de redes sociales (ARS), aclaremos que se lo puede concebir básicamente de dos maneras alternativas. Por un lado están quienes suponen que el ARS constituye una teoría por derecho propio, llegando a reconocer en él los principales rasgos definitorios del “paradigma” kuhniano. Y es que efectivamente hay una “comunidad científica”, corporizada en una asociación, con sus revistas¹, sus reuniones científicas, sus algoritmos y su vocabulario “esotéricos”, etc². Para otros, en cambio, el ARS no pasa de ser una metodología, entendida como un conjunto de instrumentos susceptible de ser utilizado en contextos teóricos variados y para propósitos prácticos de diversa índole. En este sentido la técnica del ARS se puede considerar liberada de sus orígenes vinculados a la *Gestalttheorie* y posteriormente a la teoría del campo de Kurt Lewin³.

Es bien sabido que “teoría” y “técnica” no son términos totalmente independientes uno del otro. Empero, convengamos que tampoco es posible establecer una relación de deducción estricta entre ambos niveles: tal vez sea preferible hablar de “afinidades”, como una cuestión de grado. Aún así, en lo que hace al ARS, es razonable pensar que este conjunto de técnicas no se articulará con la misma facilidad a cualquier tipo de marco teórico. Parece evidente que el ARS es más afín a teorías

del tipo “estructuralista”, y que, en cualquiera de sus versiones, supondrá una superación de la concepción según la cual las propiedades absolutas de los actores son en definitiva el aspecto más importante a tener en cuenta en el análisis de la realidad social. Cómo dicen Wellman y Berkowitz:

“Los análisis de los sociólogos tratan a las personas como autómatas; sus explicaciones dependen del descubrimiento de que personas con atributos similares (e.g., género, residencia urbana) se comportan similarmente en respuesta a normas compartidas. Tales análisis, que se basan en un vocabulario de motivos inferidos, pueden detectar la estructura social sólo indirectamente” (1988:3)⁴.

Por lo contrario, continúan Wellman y Berkowitz, el análisis estructural se basa en el reconocimiento de que las estructuras sociales pueden ser representadas como redes — como conjuntos de nodos (o de miembros de un sistema social) y conjuntos de vínculos representando sus interconexiones. De este modo, los analistas estructurales adoptan como punto de partida un conjunto de relaciones, y proceden a derivar a partir de allí mapas y tipologías de las estructuras sociales⁵.

Sin embargo, es evidente que análisis de redes y estructuralismo están lejos de ser sinónimos. Sucede, como señalan correctamente Wellman y Berkowitz, que hay numerosos “estructuralismos” en las ciencias sociales, todos ellos ocupados en la interpretación de procesos basándose en conjuntos de relacio-

¹ En 1978 fue fundada La *International Network for Social Network Analysis*, que publica desde entonces dos revistas: *Social Networks* y *Connections*.

² Así, Degenne y Forsé afirman: “... el análisis estructural de las redes constituye, o está en vías de constituir, un auténtico paradigma” (1994: 16). En el mismo sentido, Rodríguez expresa: “El análisis de redes no es una mera técnica más o menos sofisticada para el análisis de fenómenos sociales, sino que es también una nueva aproximación teórica” (1995: 9).

³ “Sin duda el ARS supone una particular orientación teórica hacia la estructura del mundo social y, por lo tanto, se vincula a teorías estructurales de la acción. Pero no parece plausible que cualquier teoría sustantiva pueda ser considerada como conteniendo la esencia del análisis de redes (...) el ARS es un conjunto particular de métodos y no un cuerpo específico de teoría” (Scott, 1994: 38).

⁴ Norbert Elias, criticando al estructural-funcionalismo de Parsons, sostenía la necesidad de reemplazar la imagen del *homo clausus*, del individuo autosuficiente, por la del hombre abierto, hecho de “numerosas valencias dirigidas hacia los demás” (Elias, 1991: 164).

⁵ Como apuntan Wasserman y Faust: “...el análisis de redes operacionaliza estructuras en términos de redes de vínculos entre unidades. Las regularidades o patrones en la interacción hacen surgir estructuras. Usualmente las perspectivas “estándar” en ciencia social ignoran la información relacional” (1995: 6-7).

nes antes que en esencias individuales. Como lo entienden los mentores de la Escuela de Toronto, el análisis de redes se distingue de otras formas de estructuralismo por focalizarse en las *relaciones sociales concretas* entre actores sociales específicos, y “por su énfasis en el intercambio, se acerca más a la economía de insumo-producto y a la física cuántica que al estructuralismo lévi-straussiano.” (Wellman y Berkowitz, 1988: 5)

En lo que sigue, intentaré esclarecer esta relación entre el ARS y los posibles conceptos de estructura social, partiendo de como se la entendió desde la tradición británica de la antropología social, para luego trazar los límites de las posibilidades de articulación del ARS con el estructuralismo genético de Bourdieu, a propósito de su concepción del capital social.

ESTRUCTURAS Y REDES SOCIALES

Sin duda, la escuela británica de antropología social ha jugado un papel descollante en el desarrollo del ARS. Su contribución fundamental reside en su definición del concepto de estructura social, concepto que continúa plenamente vigente en la perspectiva actual del ARS. Como origen de esta historia⁶ recordemos la célebre definición de Radcliffe-Brown de 1940, según la cual la red, entendida como metáfora, quedaba situada en el nivel de las relaciones existentes y observables:

“La observación directa nos revela que estos seres humanos están conectados por una compleja red de relaciones sociales. Uso el término ‘estructura social’ para denotar esa red de relaciones realmente existentes” (1956(1940): 190).

Es decir que ya desde el inicio, bastante antes de que se produjera la eclosión del ARS

en la antropología social a raíz del artículo liminar de Barnes (1954), la estructura social se concebía como consistente en esa red. Sin embargo, inmediatamente a continuación, Radcliffe-Brown matizaba su concepción de la estructura social distinguiendo un segundo componente:

“En primer lugar, considero como una parte de la estructura social todas las relaciones sociales de persona a persona. Por ejemplo, la estructura de parentesco de una sociedad cualquiera está formada por relaciones diádicas como la de un padre y su hijo, o la de un hermano de la madre y el hijo de su hermana. (...) En segundo lugar, incluyo dentro de la estructura social la diferenciación de individuos y de clases por su rol social. Las posiciones sociales diferenciales de varones y mujeres, de jefes y súbditos, o de patronos y empleados, son tan determinantes de las relaciones sociales como la pertenencia a clanes o tribus diferentes”.(1956 (1940): 191-2).

En lo sucesivo el término de estructura social se utilizaría de modo indistinto para referirse a los dos aspectos mencionados.

Finalmente, Radcliffe-Brown introducía una nueva e importante distinción entre la estructura como realidad concreta directamente observable y la forma general o normal de esta relación, abstraída de las variaciones de los casos particulares, aunque teniendo en cuenta estas variaciones, y proponía que la estructura social se describiera por los modelos de conducta a los que los individuos y los grupos se ajustaban en sus relaciones mutuas.

Así, dentro de esta tradición, originalmente la red fue apenas otro nombre para describir la estructura social. Al menos esto funcionaba así en lo concerniente a las sociedades simples. Sin embargo, como observaba Clyde Mitchell, fue cuando la antropología se volcó al estudio de las sociedades complejas que el

⁶ Breves exposiciones esclarecedoras sobre el desarrollo histórico del ARS pueden encontrarse en Scott (1994), Wasserman y Galaskiewicz (1993), Wasserman y Faust (1994); en cuanto al desarrollo del ARS desde la antropología, además de la clásica compilación de Clyde Mitchell (1969), ver Johnson (1994).

ARS comenzó a presentar mayor interés⁷. Mientras que en sociedades simples todo ocurría como si no existiera un espacio propio para las redes que fuera distinto de la estructura social, en las sociedades complejas la aplicación del ARS supuso desplazarse desde el dominio de los comportamientos totalmente prescritos, hacia el ámbito de aquellas relaciones que por no estar culturalmente normadas constituían una suerte de conjunto residual. De lo que se trataba, era de “cómo los vínculos reales, en oposición a la estructura institucional, influenciaban el comportamiento” (Johnson, 1994: 118)⁸.

El mismo Barnes reconoció explícitamente haber tomado de Radcliffe-Brown la idea de *red total*, y sostuvo congruentemente que “la red total es una abstracción de primer-orden desde la realidad y contiene toda la información posible sobre la totalidad de la vida social de la comunidad a la que corresponde” (Barnes, 1969: 52-56). Pero en su artículo sobre Bremnes, Barnes reconocía dentro del sistema social de esa comunidad isleña de pescadores noruegos, la existencia de tres campos de actividad: un campo social de base territorial, otro fundado en el sistema industrial, y un tercer campo hecho de los lazos de amistad y de conocimiento en parte heredados y en parte desarrollados por cualquier habitante. A este tercer campo Barnes lo denominó *red*, en un sentido más restringido (1954: 43). Mientras los dos primeros campos pertenecerían a la estructu-

ra social en sentido dos, el tercero consistía en “aquella parte de la red total que subsiste luego de remover los agrupamientos y las cadenas de interacción que pertenecen estrictamente a los sistemas territorial e industrial” (1954: 43). Es decir que si bien Barnes dejaba entender que la red era total, su elección metodológica lo llevaba a considerar las redes como una categoría de relaciones residuales. Luego, el argumento de Barnes apuntaba a la funcionalidad de esta red residual para el mantenimiento de la cohesión de una estructura basada en la división en clases (en una comunidad en la que existía por lo demás poca diferenciación interna): de grado en grado, podía recorrerse verticalmente la estructura social de una punta a otra sin que jamás la distancia fuera demasiado grande para un actor individual.

Finalmente, Mitchell proponía solucionar el problema recurriendo a la figura de una diferencia en los niveles de análisis involucrados:

“Los análisis de redes, al menos hasta el presente, son realizados necesariamente en un nivel de abstracción muy bajo, en cambio los análisis institucionales son llevados a cabo en un nivel mucho más alto (...) no existe una oposición real entre los análisis conducidos en términos de redes sociales y aquellos conducidos en base a presupuestos ligados al intercambio o institucionales. Simplemente son análisis en un diferente nivel de abstracción y que por lo tanto tratan sobre problemas esencialmente diferentes (Mitchell, 1974: 284)⁹.

⁷ “Vale la pena notar que todos los que han realizado contribuciones significativas al análisis de redes sociales han trabajado en situaciones sociales en gran escala” (Mitchell, 1974: 280).

⁸ Visto desde el punto de vista de Bourdieu, lo que sucede es que en las sociedades complejas se hace más evidente algo que ocurre en cualquier tipo de sociedad: las relaciones reales no resultan agotadas por la estructura social, porque son siempre el producto de algo más que la simple ejecución de reglas. En Firth, la oposición entre *estructura social* y *organización social* apuntaba en una dirección análoga. Se trataba de dar cuenta a través de este segundo nivel organizativo de las variaciones en las conductas que se producen dentro de los límites de la estructura: “El principio de continuidad se hallará en la estructura social, en tanto que la organización social contendrá el aspecto de variación o cambio, al permitir la evaluación de situaciones y la elección individual” (Firth, 1976: 58). Asimismo, en este sentido, la distinción de Lévi-Strauss (1958) entre etnología y sociología fundada en la oposición entre modelos mecánicos y estadísticos denotaba una preocupación similar.

⁹ Según observa Scott: “Mitchell y la tradición de Manchester fueron ambiguos acerca de si la estructura institucional de roles era en sí misma una parte del análisis de redes o estaba separada de éste. Mientras que algunos miembros de la Escuela de Manchester visualizaban a la estructura de roles institucional como una red de relaciones que existía paralelamente a la red interpersonal, Mitchell con frecuencia distinguió las redes de relaciones interpersonales de las estructuras de relaciones institucionales. La discusión de Mitchell, por ende, tendió hacia una definición residual de la red social: el análisis de redes se ocupa únicamente de la esfera interpersonal que subsiste luego de la extracción de los roles formales económicos, políticos y de otro tipo” (1991: 32-33).

Más recientemente, observamos como el ARS es una técnica que se inserta sin demasiados problemas dentro de un marco consistente en alguna forma de conductismo (Homans, 1987). Así, por ejemplo, la teoría del intercambio —en su vertiente “individualista” inaugurada por Homans¹⁰ —según Cook y Whitmeyer¹¹ se articula sin mayores problemas con el análisis de redes:

“La teoría del intercambio crecientemente ha pasado a implicar una consideración explícita de la estructura social, a la vez como producto y como constreñimiento, típicamente bajo la forma de redes de relaciones sociales” (1992: 110).

Según Cook y Whitmeyer, “el enfoque general de la estructura en la mayor parte del análisis de redes y en la teoría del intercambio es básicamente el mismo” (1992: 119). Sin embargo, incluso en este caso los autores reconocen que el significado teórico supone siempre una cierta “amplificación del sentido” (Passeron: 1991) con relación a los vínculos que establece el mero registro observacional de los comportamientos¹².

Con respecto a corrientes afines, como la *rational choice theory* de Coleman o, más genéricamente, el individualismo metodológico (cf. Boudon, Elster, etc.), tampoco el recurso al ARS plantea mayores problemas. La red es apenas un elemento más que integra el con-

texto de condiciones dentro del cual el individuo adopta libremente y con plena conciencia sus decisiones racionales, esto es, tendientes a la maximización de su interés.

Por lo contrario, el ARS tiene más dificultades en insertarse en los enfoques más afines con la tradición estructuralista francesa. Así ocurre en particular con Bourdieu, en cuya obra pueden encontrarse múltiples referencias críticas con respecto a esta perspectiva. Podría sostenerse que estas referencias negativas están planteadas no tanto en relación a la técnica considerada en sí misma sino con respecto a su mala utilización, a su uso sin que se hayan verificado las condiciones requeridas¹³. Y es que, en la concepción de la ciencia social de Bourdieu, la cuestión no consiste en privarse *a priori* de tal o cual de los recursos ofrecidos por las diversas tradiciones inherentes a las disciplinas sociales¹⁴. Así, bien podríamos pensar que la condena de Bourdieu al ARS obedece a que se trata de una forma más de encarnación del “monoteísmo metodológico” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 198).

Pero no parece ser este el caso. Lo que observamos es que, para la postura teórico-epistemológica de Bourdieu, el ARS parece constituirse en una auténtica *bête noire* (Bourdieu, 2000: 12, 242). Si bien por parte de Bourdieu nunca existió una aceptación

¹⁰ Hay quienes sostienen la existencia de un enfoque “colectivista” de la teoría del intercambio, que estaría representada por Mauss y Lévi-Strauss (Abercrombie et al., 1990: 157).

¹¹ Según la definen Cook y Whitmeyer, “La teoría del intercambio es en realidad el nombre de una clase de teorías que tienen mucho en común (e.g. las teorías de Homans, Blau, Emerson, Thibaut y Kelley, Coleman, etc.). La teoría del intercambio puede ser vista como un enfoque de la interacción y la estructura basado en dos principios: (i) es posible modelar al actor como motivado por intereses o premios/castigos —i.e. todo comportamiento puede entenderse como motivado en este sentido; (ii) la interacción consiste en su mayor parte en el intercambio de ítems valuados (aunque no necesariamente materiales)” (1992: 114).

¹² Cook y Whitmeyer escriben: “Donde existe la diferencia es en la visión de los detalles de la estructura —en los vínculos. Estas diferencias constituyen el mayor desafío a la compatibilidad y conexión entre los dos enfoques. En pocas palabras, para que cuadren dentro de su base teórica, los teóricos del intercambio asumen que los vínculos consisten en el intercambio de ítems valuados. En acuerdo con su punto de partida más empírico, los analistas de redes son frecuentemente más católicos acerca del contenido de los vínculos” (1992: 119).

¹³ “Evidentemente la libertad que predico, la que indica el buen sentido, tiene por contrapartida una vigilancia extrema sobre las condiciones de utilización de las técnicas, de su adecuación al problema planteado y a las condiciones de su puesta en obra” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 199).

¹⁴ Como lo expresa Bourdieu: “Quisiera decir: “está prohibido prohibir”, o cuídense de los perros-guardianes metodológicos” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 199).

acrítica del estructuralismo francés, no es menos cierto que es en este terreno que se desarrolló su pensamiento¹⁵. Es en la *Esquisse* (1972) donde Bourdieu comienza a realizar con mayor nitidez su ajuste de cuentas con el estructuralismo, tarea que puede considerarse completada en *El sentido práctico* (1980). El significado de esta crítica queda sintetizado en la fórmula “de la regla a las estrategias”¹⁶. Lo que recusa Bourdieu del estructuralismo es el aniquilamiento del sujeto, su concepción de los agentes como epifenómenos de la estructura, como meros *soportes* —como argumentaba Althusser, su profesor en la *rue d’Ulm*¹⁷. Rechazando las falsas antinomias —las “parejas epistemológicas” bachelardianas— Bourdieu se ha propuesto superar el enfrentamiento entre el objetivismo estructuralista y el subjetivismo fenomenológico dando lugar a un tercer modo —*praxeológico*¹⁸— de conocimiento teórico (Bourdieu, 1972), que permita superar la concepción saussureana de la práctica como mera ejecución.

Sin embargo, fuerza es reconocer que hay mucho de estructuralista en la teoría de Bourdieu y en su epistemología: es así que en *fieldwork in philosophy* él mismo se refiere a su posición como consistiendo en un “estructuralismo genético” (1987: 24). Por cierto que del estructuralismo Bourdieu incorpora y asimila elementos fundamentales. Es

el caso del *principio de la no-conciencia*, cuyo origen puede buscarse también en Marx y en Durkheim. Así, junto a sus coautores de *El oficio...* afirma que

“Las relaciones sociales no podrían ser reducidas a relaciones entre subjetividades animadas por intenciones o motivaciones, debido a que se establecen entre condiciones y posiciones sociales y gozan por ende de mayor realidad que los mismos sujetos a los que vinculan” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1969: 40).

Otro elemento básico que toma Bourdieu del estructuralismo —aunque también lo atribuye recurrentemente a Bachelard y a Cassirer— es el *principio del primado de las relaciones*¹⁹. Claro que en este caso se tratará de relaciones entre *posiciones* y no entre personas.

Por último, remarquemos que, dentro de la concepción bourdieuana del proceso de conocimiento, la construcción del objeto no puede realizarse sino al precio de una ruptura previa con la experiencia dóxica, lo cual supone una preeminencia del momento objetivista sobre el subjetivista²⁰.

En la concepción de Bourdieu, a lo que habrá que apuntar es a las estructuras externas e internas, a la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo, que fundamenta la unidad de los campos y los habitus. Desde este punto de vista, es evidente que la consideración que se le preste a la interacción no podrá

¹⁵ Bourdieu nunca se sintió perteneciente a lo que algunos imaginaron como un “movimiento”, ya sea porque sus mentores —reales o supuestos: Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Lacan— pertenecían a una generación anterior a la de suya, ya por el rechazo a lo que de moda había en el furor de su eclosión en el *tout-Paris* intelectual de los años 60 (Bourdieu, 1987).

¹⁶ Título elegido para un reportaje a Bourdieu reproducido en *Choses dites* (Bourdieu, 1987).

¹⁷ “Al retomar la noción aristotélica de *hexis*, convertida por la tradición escolástica en *habitus*, quería reaccionar en contra del estructuralismo y de su extraña filosofía de la acción, la cual, implícita en la noción lévi-straussiana de inconsciente y abiertamente declarada en los althusserianos, hacía desaparecer el agente al reducirlo al papel de soporte o portador (*Träger*) de la estructura” (Bourdieu, 1992: 251).

¹⁸ Bourdieu abandonará muy pronto este término para diferenciarse del uso de *praxis* dentro del marxismo (cf. Bourdieu, 1987).

¹⁹ Casualmente, otro de los cultores de un modo de pensamiento relacional mencionados por Bourdieu es el psicólogo Kurt Lewin (1992: 72).

²⁰ “El conocimiento que se puede denominar *objetivista* (del cual la hermenéutica estructuralista es un caso particular) construye las relaciones objetivas (e.g. económicas o lingüísticas) que estructuran a las prácticas y a las representaciones de las prácticas, es decir, en particular, al conocimiento primero, práctico y tácito, del mundo familiar, al precio de una ruptura con este conocimiento primero, y por lo tanto con los presupuestos tácitamente asumidos que le confieren al mundo social su carácter de evidencia y de natural” (Bourdieu, 1972: 162).

ser mucha. En este aspecto Bourdieu es coherentemente estructuralista, cuando establece la distinción entre niveles y determina que es la estructura la que comanda la forma de las interacciones observadas en una coyuntura particular (1972: 169). Tal argumentación es retomada y desarrollada con mayor detalle en *El sentido práctico*:

“la interacción misma debe su forma a las estructuras objetivas que han producido las disposiciones de los agentes en interacción y que les asignan además sus posiciones relativas tanto en la interacción como en otras partes” (1980: 98²¹).

Ahora bien, el problema consiste en que el ARS está planteado precisamente en el nivel de la interacción. Como insisten Galaskiewicz y Wasserman, en el ARS “las posiciones no son constructos sociales de algún tipo existentes en el orden cultural, sino que se fundan en las interacciones cotidianas de los actores en diferentes arenas” (1993: 9)²².

Es evidente que no cabe considerar a las nociones de campo y de red social —o de “arena” para el caso— como intercambiables, con lo cual, claro está, no existiría el problema que nos interesa elucidar²³. Bourdieu es un crítico del interaccionismo, no porque considere que el estudio de la interacción carezca de interés, sino porque le resulta imposible considerar a la interacción como el fundamento mismo de la vida social, lo que supondría que los actores funcionen como sujetos puros, desprovistos de determinaciones sociales.

Desde este punto de vista Bourdieu llega a explicitar con toda claridad la distancia que media entre el campo y la red:

“la estructura de un campo, como espacio de relaciones objetivas entre posiciones, definidas por sus rangos en la distribución de los poderes o de las especies de capital, difiere de las redes más o menos durables en las cuales puede manifestarse por un período más o menos largo. Es aquella quien determina la posibilidad o imposibilidad (o, más precisamente, la menor o mayor probabilidad) de ver instaurarse los intercambios que expresan y perpetúan la existencia de las redes. La tarea de la ciencia es develar la estructura de la distribución de los recursos (o de las especies de capital) que, a través de los intereses y disposiciones que condiciona, tiende a determinar la estructura de las tomas de posición individuales o colectivas” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 89).

No solamente Bourdieu distingue entre los niveles de la interacción y de la estructura jerarquizando claramente a este último, sino que, además, indica a continuación que para cada nivel existe una técnica que resulta ser la más adecuada:

“En el *network analysis*, el análisis de estas estructuras (que debe recurrir a un modo de pensamiento estructural, más difícil de traducir en datos cuantificados y formalizados —salvo que se recurra al análisis de las correspondencias) ha sido sacrificado en aras del análisis de los vínculos particulares (entre agentes o instituciones) y de los flujos (de información, de recursos, de servicios, etc.) en los cuales aquellas se manifiestan” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 89).

Sin duda para Bourdieu el análisis de co-

²¹ En nota al pie Bourdieu aclara: “En contra de todas las formas de la ilusión ocasionalista que induce a remitir directamente las prácticas a propiedades inscriptas en la situación, hay que recordar que las relaciones “interpersonales” sólo en apariencia son relaciones de persona a persona y que la verdad de la interacción no reside jamás enteramente en la interacción (cosa que se olvida cuando, al reducir la estructura objetiva de la relación entre los individuos agrupados o sus grupos de pertenencia —es decir las distancias y las jerarquías— a la estructura coyuntural de su interacción en una situación y un grupo particular, se explica todo lo que sucede en una situación experimental por las características experimentalmente controladas de la situación, como la posición relativa en el espacio de los participantes, o la naturaleza de los canales utilizados)” (Bourdieu, 1980: 98n).

²² Nan Lin, uno de los exponentes del ARS que se refiere a las ideas de Bourdieu sobre el capital social, desarrolla su teoría de los recursos sociales como una variante más de la *rational choice theory*., y define la estructura social como una “red de personas”, situándola de este modo en el nivel de la interacción (Lin, 1995).

²³ Una lectura no advertida de *Réponses* podría inducir a confusión: “En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 72).

rrespondencias múltiples (ACM) se ha convertido en la técnica privilegiada, desde *La distinction* (1979) en adelante²⁴. Ello debido a que brinda una representación del tipo de relaciones en las que Bourdieu ha elegido centrarse²⁵. Las posiciones de los individuos —o de categorías de individuos— en un plano factorial sólo expresan las relaciones que mantienen estos individuos con el conjunto de modalidades que componen las variables que se han utilizado para realizar el ACM. Así, las relaciones de proximidad-alejamiento en el plano no representan relaciones interpersonales entre los individuos, sino que se trata efectivamente de relaciones *objetivas*, en el sentido de Bourdieu²⁶. De este modo, queda claro que en la construcción de su objeto Bourdieu prescinde totalmente de las relaciones interpersonales, de la estructura en el sentido de Radcliffe-Brown.

Ello es así porque en definitiva en el campo no son propiamente individuos los que intervienen sino instituciones y/o habitus. Análogamente, como explica Bourdieu en *Homo academicus*, por más que en el plano factorial se proyecten individuos, no se trata de los individuos empíricos sino de “individuos epistémicos”, que no contienen nada que escape a su conceptualización:

“El diagrama-plano utiliza una de las propiedades del espacio ordinario, la exterioridad recíproca de los objetos a distinguir, para reproducir la lógica de un espacio de diferenciación propiamente teórica, es decir la eficacia lógica de un conjunto de principios de diferenciación (los factores del análisis de correspondencias) que permite distinguir entre individuos que han sido construidos gracias al tratamiento estadístico de las propiedades determinadas por la aplicación a los diferentes individuos empíricos de una definición común, es decir de un punto de vista común, concretizado en un conjunto de criterios idénticos” (Bourdieu, 1984: 37).

Así, el plano factorial es considerado como la vía regia para la aprehensión de la estructura:

“... a la manera de una carta o de un plano bien construidos, el diagrama es un modelo de la “realidad” (...) puede funcionar como la forma objetivada, codificada, de los esquemas prácticos de percepción y de acción que orientan las prácticas de los agentes mejor ajustadas a la necesidad inmanente del universo.” (Bourdieu, 1984: 38).

A partir del análisis que hemos venido realizando hasta ahora, llegamos entonces a una visión bastante crítica acerca del valor que pueda tener el ARS, que no va más allá de una mera formalización de lo que ocurre en el plano epifenoménico de la interacción²⁷. Sin embargo hay otra manera de explorar esta

²⁴ Sobre el uso del análisis de correspondencias por Bourdieu, cf. Rouanet, Ackermann y Le Roux, 2000.

²⁵ “Es una técnica relacional de análisis de datos cuya filosofía corresponde exactamente a lo que es, en mi opinión, la realidad del mundo social. Es una técnica que piensa en términos de relaciones, como precisamente intento hacerlo con la noción de campo” (Bourdieu, 1992: 72). Más recientemente, Bourdieu ha dejado entender que el uso de esta técnica es un sucedáneo: “A la espera de la producción de una formalización que obedezca a estos principios, se puede requerir al análisis de correspondencias, cuyos fundamentos teóricos son muy semejantes, el brindar una representación de los campos” (1997b: 52).

²⁶ “El trabajo científico apunta por lo tanto a establecer un conocimiento adecuado a la vez de las relaciones objetivas entre las diferentes posiciones y de las relaciones necesarias que se establecen, por la mediación de los habitus de sus ocupantes, entre estas posiciones y las tomas de posición correspondientes, es decir, entre el punto ocupado en este espacio y el punto de vista sobre este mismo espacio, que participa de la realidad y del devenir de este espacio. En otras palabras, la “clasificación” que produce el trabajo científico al delimitar regiones en el espacio de las posiciones, es el fundamento objetivo de las estrategias clasificatorias de los agentes para conservarlo o modificarlo, y entre las cuales hay que incluir la constitución en grupos movilizados para asegurar la defensa de los intereses de sus miembros” (Bourdieu, 1984: 31).

²⁷ Refiriéndose a los interaccionistas y a Goffman, Bourdieu expresa que se siente solidario de ellos en cuanto revelan la realidad empírica, pero se opone a la “la filosofía del mundo social que se encuentra a menudo en el principio de su interés y que les es impuesta en todo caso por su visión desde cerca y por la miopía que ésta favorece” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 88). Según afirma Bourdieu en un texto más reciente, “el “situacionalismo” o el interaccionismo metodológico no son más que una falsa superación de la alternativa, también falsa, del individualismo y del holismo” (1997b: 55). Siendo que toda la obra de Bourdieu puede leerse como su propio intento de superación de esa “falsa alternativa”, el que se instrumenta en base a la dupla campo/habitus, se comprenden mejor sus reparos tanto hacia el interaccionismo como ante el ARS.

cuestión, por la cual se llega a conclusiones bastante diferentes.

CAPITAL SOCIAL: LOS AVATARES DE UNA NOCIÓN

El otro ángulo bajo el cual es necesario que consideramos la relación entre el ARS y la teoría de Bourdieu, es a partir de la noción de capital social. En efecto, esta noción se ha convertido prácticamente en un lugar común en la bibliografía del ARS²⁸, y son innumerables los trabajos que se han basado en esta idea de cómo las redes sociales pueden ser consideradas como un auténtico “capital social”, susceptible de ser utilizado por los actores en la consecución de sus propios fines e intereses. En especial, James Coleman señalaba que “La función identificada por el concepto de “capital social” es el valor de esos aspectos de la estructura social para los actores, como recursos que pueden ser utilizados por los actores para realizar sus intereses” (Coleman, 1990: 305).

Bourdieu también maneja una cierta noción de capital social, pero ésta, dentro de su sistema teórico, cobra un significado diverso, que contiene tanto a las relaciones concretas, como a la representación de éstas y a su papel en la estructuración del espacio social²⁹. Sabido es que, desde la postura antiteoricista de Bourdieu, los conceptos existen primero en estado práctico, lo que hace en forma directa a su potencial heurístico³⁰. La idea es que el contenido del concepto no se agote de una vez por todas en una definición taxativa, sino que pueda ir adaptándose a las necesidades que devengan del proceso de investigación. Esta

no deja de ser una fuente de dificultades para comprender las ideas de Bourdieu, pero como contrapartida autoriza a ensayar distintas interpretaciones, incluyendo la presente.

Es nuestra idea que el esclarecimiento del significado de esta noción y del papel que le cabe jugar en el dispositivo teórico bourdieuano involucra tomar posición de la relación problemática que este mantiene con el pensamiento de Marx. Sin duda, existe una continuidad entre Bourdieu y Marx. Esto no es, por supuesto, un descubrimiento, sino un hecho ampliamente reconocido (Alexander, 1995; Caillé, 1994; Fowler, 1997; Swartz, 1997; Wacquant, 1998; etc.), más allá de la distancia que Bourdieu ha establecido explícitamente con respecto al marxismo (cf., especialmente, 1984b). En realidad, como lo hace notar A. Gutiérrez (1995:35), hay en Bourdieu un doble movimiento con relación a Marx: mientras que por un lado se deslinda del economicismo de éste, por el otro extiende la categoría de capital a todos los órdenes de la práctica. Ello tal vez no sea tan diferente de lo que hacía Althusser con su esquema de las prácticas: mientras que Althusser reducía todas las prácticas al esquema de tres elementos de la práctica económica -trabajador, objeto y medio de trabajo-, Bourdieu plantea en cambio una teoría general de la práctica de la cual la práctica económica resultaría ser un caso particular. De este modo, dice Bourdieu, “La teoría general de las prácticas que se desprende poco a poco del análisis de los diferentes campos debería así librarse de todas las formas de reduccionismo, comenzando por la más común y la más conocida, que es el economicismo” (1992: 258).

²⁸ Borgatti (1999) presenta las intervenciones producidas en 1997 en SOCNET (el foro de discusión de la INSNA en la web) acerca de los orígenes del término *capital social*.

²⁹ En este sentido puede ser relevante la distinción de Marsden: “Una cuestión central es si lo que se intenta medir son las relaciones sociales realmente existentes, o bien las relaciones sociales tal como las perciben los actores en ellas implicados, a veces denominadas redes “cognitivas”” (1990: 437)

³⁰ “La función de los conceptos que empleo es primero y ante todo la de designar, de modo estenográfico, una toma de posición teórica, un principio de elección metodológica, negativo tanto como positivo. La sistematización viene necesariamente *ex post* (Bourdieu y Wacquant, 1992: 136).

Para Bourdieu, hablar de diferentes campos implica necesariamente sostener la existencia de los capitales específicos correspondientes. Por esta vía una tanto paradójica, el antieconomicismo de Bourdieu da lugar a una multiplicación de las especies de capital. Ello se hace manifiesto, por ejemplo, en el siguiente pasaje de *Réponses* :

"... el capital se presenta bajo tres especies fundamentales (cada una de ellas teniendo sub-especies), a saber, el capital económico, el capital cultural y el capital social. A estas tres especies se debe añadir el capital simbólico que es la forma que una u otra de esas especies reviste cuando se la percibe a través de categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si se prefiere, que desconocen lo arbitrario de su posesión y de su acumulación" (Bourdieu y Wacquant, 1992: 94).

Aunque Bourdieu distingue muchos otros campos y capitales, en éste como en otros textos reconoce la existencia de tres especies fundamentales: el económico, el cultural y el social. Sin embargo, a esta tres especies se añade otra, que sin duda ha ganado un lugar de preeminencia en la forma adquirida por su dispositivo teórico en las dos últimas décadas. Nos referimos al capital simbólico³¹, cuya peculiaridad es la de ser una forma que puede ser asumida por las otras especies de capital:

"El capital simbólico, es cualquier propiedad (cualquier especie de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que están en condiciones de conocerla (de percibirla) y de reconocerla, de concederle valor.(...) Más precisamente, es la forma que asume todo capital cuando es percibida a través de las categorías de percepción que son el producto de la incorporación de las divisiones o las oposiciones inscriptas en la estructura de esta especie de capital (e.g. fuerte/débil, grande/pequeño, rico/pobre, culto/inculto, etc.)" (Bourdieu, 1994: 116-117).

Bourdieu ejemplifica en base al honor en las sociedades mediterráneas³², al que consi-

dera como una forma típica del capital simbólico, basada en la reputación, es decir la representación que los otros se hacen de ella, en la medida en que comparten un conjunto de creencias que les permiten percibir y apreciar ciertas propiedades y conductas como honorables y otras como deshonrosas. Más directamente, en otro pasaje el capital simbólico es definido como "...un capital de base cognitiva, que se basa en el conocimiento y el reconocimiento" (1994: 160-161). Todo apunta en Bourdieu a rescatar la distintividad del capital simbólico, que aparece como constituyendo una especie claramente diferenciada: es un capital distinto de los demás, porque se trata de un capital sin base propia de sustentación. Podría decirse que el capital simbólico es un capital del que se goza -o que se padece- por añadidura, en tanto se trata de una forma susceptible de ser asumida por contenidos de muy diverso tipo. En las *Meditaciones pascalianas*, esta idea se expresa aún más nítidamente:

"Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en grados diversos) a funcionar como capital simbólico (de modo tal que, en rigor, sería preferible hablar, de efectos simbólicos del capital) al obtener un reconocimiento explícito o práctico, el de un habitus estructurado según las mismas estructuras que el espacio en que es engendrado. (...) No es una especie particular de capital sino aquello en lo que adviene toda especie de capital cuando se la desconoce en tanto capital, es decir en tanto fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial), y se la reconoce por lo tanto como legítima.(...) Es el producto de la transfiguración de una relación de fuerza en una relación de sentido" (Bourdieu, 1997: 285).

Es fundamental tener en claro que también el capital simbólico expresa una relación objetiva: la violencia simbólica no existe solamente bajo la forma de vivencias en la con-

³¹ Según Wacquant: "La noción de capital simbólico es una de las más complejas que Bourdieu ha elaborado y su obra entera puede ser leída como una búsqueda de sus diversas formas y efectos" (Bourdieu y Wacquant, 1992: 238 n32)

³² Este es además el origen del concepto: así Bourdieu habla de "... el concepto de capital simbólico, originalmente diseñado para dar cuenta de la lógica del honor" (1993: 272).

ciencia de los actores individuales, sino que depende de disposiciones cognitivas que, lejos de ser idiosincráticas, son el producto de una incorporación en los hábitos de las estructuras constitutivas de un campo. El capital simbólico entonces pertenece claramente al nivel de la estructura, existiendo una relación de homología -o una "complicidad ontológica"- entre hábitos y campo.

Por supuesto, más de uno puede sentirse irritado por esta manifestación de heterodoxia, cuya consecuencia es convertir al capital en una categoría transhistórica. Como observa Calhoun: "De lo que carece el novedoso enfoque que hace Bourdieu del capital, es de una idea del capitalismo" (Calhoun, 1993: 68). En el mismo sentido, Swartz está en lo cierto cuando sostiene que Bourdieu considera al capital como relaciones de poder fundadas en diferencias en la cantidad de trabajo que incorporan, y que, por lo tanto, "su concepto no permite distinguir entre formas de trabajo capitalista y no capitalista" (Swartz, 1997: 74-5). Por esta vía hay que resignarse a aceptar la herejía de un «capitalismo» precapitalista.

Sin embargo, a nuestro entender, lo decisivo en la presentación de las diferentes especies de capital que realiza Bourdieu es que, aún alejándose de cualquier ortodoxia, continúa basándose en una característica definitoria de la concepción marxista: el hecho, evidente para cualquier lector no desprevenido de Marx, de que el capital, antes que como una cosa, debe ser considerado como una relación social. Así Marx afirmaba en *Trabajo asalariado y capital*: "Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital (...) el capital es una relación social de producción" (1974: 162-3)³³.

Este es precisamente el punto en que se diferencia la noción de capital social de

Bourdieu de la acepción otorgada al término por otros autores, y en especial dentro de la tradición del ARS. Así, un rápido examen del concepto de capital de J.S. Coleman alcanza para comprobar que éste se ajusta a la acepción económica más convencional:

"Así como el capital físico se crea realizando cambios en materiales de modo de conformar implementos que facilitan la producción, el capital humano es creado cambiando a las personas proporcionándoles habilidades y capacidades que las habilitan para actuar de modos nuevos. El capital social a su vez, es creado cuando las relaciones entre las personas cambian en modos que facilitan la acción" (1988: S100).

Coleman sostiene una concepción sustancialista del capital en general: se trata en definitiva de una "cosa", en el sentido de algo de que se crea y está allí, independientemente de cuál pueda ser la modalidad de su utilización. Y agrega que, mientras el capital físico es totalmente tangible, y el humano ya lo es menos por estar incorporado en las habilidades y el conocimiento adquiridos por un individuo, el capital social es aún menos tangible, al estar incorporado en las relaciones entre las personas (1988: S100-101).

En su artículo inicial sobre la importancia del capital social para la creación del capital humano, Coleman ni siquiera mencionaba a Bourdieu. Dos años después, al retomar la argumentación de aquel artículo en esa suerte de *summa sociologica* que constituye su *Foundations of Social Theory*, Coleman le atribuye la creación del término de capital social a Loury, y sostiene que el uso que le da Bourdieu coincide con el suyo (Coleman, 1990: 300). A esta altura es por lo menos difícil establecer cuáles son las razones del equívoco. Puede tratarse de un simple malentendido, o tal vez de una concesión graciosa en pos de la constitución de un campo de la so-

³³ Ejemplo que Marx retomaría posteriormente en varias oportunidades, en los *Grundrisse* como en *El capital*.

ciología mundial por el que había abogado Bourdieu en su intervención en el Coloquio de Chicago de 1989- reproducida en la compilación de dicho coloquio que publicara en coautoría con el mismo Coleman (cf. Bourdieu y Coleman, 1991).

Este texto, en el que justo es reconocer que por lo demás Bourdieu no se guarda nada, encontramos esta sorprendente propuesta de una estadística estructural ecuménica:

“Uno de los efectos de esta nueva dominación potencial, es que conduciría a ignorar la potencia total de una *estadística estructural*, representada en los Estados Unidos por el *network analysis*, y en Francia, Japón y Holanda por el análisis de correspondencias, disminuyendo así la posibilidad de una sociología cuantitativa que tome como su unidad de análisis no a los individuos sino a las instituciones o, para ser más preciso a las relaciones objetivas entre posiciones institucionales u organizacionales” (1991: 381).

Esta es la única oportunidad, hasta donde llega nuestro conocimiento, en que Bourdieu se expresa positivamente con relación al ARS, poniéndolo prácticamente en pie de igualdad con el análisis de correspondencias. Es significativo que este pasaje haya desaparecido en “La cause de la science” (1995), artículo en el que Bourdieu retomó posteriormente en francés sus ideas de aquél entonces³⁴.

Más allá de estos intentos, lo cierto es que bajo el mismo término de *capital social* encontramos en Bourdieu y en Coleman conceptos totalmente disímiles. Lo definitorio en la concepción de Coleman acerca del capital social es su aspecto de *bien público*: se trata en muchas de sus formas de un bien mostrenco, apto para beneficiar a todos los miembros de una sociedad por igual. En efecto, el capital social en general no es un recurso fácilmente apropiable e intercambiable, en tanto

es un atributo de la estructura social en la que la persona está inserta, no es propiedad privada de ninguna de las personas que se benefician de él (1990: 315). Justamente este es el origen de la preocupación de Coleman: el hecho de que este tipo de capital en su mayor parte esté en una posición fundamentalmente distinta de los otros tipos con respecto a los intereses individuales de los actores y que lleve consecuentemente a una inversión subóptima en este rubro (Coleman, 1990: 317).

Según Alejandro Portes, Coleman “lamenta la desaparición de las estructuras informales y comunitarias que producían este tipo de capital social y exhorta a la creación de instituciones formales que ocupen su lugar” (Portes, 1999: 251). Portes tiene el mérito de distinguir entre los diferentes sentidos con los que se ha utilizado la expresión en la literatura sociológica reciente, y acierta al señalar que la fuente final del capital social en su acepción colemaniana encuentra su raíz clásica en la teoría de la integración social que formula Durkheim en la *División del trabajo social*, y eventualmente en Simmel: nada nuevo bajo el sol, en suma. Curiosamente, Portes también considera a Marx entre los antecesores de esta noción, aunque en un sentido totalmente diverso al de Bourdieu: el capital social sería lo requerido por el proletariado para desarrollarse de clase en sí en clase para sí.

Lo que es evidente es que en el concepto estrechamente económico de Coleman no está en absoluto presente la idea de dominación propia a Marx del capital entendido como “poder de gobernar el trabajo y sus productos” (Marx, 1989: 33). Por lo contrario, Bourdieu concibe “sus” capitales exactamente en este sentido marxiano, entendiendo que la distribución del capital en un campo no hace más que reflejar sincrónicamente el estado de

³⁴ Por lo demás, no es descabellada la idea de una estadística estructural fundada en la base matemática común al ARS y el ACM. Ambas técnicas se basan en el álgebra de matrices, al punto que, por ejemplo, uno de los programas más populares para el análisis de redes -UCINET- permite también realizar análisis de correspondencias (cf. Borgatti, Everett y Freeman, 1991).

su distribución en un instante como resultado de las luchas dentro de ese campo:

“El capital es trabajo acumulado (en su forma materializada o en su forma «incorporada», hecha cuerpo) que, al ser apropiado sobre una base privada, i.e. exclusiva, por agentes o grupos de agentes, los habilita para apropiarse de energía social en la forma de trabajo vivo o reificado” (1986 (1983): 241)”.

No es necesario insistir demasiado sobre la importancia del concepto de capital para el sistema de Bourdieu. Así, es este concepto de capital lo que diferencia críticamente al *habitus* del status como “modelo de organización de las actitudes y la conducta de los individuos de modo que sean congruentes con las de otros individuos” (cf. Linton: 1936: 113-114), y lo que hace que el campo sea algo más que un *pattern*. La tríada conceptual *habitus/campo/capital* funciona como un sistema de conceptos relacionales, que no pueden ser tomados aisladamente sin resultar desnaturalizados (Bourdieu, 1995b).

Está claro, entonces, que, en oposición al concepto sustancialista de capital que plantea Coleman, Bourdieu mantiene una concepción del capital que es eminentemente relacional en todas sus especies. Y esto es aplicable exactamente a su idea del capital social. El problema es que este capital social no deja de ser relacional en el otro sentido, al aparecer basándose primariamente en *otro* tipo de relaciones, que son justamente las que toma en cuenta el ARS. En otras palabras, mientras el capital de Marx es una relación social de producción -entre posiciones dentro de la estructura-, el capital social viene a ser relacional por partida doble, al estar referido a relaciones sociales entre actores que interactúan.

En contra de lo afirmado por el propio

Bourdieu, podríamos pensar que la importancia del capital social es comparativamente menor, en relación a las otras especies “fundamentales”, como el capital económico y el cultural³⁵. No obstante, Bourdieu le dedica especialmente un texto, bajo la forma de unas “notas provisionarias” (1980), por cierto muy escuetas, y que hasta hoy en día parecen en vías de convertirse en definitivas. En este texto tan breve como denso, Bourdieu comienza afirmando que se trata de una noción que se ha impuesto como:

“... el único medio de designar el principio de efectos sociales que (...) no se dejan reducir al conjunto de las propiedades individuales poseídas por un agente determinado: estos efectos, en los que la sociología espontánea gusta de reconocer la acción de las “relaciones”, son particularmente visibles en todos los casos en que los diferentes individuos obtienen un rendimiento muy desigual de un capital (económico o cultural) más o menos equivalente según el grado en que pueden movilizar por procuración el capital de un grupo (familia, ex-alumnos de escuelas de “elite”, club exclusivo, nobleza, etc.) más o menos constituido como tal y más o menos provisto de capital” (Bourdieu, 1980: 2).

Bourdieu comienza basándose en un argumento típico del ARS sobre la importancia de las propiedades relacionales de los actores. El capital social es presentado como un simple multiplicador que permitiría explicar diferencias en los rendimientos producidos por el capital económico o el cultural. Sin embargo Bourdieu desacredita esta idea como propia de una “sociología espontánea”, cuyo concepto de “relaciones” -las comillas son el recurso retórico que Bourdieu utiliza recurrentemente para desacreditar ideas-no supera el nivel de las inmediatamente manifiestas en la interacción, y apunta a la vez a la

³⁵ En el sentido de que no participa directamente en la estructuración del espacio social, al menos tal como se lo describe en *La distinción*, en base al volumen y a la composición económico/cultural del capital. Aunque es justo señalar que el mismo Bourdieu aclara que este esquema es a su vez el resultado de un compromiso entre lo que se quisiera tener y los datos efectivamente disponibles (1984: 53-54).

eficacia simbólica y no meramente instrumental de este tipo de capital, a través de esta idea de “movilización por procuración del capital de un grupo”.

El capital económico y el cultural tienen en común el que ambos son capaces de determinar tanto condiciones como posiciones³⁶, siendo por lo tanto posible caracterizar a cualquier actor por su capital económico (y/o cultural) a la vez como una propiedad absoluta y como una propiedad relacional; en este caso, aunque no en un sentido genético, es la propiedad absoluta la que se convierte en propiedad relacional. En cambio, el capital social parecería consistir en una propiedad relacional, susceptible luego de convertirse en un atributo del individuo. A continuación, Bourdieu define:

“El capital social es el conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la *posesión de una red duradera de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento o de interreconocimiento; o, en otras palabras, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no solamente se encuentran dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros y por ellos mismos) sino que están también unidos por *vínculos permanentes y útiles*. Estos vínculos son irreductibles a las relaciones objetivas de proximidad en el espacio físico (geográfico) o incluso en el espacio económico y social porque están fundados en intercambios inseparablemente materiales y simbólicos cuya instauración y perpetuación suponen el re-conocimiento de esta proximidad” (ibidem, itálicas mías-db).

Todo ocurre como si aquí se retornara a lo que un poco antes se repudiaba como un producto de la “sociología espontánea”: ¿Dónde, sino en el nivel de la interacción, podrían tener lugar estos “vínculos permanentes y útiles”? Y además se sostiene que este nivel de

intercambios inseparablemente materiales y simbólicos es *irreductible* al de la estructura. La última frase remite el capital social a la existencia de un nivel de relaciones cara-a-cara y de intercambio que dependen del reconocimiento de una proximidad que no necesariamente ha de ser tal: ya no se está tan lejos de las relaciones “informales” a las que se refería Barnes. Por cierto, Bourdieu llega a afirmar:

“El volumen del capital social que posee un agente particular depende por lo tanto de la extensión de la red de vínculos que puede efectivamente movilizar y del volumen del capital (económico, cultural o simbólico) poseído propiamente por cada uno de los cuales a quienes se vincula” (ibidem).

Estableciendo de este modo una hipótesis que, si no resulta en absoluto sorprendente desde la tradición del ARS, bien puede inducir a confusión acerca de las coincidencias entre esta perspectiva y la de Bourdieu.

Empero, a continuación Bourdieu aclara que la irreductibilidad del capital social no implica independencia absoluta con respecto a la dotación de capital económico y cultural poseído por un agente, ya que los intercambios que instituyen el inter-reconocimiento demandan un mínimo de homogeneidad objetiva.

“... la red de vínculos es el producto de estrategias de inversión social consciente o inconscientemente orientadas hacia la institución o la reproducción de relaciones sociales directamente utilizables, a corto o a largo plazo, es decir, hacia la transformación de relaciones contingentes, como las de vecindad, de trabajo o incluso de parentesco, en relaciones a la vez necesarias y electivas, que implican obligaciones durables subjetivamente sentidas (sentimientos de reconocimiento, de respeto, de amistad, etc.) o institucionalmente garantizadas (derechos); todo ello gracias a la alquimia del intercambio (de palabras,

³⁶ En términos de Bourdieu: “...cada clase social, por ocupar una posición en una estructura social históricamente definida y por estar afectada por las relaciones que la unen con las demás partes constitutivas de la estructura, tiene propiedades de posición relativamente independientes de propiedades intrínsecas tales como cierto tipo de práctica profesional o de condiciones materiales de existencia” (1969: 73). En el lenguaje de las variables de Lazarsfeld y Menzel (1993) se puede decir que mientras la condición de clase es una propiedad absoluta, la posición es una propiedad relacional.

de dones, de mujeres, etc.) como comunicación que supone y produce el conocimiento y el reconocimiento mutuos. El intercambio transforma las cosas intercambiadas en signos de reconocimiento y, a través del reconocimiento mutuo y del reconocimiento de la pertenencia al grupo que implica, produce el grupo y determina a la vez los límites del grupo, es decir los límites más allá de los cuáles el intercambio constitutivo, comercio, comensalidad, matrimonio, no puede tener lugar. Cada miembro del grupo se ve así instituido como guardián de los límites del grupo..." (ibidem: 2-3)

Por cierto aparece aquí la red concebida como un elemento estratégico, con el cual el actor puede jugar, y que por lo tanto no es reducible enteramente a su situación en la estructura, aún cuando dependa en gran medida de ésta. Pero simultáneamente el capital social es concebido como un elemento más de retroalimentación de la estructura en tanto funciona concretamente como mecanismo de unificación de la clase dominante. En *La noblesse d'Etat* se hace patente de modo más nítido esta naturaleza del *capital* social, que está a la base de la capacidad del actor de jugar estratégicamente:

"... la pertenencia a una familia de antigua nobleza o de burguesía tradicional implica, por definición, la posesión de un capital social de relaciones (de parentesco u otras), que siempre son parcialmente transmisibles; además, predispone de mil maneras a aumentar ese capital: primero, porque en esta materia, más que en cualquier otra, el capital va al capital y porque la pertenencia a un linaje prestigioso, simbolizada por un nombre famoso, proporciona por sí misma relaciones (casamientos, amistades, relaciones, etc.); después, porque las estrategias explícitas de inversión, como aquellas que llevan a agregarse a grupos del mismo rango y a evitar los grupos inferiores, tienden a favorecer la instauración de relaciones socialmente homogéneas; por último, porque la inserción precoz en un universo que otorga un lugar importante a la vida de "relaciones" (...) es apta para inculcar la propensión y la aptitud (...) a

cultivar las relaciones a la vez que el "sentido" de las relaciones decorosas" (1989: 473-475)

Acá el capital social ya se revela más en su aspecto de *capital* propiamente dicho que de relaciones reales, al punto que se trata de una dimensión incorporada al habitus y se ve claramente como la familia es su ámbito privilegiado de reproducción³⁷. En tanto este capital social es exhibido y reconocido como tal es fácilmente concebible que asuma también la función de capital simbólico. Sin embargo el mismo Bourdieu observa que hay un límite a esta posibilidad, que está dado por el hecho de que una publicidad tal pueda constituirse en un obstáculo para la eficacia propiamente instrumental del capital social:

"El volumen de capital social como cartera de relaciones es tanto más importante cuanto más numerosas, más estables y más rentables (...) y también en muchos casos *más ocultas* resultan ser las relaciones: muchos vínculos deben su eficacia al hecho de permanecer desconocidos o incluso clandestinos; es el caso de la mayoría de las relaciones de parentesco relativamente distantes y, por el hecho de la diferencia de los nombres propios, de todas las relaciones por las mujeres" (1989:516. *itálicas mfas*).³⁸

En suma, la perspectiva de Bourdieu acerca del capital social puede sintetizarse así: a) el capital social opera como un multiplicador que hace en forma instrumental y directa a las probabilidades de valorización de las otras especies de capital, lo que se reconoce habitualmente en el nivel del ARS; b) funcionando como capital simbólico (en cuyos efectos Bourdieu prefiere centrarse, las más de las veces), el capital social concurre "por procuración" a producir la unidad interna de la clase dominante; c) y, correlativamente, a reforzar su distinción respecto del resto del

³⁷ En *Questions de sociologie* se menciona específicamente a la familia como "lugar principal de la acumulación y de la transmisión de esta especie de capital" (1984: 56).

³⁸ Este aspecto aparentemente contradictorio del funcionamiento del capital social no es tan peculiar: de modo análogo, a un gran empresario podrá resultarle conveniente no hacer exhibición de su capital económico, ya sea para evadir impuestos, o por temor al secuestro.

universo social; finalmente d) el capital social existe también bajo la forma de la capacidad incorporada para entablar y mantener relaciones, adquirida en la familia y en instituciones educativas de elite, y por ende es muy semejante en ello al capital cultural.

Las coincidencias con el ARS se limitan exclusivamente al primero de los aspectos señalados, que es justamente aquel en el cual Bourdieu insiste menos. Pero en Bourdieu este aspecto particular no se puede desvincular de los otros componentes de su noción más general de capital social, ni tampoco de su concepción de la estructura social propia de una sociedad capitalista o, más en general, de toda sociedad "diferenciada" (Bourdieu, 1997: 176). No hay lugar en Bourdieu para una teoría del capital social independiente de su teoría de las formas del capital. Querer ver en Bourdieu una *teoría* del capital social, como lo hace Nan Lin (1995: 686) supone prescindir del aspecto propiamente "capitalista" de la noción. Sucede simplemente que no es necesario que los recursos sociales funcionen siempre como capital³⁹.

En efecto, no todos los integrantes de una sociedad están en condiciones de capitalizar sus recursos sociales. En otras palabras, no todas las relaciones sociales constituyen *capital social*, exactamente del mismo modo en que no todos los medios de producción han de funcionar necesariamente como capital económico, ni todo propietario de éstos puede ser considerado como un *capitalista*⁴⁰.

Ahora bien, lo que no deja de producirnos alguna extrañeza es la insistencia de Bourdieu

en reivindicar la autoría del concepto de *capital social* realimentando constantemente el equívoco⁴¹. Es así como, en su último libro se refiere al

"concepto de capital social que yo había forjado, desde mis primeros trabajos de etnología en Kabilia o en Béarn, para dar cuentas de las diferencias residuales ligadas, grosso modo, a los recursos que pueden ser reunidos, por procuración, a través de redes de "relaciones" más o menos numerosas y más o menos ricas; concepto que, hoy en día con frecuencia asociado al nombre de James Coleman, responsable de su lanzamiento en el mercado altamente protegido de la sociología norteamericana, es utilizado frecuentemente para corregir, a través del efecto de las "social networks", las implicaciones del modelo dominante" (2000: 12). Y agrega en una nota al pie que las redes sociales de Granovetter evocan los esfuerzos laboriosos de un Tycho Brahe por rescatar al modelo geocéntrico de Ptolomeo: "son estrategias que apuntan a "corregir" las insuficiencias de un paradigma sin cuestionarlo verdaderamente" (2000: 12n).

Según Ronald Breiger (reproducido en Borgatti, 1998: 40), las primeras referencias de Bourdieu al capital social, datarían de la *Esquisse* (1972: 227-243), lo cual no es totalmente exacto, aunque más no sea porque en esa obra el concepto no aparece nunca nombrado como tal. En realidad las páginas a las que nos remite Breiger corresponden al apartado sobre el capital *simbólico*, que sí es mencionado por su nombre y que figura en el *index*. En nuestra interpretación de la cuestión, la confusión sobre el concepto de capital social de Bourdieu no obedece siempre ni únicamente a una lectura deficiente de su obra, sino que se encuentra en gran medida alimentada

³⁹ El siguiente pasaje de *La distinción* es ilustrativo al respecto: "Las relaciones de familia o de amistad ya no pueden ser para el pequeño-burgués un reaseguro contra la desgracia o la calamidad, contra la soledad y la miseria, una red de apoyo y de protecciones de la que se podrá recibir en caso de necesidad una ayuda en el trabajo, un préstamo o un puesto; todavía no alcanzan a ser lo que en otro ámbito se llama "relaciones", es decir un capital social indispensable para obtener el mejor rendimiento del capital económico y cultural" (1979: 389).

⁴⁰ Exactamente lo mismo sucede con el capital cultural: "En una sociedad relativamente indiferenciada, en la cual el acceso a los medios de apropiación de la herencia cultural está distribuido muy igualitariamente, la cultura incorporada no funciona como capital cultural, i.e., como un medio para adquirir ventajas exclusivas" (Bourdieu, 1986 (1983): 255).

⁴¹ Haciendo caso omiso de la sana recomendación de Pascal: "Nunca discuto acerca del nombre, con tal de que se me advierta del sentido que se le da".

por una ambigüedad inicial del concepto. Al respecto, es significativo que Loïc Wacquant -cuyo conocimiento de la obra de Bourdieu está fuera de toda duda-no mencione a la *Esquisse* al presentar los antecedentes del uso del concepto (Bourdieu y Wacquant, 1992: 241n).

Jeffrey Alexander propone una sugerente, aunque riesgosa, periodización de la evolución intelectual de Bourdieu. Así, éste se habría iniciado en Argelia como un antropólogo social más o menos a la usanza británica estructural-funcionalista, atravesando luego por una muy fugaz etapa sartreana y luego por otra althusseriana, para arribar finalmente a su actual fase neomarxista (Alexander, 1995: 196-199). Podemos desconfiar de la pureza de las intenciones de Alexander, blanco recurrente de la violencia simbólica de Bourdieu⁴²; y no compartir el sentido general de su análisis y sus conclusiones. Y tampoco es necesario que coincidamos con él en que el marxismo o el materialismo son intrínsecamente perversos⁴³. No obstante ello, nos inclinamos a concederle la razón, como una cuestión de principio, al no contentarse con la sociodicea que el propio Bourdieu esboza acerca de la evolución de su pensamiento: “la reconstrucción por parte de Bourdieu de su biografía intelectual, como virtualmente cualquier otro relato autobiográfico producido por un intelectual, representa una revisión post hoc que sirve a sus intereses presentes” (Alexander: 1995: 196).

Lo que sucede en realidad, es que si en la *Esquisse* el capital social se encuentra efectivamente presente, lo está bajo el nombre de capital simbólico y totalmente confundido con

este concepto. Así, remitiéndonos a aquellos primeros trabajos etnológicos de Bourdieu, es evidente que los sistemas de prestaciones de ayuda mutua entre agricultores a los que hacen referencia se encuadrarían hoy en día sin problemas bajo la etiqueta de capital social. Pero al mismo tiempo, en esos mismos trabajos, formas del don como la *espérouquère* -entre los agricultores bearneses de *Célibat et condicion paysanne* (1962: 85),⁴⁴ - o la *thiwizi* -en los campesinos de Kabilia en la *Esquisse* (1972:119)- presentan otras características importantes como la de estar fundamentadas en el honor, y la de servir sobre todo a los «grandes hombres».

Ahora bien, estrictamente hablando, habría que plantear más bien que lo que no se encuentra propiamente en estas primeras obras es el concepto de capital simbólico en su acepción actual. Así por ejemplo, en el apartado sobre el capital simbólico de la *Esquisse*, Bourdieu escribe: “En su definición completa, el patrimonio de la familia o del linaje incluye no solamente la tierra y los instrumentos de producción sino también la parentela y la clientela, la *nasba*, red de alianzas o, más ampliamente, de relaciones, que se trata de conservar intactas y de mantener regularmente, herencia de compromisos y deudas de honor, capital de derechos y de deberes, acumulado con el correr de las generaciones sucesivas...” (1972: 236)

Este pasaje, en el que la red de relaciones es concebida muy claramente como un capital social, se irá diluyendo en algunas modificaciones, en la serie de transformaciones que conduce de la *Esquisse* (1972), pasando por el jalón de *Outline of a Theory of Practice* (1977), hasta *Le sens pratique* (1980).

⁴² Bourdieu desacredita al neofuncionalismo de Alexander presentándolo como el paradigma de la teoría «teórica», ajena a toda aplicación, y por ende vacua (Bourdieu y Wacquant, 1992: 196).

⁴³ Cf., por ejemplo: “el trabajo de Bourdieu da rienda suelta al materialismo y el cinismo corrosivo de la época actual” (Alexander, 1995: 129).

⁴⁴ En este texto, diez años anterior a la primera de las fuentes del concepto que menciona Wacquant (Bourdieu y Wacquant, 1992: 241n), la idea de capital social está presente —en estado práctico— en su acepción más durkheimiana, cuando se refiere a “la fuerte densidad social ligada a la intensidad de la vida colectiva” (Bourdieu, 1962: 86).

También es cierto que otros pasajes, no menos relevantes, son reproducidos sin alteraciones en ambos textos: "La estrategia que consiste en acumular el capital de honor y de prestigio que produce a la clientela a la vez que es producido por ésta provee la solución óptima al problema que plantearía el mantenimiento continuo de toda la fuerza de trabajo requerida durante el tiempo de trabajo. (...) La verdad completa de esta apropiación de prestaciones reside en el hecho de que no puede efectuarse más que bajo el disfraz de la *thiwizi*, ayuda benévola que es también faena, faena benévola y ayuda forzada, y que supone, si se permite esta metáfora geométrica, una doble semi-rotación que retrotrae al punto de partida, es decir una conversión de capital material en capital simbólico él-mismo reconvertible en capital material" (1972: 236-237; 1980: 201-202).

Si el capital social no aparece a no ser bajo el nombre de capital simbólico, si un sólo término recubre dos conceptos diferentes, ello significa simplemente que estos conceptos no han alcanzado aún a diferenciarse. Esto es atribuible tanto al proceso de rectificación incesante a través del cual se ha constituido el dispositivo teórico bourdieuano, como a las características propias de la sociedad kabília en que se basan sus ejemplos, y a su vez a la relación entre estos dos aspectos. Los trabajos etnológicos en los que Bourdieu «forjó» el concepto de capital social se basan en sus primeras experiencias como científico social en Argelia, y corresponden a materiales de campo recolectados en una época en que su esquema de conceptos recién comenzaba a desarrollarse. Posteriormente estos materiales serán objeto de sucesivas reinterpretaciones por parte de Bourdieu hasta la actualidad⁴⁵. Por otra parte, la sociedad kabília es una sociedad escasamente diferenciada, en la que "el capital económico y el capital simbólico, escribe Bourdieu (1980: 202) [así como el capital social, agregaríamos] aparecen inextricablemente ligados".

Pero hay otras similitudes entre el capital

simbólico y el social que explican la confusión inicial de Bourdieu. El mismo aclarará que "el capital social siempre funciona como capital simbólico, al estar gobernado tan totalmente por la lógica de conocimiento y del reconocimiento (Bourdieu 1986 (1983): 257). De alguna manera en este caso el orden se invierte: o sea, el capital social presupone al capital simbólico. No solamente esto. En el sistema de Bourdieu, por definición, todo campo supone una *illusio* en relación con el tipo de capital que lo caracteriza, haciéndolo distinto de los otros campos: no hay campo sin capital. Empero, la inversa no es cierta: no se puede afirmar que todo capital presuponga un campo específico. Vimos ya que esto no ocurriría para el capital simbólico, que éste se juega en *todos* los campos. Y lo mismo ocurre con el capital social: se juega en todos los campos, sin ser propio de ninguno de ellos en particular.

Posteriormente a la *Esquisse*, se irá aclarando el concepto de este capital que consiste en lo esencial en la familiaridad con un cierto ambiente y en la cualidad que confiere el hecho de pertenecer a éste: "paradójicamente, el capital de autoridad y de relaciones (por lo menos tanto como de competencia), que ha adquirido frecuentando las casas de moda más antiguas, es lo que le permite al *couturier* de vanguardia estar protegido de la condena que merecerían sus audacias heréticas. *Esto es válido en todo campo*" (Bourdieu y Delsaut, 1975: 16; itálicas mías).

Finalmente, es recién en 1977 que el capital social es presentado bajo su propio nombre: "La proximidad en el espacio físico le permite a la proximidad en el espacio social producir todos sus efectos al facilitar y favorecer la acumulación de capital social (conexiones, vínculos...)" (Bourdieu, 1977: 37). Así, es en el período que media entre la

⁴⁵ Cf., por ejemplo, *La dominación masculina* (1998).

Esquisse y El sentido practico que progresivamente se va desgajando la idea del capital social, lo que permite que simultáneamente se llegue a desarrollar el concepto actual de capital simbólico, entendido ya como "una dimensión de todo poder" (1980: 243)⁴⁶.

¿QUÉ LUGAR PARA LAS REDES?

Esperamos haber aclarado algo de la perspectiva de Bourdieu acerca del ARS en relación con su concepción del espacio social, y el papel ambiguo de la noción de capital social en este contexto. Bourdieu distingue dos niveles de análisis, el de la estructura y el de la interacción, privilegiando claramente el primero. Sin embargo, si en verdad no se quiere recaer en una concepción de la práctica como mera ejecución, fuerza es reconocer que los dos niveles son pertinentes: la interacción tiene lugar dentro de una estructura, pero no es algo que se pueda deducir sin más de ésta⁴⁷.

La oposición de Bourdieu al ARS deviene de que no se considera posible explicar la interacción por sus características intrínsecas, como si tuviera lugar entre puros sujetos. La interacción está mediada por los habitus, y éstos son el resultado -a la vez que la condición- de la estructura. Por nuestra parte, creemos que, si se reintroducen en el análisis los elementos que hacen a la estructura objetiva, las técnicas del ARS pueden ser un elemento útil que coadyude a lograr una descripción más adecuada del funcionamiento de una colectividad cualquiera. Asumiendo que la determinación de la estructura no es total, no es posible dar cuenta por completo de los procesos que ocurren en una colectividad concreta sin hacer referencia a tales relaciones interpersonales. Si se quiere agotar la expli-

cación de lo que ocurre en esa colectividad en todos sus niveles, sin limitarse a deducir meramente sus características a partir de la estructura concebida de acuerdo a las categorías de Bourdieu, se torna indispensable hacer referencia al nivel de las relaciones personales como un elemento no redundante respecto a las determinaciones que devienen de la estructura en sentido fuerte. La red no es más que un modo en que se estructura la interacción como el resultado de las estrategias de los agentes, que son a su vez el resultado de los habitus de éstos. Esta estructura emergente de la red no se confunde con la estructura del espacio social ni con la de un campo en particular. Simplemente, esta otra estructura reticular que se sitúa en el nivel de la interacción forma parte del conjunto de condiciones de todo tipo dentro de las cuales los agentes van creando y recreando sus cursos de acción.

Un trabajo de Anheier, Gerhards y Romo ejemplifica como las técnicas del análisis de redes y del análisis de correspondencias pueden ser utilizadas complementariamente. Como punto de partida de su análisis los autores se plantean realizar un mapeo de la estructura objetiva de relaciones según recomiendan Bourdieu y Wacquant. Para ello se basan en el principio matemático de la equivalencia estructural que permite agrupar a los actores de acuerdo a las relaciones que mantienen con otros. Así, los actores que presentan perfiles similares de relaciones con otros actores quedan ubicados en posiciones estructurales equivalentes que se denominan *bloques*. Los autores entienden que, como principio formal, "la equivalencia estructural operacionaliza una parte significativa de la topografía social de Bourdieu" (1995: 861).

⁴⁶ Y no como una forma particular de poder, a la manera del carisma weberiano.

⁴⁷ No dejan de ser sugerentes estas preguntas de Mouzelis: "Por qué las interacciones existen menos que las relaciones «objetivas»? Y si las interacciones son realmente y sistemáticamente menos importantes, como explicar la transformación de las relaciones objetivas entre posiciones? (Mouzelis, 1995: 194n).

Pero esto no es así en absoluto, porque los siete *bloques* que descubren en una muestra de escritores alemanes no se basan para nada en las relaciones que interesan a Bourdieu, sino en las “relaciones” que los escritores mantienen entre sí y que son del tipo de las que generalmente toma en cuenta el ARS: conocimiento, amistad, ayuda, e invitaciones. De ahí que su topografía social no es aquella en la que piensa Bourdieu. Es decir, proceden “al revés” y, en este sentido, el equívoco perdura.

Empero, a continuación estos autores realizan un análisis factorial de correspondencias sobre una tabla de contingencia en la que las columnas son los bloques y las filas consisten en varias medidas categóricas que funcionan como indicadores de diversas formas de capital. De este modo descubren “una estructura social con múltiples élites y periferias — una topografía social más compleja que el modelo basado en una dicotomía” (1995: 892) postulado por Bourdieu. En realidad, ésta parece ser más bien una consecuencia de la técnica de *blockmodeling* utilizada, y sería irrelevante en cuanto al argumento de Bourdieu. En efecto, se trata de topografías diferentes, entre cuyas posiciones no es necesario suponer que existan relaciones bi-unívocas⁴⁸. Ello no les impide, sin embargo concluir encontrando “un fuerte apoyo para la hipótesis de Bourdieu de que los actores se distribuyen en el espacio social al volumen global y a la composición relativa de su capital” (1995: 892).

Por cierto, dentro de la propuesta de articulación que propugnamos entre los dos enfoques de la estructura social de los que nos hemos ocupado, lo que desaparece es el “programa fuerte” del ARS: la ambición de dar cuenta de la estructura social a partir del análisis de las propiedades formales que revisten los sistemas de relaciones que entablan entre sí los agentes. Pero ello no inhibe la posibili-

dad de recuperar el arsenal de técnicas que conforman esta metodología para el estudio de situaciones concretas.

Parecería entonces haber espacio para el desarrollo de aquella *estadística estructural* útil para producir una topografía más plenamente descriptiva del funcionamiento de los campos. Tal vez en la perspectiva de la historia social de las ideas, por la que aboga Bourdieu, el curioso episodio de su proximidad-alejamiento con respecto a Coleman pueda explicarse como parte de su propuesta de una *Realpolitik* de la razón. Pero la búsqueda de lo universal y su consecución está siempre supeditada a las relaciones de fuerza constitutivas de todo campo científico. El funcionamiento del campo de las ciencias sociales no es ajeno a esta ley —no se trata de una «comunidad»—, sería entonces otro elemento a considerar para una explicación. El mismo Bourdieu sostiene que en el campo científico “el hecho que el capital de autoridad proporcionado por el descubrimiento sea monopolizado por el primero en haberlo realizado o, al menos en haberlo hecho conocer y reconocer explica la importancia y la frecuencia de las cuestiones de prioridad” (Bourdieu, 1976: 93; su subrayado). En suma: son las reglas del juego.²

⁴⁸ Así, por ejemplo, miembros de una misma fracción de clase no tienen por qué ser amigos o ni siquiera conocerse entre sí.; o bien miembros de distintas fracciones, pueden reconocerse como tales sin «conocerse»; etc.

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE N., HILL S., TURNER B.S.

1994. *Dictionary of Sociology*. Londres: Penguin Books.

ANHEIER H.K., GERHARDS J., ROMO, F.P.

1995. "Forms of social capital and social structure in cultural fields: examining Bourdieu's social topography", *American Journal of Sociology*, 100, 859-903.

BARNES J.A.

1954. "Class and Committees in the Norwegian Island Parish". En: *Human Relations*, VII, 1, 39-58.

BARNES J. A.

1969. "Networks and Political Process", en J.C.

Mitchell (Ed.), *Social Networks in Urban Situations*.

Analysis of Personal Relationships in Central African Towns, Manchester: Manchester University Press, 51-76.

BORGATTI S.P. (Ed.)

1999. "A SOcNET Discussion on the Origins of the Term Social Capital", *Connections*, 22,2, 37-46.

BORGATTI S.P., EVERETT M.G., FREEMAN L.C.

1991. *UCINET, Version IV*, Columbia, SC, Analytic Technologies.

BOUDON R., BOURRICAUD F.

1990. *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris: PUF.

BOURDIEU P.

1962 "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 5-6, 32-136.

1969. "Condición de clase y posición de clase". En:

J.Sazbón (comp.), *Estructuralismo y sociología*,

Buenos Aires: Nueva Visión, 71-100.

1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*

Genève: Droz.

1972b. "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction". *Annales*, 4-5, 1105-1127.

1976. "Le champ scientifique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3: 88-104.

1977. "La production sociale de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, 3-43.

1979. *La distinction*: Paris: Minuit.

1980. *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

1980b. "Le capital social. Notes provisoires". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, 2-3.

1981. "Épreuve scolaire et consécration sociale".

Actes de la recherche en sciences sociales, 39, 3-70.

1984. *Homo academicus*. Paris: Minuit.

1984b. "Espace social et genèse des classes".

Actes de la recherche en sciences sociales, 52-53, 3-15.

1984 (1980). *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.

1986 (1983). "The Forms of Capital". En:

J.G.Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport CT, Greenwood Press, 241-258 (original en alemán).

1987. *Choses dites*. Paris: Minuit.

1989. *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit.

1991. "On the possibility of a field of world sociol-

ogy". En: P. Bourdieu y J.S Coleman, *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, San Francisco y Oxford, Westview Press, 373-87.

1992. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.

1993. "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding". En: C. Calhoun, E. LiPuma, M.

Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, 263-275.

1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.

1995. "La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le

progrès de ces sciences". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-7, 3-10.

1995b. "Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France. Entretien

avec Lutz Raphael". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-7, 108-122.

1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.

1997b. "Le champ économique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 119, 48-66.

1998 *La domination masculine*. Paris: Seuil.

2000. *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil.

BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C., PASSERON J.-C.

1969. *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton-Bordas.

BOURDIEU P., COLEMAN J.S.

1991. *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 373-87.

BOURDIEU P., DELSAUT Y.

1975. "Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, 7-36.

BOURDIEU P., WACQUANT, L.J.D.

1992. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.

CAILLÉ A.

1994. *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Marx, Platon et quelques autres*. Paris: La découverte.

CALHOUN C.

1993. "Habit, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity". En: C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: The University of Chicago Press, 61-88.

COLEMAN J.

1988. "Social capital in the creation of human capital". *American Journal of Sociology*, 94, S95-121.

COLEMAN J.S.

1990. *Foundations of Social Theory*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press.

COOK K.S., WHITMEYER J.M.

1992. "Two Approaches to Social Structure: Exchange Theory and Network Analysis". *Annual Review of Sociology*, 18, 109-127.

DEGENNE A. y FORSÉ M.

1994. *Les réseaux sociaux*. Paris: Armand Colin.

FIRTH R.

1976. *Elementos de antropología social*. Buenos Aires: Amorrortu.

FOWLER B.

1997. *Pierre Bourdieu and Cultural Theory. Critical Investigations*. London: Thousand Oaks, New Delhi, Sage.

GALASKIEWICZ J., WASSERMAN S.

1993. "Social Network Analysis. Concepts, Methodology, and Directions for the 1990s", *Sociological Methods and Research*, 22, 1, 3-22.

GOFFMAN E.

1991 (1983). "El orden de la interacción", en Y. Winkin (Ed.), *Los momentos y sus hombres*, 169-205 (original en *American Sociological Review*, 48,1, 1-17).

GUTIERREZ A.

1995. *Pierre Bourdieu. Las practicas sociales*. Posadas: Editorial universitaria.

HEREDIA B.M. A. de

1996. "Política, familia y comunidad", trabajo presentado al *Encuentro Internacional de Homenaje a Esther Hermitte*, IDES, Buenos Aires, 15-17 de agosto de 1996.

HOMANS G.C.,

Sf. "Behaviourism and After". En: A. Giddens y J. Turner, *Social Theory Today*, Stanford University Press.

JOHNSON J.C.

1994. "Anthropological Contributions to the Study of Social Networks. A Review". En: S.Wasserman y J.Galaskiewicz, *Advances in Social Network Analysis*, London: Thousand Oaks and New Delhi, Sage.

KRACKHARDT D., BLYTHE J., McGRATH C.

1995, *KrackPlot 3.0*.

LAZARFELD P., MENZEL H.

1993 (1961). "On the Relation Between Individual and Collective Properties". En: P. Lazarsfeld, *On Social Research and its Language* (Editado por R. Boudon), Chicago: The University of Chicago Press.

LÉVI-STRAUSS C.

1958, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

LIN N.

1995. "Les ressources sociales: une théorie du capital social", *Revue française de sociologie*, XXXVI, 685-704.

LINTON R.

1936. *The Study of Man: An Introduction*, New York and London: D. Appleton-Century Co.

MARSDEN P.V.

1990. "Network Data and Measurement", *Annual Review of Sociology*, 16, 435-63.

MARX K.

1974 (1849). "Trabajo asalariado y capital", en K.Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú: Editorial Progreso, I, 145-178.

MARX K.

1989 (1844). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.

MITCHELL J.C. (Ed).

1969. *Social Networks in Urban Situations. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester: Manchester University Press.

MITCHELL J. C.

1974. "Social Networks", *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, 3, 279-299.

PASSERON J.-C.

1991. *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris: Nathan.

PORTES A.

1999, "Capital social: sus orígenes y aplicaciones en la sociología moderna". En: J. Carpio e I. Novacovsky (comps.), *De igual a igual. El desafío del Estado ante los nuevos problemas sociales*, Buenos Aires: FCE, 243-266.

RADCLIFFE-BROWN A.R.

1956 (1940). "On Social Structure". En: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, The Free Press (original en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXX).

RODRIGUEZ J.A.

1995. *Análisis estructural y de redes*. Madrid: CIS.

ROUANET H., ACKERMANN W., LE ROUX B.
2000. The Geometric Analysis of Questionnaires: The Lessons of Bourdieu's *La Distinction*, *Bulletin de Méthodologie sociologique*, 65, 5-18.

SCOTT J.

1991. *Social Network Analysis. A Handbook*, Thousand Oaks: Sage.

SWARTZ D.

1997. *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press.

WACQUANT L.

1998. "Pierre Bourdieu", in R.Stones, *Key Sociological Thinkers*, New York: New York University Press, 215-229.

WACQUANT L.J.D., CALHOUN C.J.

1989. "Intérêt, rationalité et culture. A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78, 41-60.

WASSERMAN S., FAUST K.

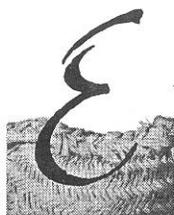
1995. *Social network analysis: methods and applications*. New York: Cambridge University Press.

WASSERMAN S., GALASKIEWICZ J.

1994. *Advances in Social Network Analysis. Research in the Social and Behavioural Sciences*, Thousand Oaks, Sage.

WELLMAN B., BERKOWITZ S.D.

1988. "Introduction: Studying Social Structures", B. Wellman, S.D. Berkowitz, *Social Structures : a Network Approach*, New York: Cambridge University Press, 1-14.



estrategias Políticas y Usos del Pasado en las Ceremonias Conmemorativas de la "Masacre de Margarita Belén" 1996-1998¹

Fernando G. Jaime (*)

RESUMEN

Durante los años setenta nuestro país se vió asolado por la violencia política y el terrorismo de Estado. En la medida en que no se ha hecho justicia por los crímenes cometidos, ni se ha dotado al pasado de un sentido consensuado, las secuelas de esta traumática década se arrastran hasta el presente: los familiares de las víctimas continúan reclamando por sus muertos y desaparecidos, las FF.AA. niegan su responsabilidad y los sucesivos gobiernos imponen políticas de olvido, que son obcecadamente resistidas por la memoria colectiva. A partir del examen de un episodio concreto de terrorismo de Estado: la «Masacre de Margarita Belén», ocurrida en 1976 en la provincia del Chaco, el propósito de este trabajo es reflexionar sobre la relación que asumen en la Argentina la política y la violencia. Cada año, desde el retorno a la democracia, tienen lugar localmente ceremonias conmemorativas, protestas callejeras y demandas públicas por el esclarecimiento de la masacre y la condena de sus responsables. Desde una perspectiva histórica y etnográfica analizamos estos eventos ceremoniales enfatizando su condición de arenas políticas donde los distintos grupos y facciones despliegan estrategias discursivas y rituales destinadas a imponer sentidos al pasado y construir efectos de verdad que apunten sus posiciones políticas.

ABSTRACT

During the seventies political violence and State terrorism devastated our country. Since there was not justice for the crimes, nor was the past given a consensual sense, consequences of this traumatic decade are dragged along to the present. Relatives of the victims still claim for their dead and missing ones; Armed Forces neglect their responsibility and the consecutive governments impose forgetfulness policies that are blindly resisted by collective memory. From the analysis of a concrete episode of State terrorism, «The slaughter of Margarita Belén», that took place in 1976, in the province of Chaco, the purpose of this paper is to reflect about the relationship between politics and violence in Argentina. Every year, since democracy's return commemorative ceremonies, street protests and public claims for the enlightenment of the slaughter and the imprisonment of the guilty take place in Chaco. From a historical and ethnographic perspective we analyze these ceremonial events, emphasizing their condition of political arenas in which different groups or factions unfold discursive and ritual strategies to impose senses to the past and to build truth effects in order to improve their political standing.

¹ Una versión anterior de este trabajo ha sido publicada como Documento de Trabajo del PISPAD, N° 19, diciembre de 1998, Secretaría de Investigación y Postgrado de la FHyCS de la UNaM. En el presente artículo únicamente se han efectuado correcciones de estilo y se ha incorporado alguna información correspondiente a los actos conmemorativos que tuvieron lugar en diciembre de 1998.

*Doctor en Antropología, Universidad de Texas, Austin, EUA, Profesor del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Secretaría de Investigación y Posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM.

I- HISTORIA Y MEMORIA SOCIAL: DE LOS HECHOS A LAS REPRESENTACIONES

«No es necesario explicar nada. Debemos dejar de lado las estúpidas discusiones que la Armada no tiene que esforzarse en explicar. Lo hecho bien hecho está. Se hizo lo que se tenía que hacer. No hay que disculparse porque ni hay culpa. La muerte está en el plan de Dios no para castigo sino para reflexión de muchos...»

Almirante Mayorga (en Cheren, 1997)

«History is the fruit of power, but power itself is never so transparent that its analysis become superfluous. The ultimate mark of power may be its invisibility; the ultimate challenge, the exposition of its roots.»

Michel-Rolph Trouillot (1995)

En la madrugada del 13 de diciembre de 1976, veintidós presos políticos, en su mayoría militantes de la organización guerrillera «Montoneros», fueron sacados de las cárceles y lugares de detención en que estaban confinados y brutalmente asesinados por las FF.AA. y de Seguridad, en un camino vecinal poco transitado de la localidad de Margarita Belén (en adelante MB), 35 kilómetros al norte de la ciudad de Resistencia, capital de la Provincia del Chaco, en la región nordeste de la República Argentina².

Inmediatamente después de ocurridos los hechos, las FF.AA. difundieron un comunicado informando que se había producido un enfrentamiento militar con un comando subversivo que intentó rescatar a un grupo de detenidos que eran trasladados al penal de Formosa y que varios guerrilleros habían muerto como consecuencia de la refriega. Sólo unos pocos cuerpos fueron entregados a sus familiares y 2 décadas después, la mayoría de las víctimas de MB engrosa las cifras de desaparecidos de

la CONADEP (cf. 1984). Dada la fuerte represión política y el terrorismo de Estado impuesto por los militares durante los años del Proceso de Reorganización Nacional (en adelante: PRN) la caracterización de los hechos de MB como «enfrentamiento» constituyó la versión-verdad oficial.

El retorno a la democracia a fines de 1983, reabrió espacios públicos donde esta versión de los hechos comenzó a ser contestada. Los familiares de las víctimas y las organizaciones de Derechos Humanos del Chaco (en adelante: DHs) comenzaron a reunir información para reconstruir los hechos, identificar a las víctimas y demandar justicia. La Cámara de Diputados de la Provincia creó una Comisión que tuvo a su cargo la investigación, determinando en su «Informe Final» de octubre de 1985 que se había tratado lisa y llanamente del fusilamiento de detenidos indefensos (cf. Provincia del Chaco, 1995). La investigación permitió desenmascarar a los responsables y reconstruir una lista de 22 víctimas, 5 de las cuales no pudieron ser identificadas. Simultáneamente, familiares y organismos de DHs comenzaron cada año a organizar ceremonias de conmemoración de la tragedia que desde entonces se conoce públicamente como la «Masacre de Margarita Belén» (en adelante: MMB).

Una de las primeras acciones de los familiares y compañeros de las víctimas consistió en el emplazamiento, en diciembre de 1983, de una enorme cruz de algarrobo a la vera de la Ruta Nacional Nro. 11, en el sitio donde se suponía había tenido lugar el fusilamiento. Desde entonces, cada 13 de diciembre se organiza una caravana de vehículos que se congrega en la Plaza 25 de Mayo en el centro de la ciudad de Resistencia, frente al edificio donde funcionó un centro de torturas de la po-

² De acuerdo con el Informe Final de la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados de la Provincia del Chaco (1985), los militantes políticos que fueron muertos en MB estaban detenidos en la Cárcel de Resistencia (U-7), en la Alcaldía de la Policía del Chaco y probablemente algunos fueron traídos desde unidades del ejército de la vecina Provincia de Corrientes.

licía provincial y recorre los mismos 35 kms del via crucis seguido por los 22 fusilados de MB, hasta alcanzar el sitio donde está emplazada la cruz de algarrobo. Allí se reúnen familiares, amigos y ex compañeros de militancia, se oficia misa y se colocan ofrendas florales. Las «ceremonias conmemorativas»³ de cada aniversario suelen incluir variadas actividades: recitales, vigiliás, misas, presentación de obras teatrales, recitales de música popular, etc. Empero, la caravana es el evento más importante, el que indefectiblemente se reitera cada año, el que concita mayor atención pública y se ha rutinizado configurando su propia dinámica. En la Provincia de Misiones, de donde eran oriundas tres o cuatro de las víctimas de MB⁴, también tienen lugar cada año ceremonias conmemorativas organizadas por familiares, militantes políticos y organismos de DHs; pero sin alcanzar la relevancia de las conmemoraciones chaqueñas⁵.

Transcurrida una veintena de años sin que los responsables de la masacre hayan sido condenados por la justicia, el objetivo de este trabajo es analizar y comparar las ceremonias conmemorativas que tuvieron lugar en diciembre de 1996 en la provincia de Misiones y un año después en la del Chaco⁶. No sólo nos guía la intención de describir estos eventos ceremoniales tal como ocurrieron, sino también examinar las estrategias discursivas y rituales que distintos grupos y facciones desplegaron en el marco de las conmemoraciones señaladas con el propósito de producir efectos de verdad y poder y apuntalar sus posiciones políticas. En consecuencia, si bien no descono-

mos la importancia que la conmemoración de cada aniversario tiene para la construcción y preservación de la memoria colectiva y para los familiares de las víctimas en la elaboración de su duelo; en este trabajo únicamente enfatizamos un aspecto de estas ceremonias conmemorativas: su constitución como arenas políticas donde los diferentes grupos intervinientes pugnan por imponer sentidos al pasado en relación con sus proyectos de poder en el presente.

La memoria colectiva, que muchas veces se nutre de hechos tan dramáticos como el señalado, es un componente esencial tanto en el proceso de construcción social de sentido, como en la constitución simbólica de los grupos sociales y sus identidades (Alonso, 1988; Brow, 1990; Popular Memory Group, 1982; Trouillot, 1995). Los estudios sobre los mecanismos de producción de la memoria social, cobraron importancia en las ciencias sociales de nuestro país a partir de los años ochenta, dada la preocupación por evitar que hechos de extremo dramatismo, como el genocidio cometido por los militares durante los años del PRN, fueran olvidados o no recordados en una medida acorde con la magnitud que tuvieron en su momento (Guber, 1996). Es decir, la preocupación social reflejada en la recordación e insistencia en traer al presente el pasado reciente y dramático instaló en las ciencias sociales el problema de la memoria y los modos en que los distintos estratos sociales y políticos la constituyen, recrean y utilizan políticamente.

Sobre hechos como la MMB ha ido tejiéndose una compleja trama de discursos,

3 Siguiendo a Braun (1994), encuadramos los actos de MB como: «ceremonias conmemorativas». «Commemorative ceremonies perform a narrative of the past in the form of ritual. This narrative represents historical events transfigured into permanent structures and placed in the metaphysical present of historical constants: struggle, sacrifice, and victory.» (Braun, 1994: 177).

4 La imposibilidad de identificar todos los cuerpos arroja dudas sobre el número exacto de misioneros muertos en MB.

5 Si bien todas las víctimas de MB militaban en el Chaco en Montoneos, en la JP, la JUP o en sindicatos, provenían de diversas provincias. Los familiares de los muertos oriundos de Corrientes, Entre Ríos, Buenos Aires o Formosa viajan habitualmente cada año para participar de las conmemoraciones que se llevan a cabo en Resistencia.

6 En este documento se transcriben algunos resultados de una investigación que desarrollamos durante los últimos años como base para la disertación doctoral en Antropología Social, en la Universidad de Texas, Austin, USA.

textos y simbolizaciones, periódicamente recreados en actos y rituales que, a la vez que mantienen viva la memoria de la represión salvaje del PRN y fortalecen la recordación de sus víctimas, se constituyen en sí mismos en nuevos hechos políticos. Por ello, los actos públicos organizados en conmemoración de la MMB que son objeto de análisis en este trabajo, lejos de constituir hechos aislados, integran una suerte de trama intertextual e interritual con otros rituales públicos, con otras ceremonias políticas y de Estado y por esta vía, participan del proceso de construcción de representaciones sociales del pasado que reactivan solidaridades y colaboran en la constitución misma de las identidades de grupos y facciones que disputan por la hegemonía.

La investigación de campo que da sustento a este documento incluyó la observación y el registro fílmico de un acto desarrollado en la ciudad de Garupá, Provincia de Misiones, el 13 de diciembre de 1996 en que se inauguró un monumento a la memoria de los muertos en MB. Posteriormente se realizaron entrevistas abiertas a funcionarios de gobierno, familiares de las víctimas, miembros de diferentes grupos políticos y asociaciones que organizaron la conmemoración y ex militantes de la llamada «Tendencia»⁷, que no asistieron al acto por diferencias políticas con los organizadores. En los primeros meses del año siguiente la colecta de información se hizo extensiva a militantes de distintas facciones políticas que tradicionalmente afrontan la organización de los actos y ceremonias en el Chaco. En diciembre de 1997 asistimos a reuniones destinadas a organizar los actos, participamos de las ceremonias conmemorativas

que tuvieron lugar en esa provincia, entre las que la inauguración de un monumental conjunto escultórico constituyó sin dudas el evento más significativo y, entrevistamos a integrantes de distintas facciones para conocer su opinión sobre lo acontecido. Finalmente, una breve visita al Chaco efectuada en diciembre de 1998 nos permitió retomar el contacto con los informantes, actualizar información y participar de los principales actos y ceremonias. Videos y grabaciones de los actos efectuados en años anteriores, que nos fueran facilitados por sus organizadores; reportajes, noticias y cartas de lectores publicados en los periódicos locales y nacionales y documentos obtenidos en el Archivo Oficial de la Provincia del Chaco completan el corpus de datos en que se basa esta investigación.

II. MISIONES, DICIEMBRE DE 1996: ¿CONTRAMEMORIA O RITUAL DE ESTADO?

A fines de 1983, con el retorno a la vida democrática, las organizaciones de DHs y los familiares y ex compañeros políticos de los muertos en MB comenzaron en la Provincia de Misiones a conmemorar cada año el aniversario de la masacre, dado que entre los fusilados en MB se contaban 3 ó 4 misioneros. Las conmemoraciones, mucho más modestas que en el Chaco, usualmente consistieron en la colocación de ofrendas florales al pie de la estatua de «La Libertad» en la Plaza 9 de Julio, en el centro de la ciudad de Posadas, capital provincial. Algunos ex-compañeros de los muertos en MB ligados a la Iglesia Católi-

7 Si bien hoy es un vocablo en desuso en el ámbito político, «La Tendencia Revolucionaria del Movimiento Peronista» o, «La Tendencia» a secas era la denominación más genérica que identificaba a los militantes de la izquierda peronista durante la década del setenta. La compleja maquinaria político-militar que la Tendencia logró estructurar durante algunos años alcanzó proporciones impresionantes abarcando prácticamente todo el país. La Tendencia incluía entre otras organizaciones a la «Juventud Peronista» (JP), la «Juventud Universitaria Peronista» (JUP), la «Juventud Trabajadora Peronista» (JTP), la «Unión de Estudiantes Secundarios» (UES), la «Agrupación Evita» y las organizaciones guerrilleras: «Comando Descamisados», «Montoneros», FAR y FAP. Si bien manteniendo fuertes margenes de independencia e incluso fuertes divergencias políticas e ideológicas, todas estas organizaciones estaban articuladas al nivel de sus estructuras de conducción, dependiendo fundamentalmente de la dirección y el financiamiento provisto por Montoneros (cf. Guillespie, 1987).

ca, organizan cada año misas en recordación de las víctimas. Usualmente, estos homenajes se llevaron a cabo sin la participación orgánica de los partidos políticos y generalmente sólo convocaron un puñado de personas entre militantes políticos, miembros de los organismos de DH y familiares de las víctimas. La conmemoración del Veinte Aniversario, en diciembre de 1996, fue sustancialmente diferente alcanzando una trascendencia política partidaria mayor a la acostumbrada. Las actividades programadas, respondieron a las directivas de dos grupos de ex militantes de la Tendencia que hoy están políticamente enfrentados. El día 13 de diciembre por la mañana, los dirigentes de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y algunos ex militantes de la izquierda peronista que se han alejado del partido, efectuaron su homenaje tradicional en la Plaza 9 de Julio⁸. El mismo día por la tarde, otro grupo de ex militantes de la Tendencia, que mantiene sólidos lazos con el gobierno justicialista local, realizó un acto separado en la vecina localidad de Garupá⁹.

Este segundo homenaje, sin dudas más importante que el primero, consistió en la inauguración de un monumento, realizado para la ocasión por un escultor chaqueño, que fue emplazado en la plazoleta de acceso a la localidad de Garupá. La ceremonia fue promovi-

da y organizada por la «Asociación Civil 11 de Marzo»¹⁰ integrada por ex militantes de la Tendencia; contó con el apoyo de la intendencia del Municipio de Garupá y en ella participaron autoridades de la Provincia de Misiones, del Partido Justicialista (que gobierna en Misiones desde 1987), sindicalistas, miembros de otras asociaciones civiles, familiares de las víctimas y simpatizantes políticos. Pero estuvieron ausentes la mayoría de los que habían asistido esa misma mañana al acto de la Plaza 9 de Julio.

Es decir, en la organización de la ceremonia de Garupá confluyeron sectores que sustentan dentro del peronismo diferentes posiciones ideológicas; que durante los años setenta militaban tanto en las alas izquierda, como centro-derecha del Partido Justicialista y que, en tal carácter, se vieron envueltos en los violentos enfrentamientos internos que ensangrentaron al partido.¹¹ Al mismo tiempo, se autoexcluyeron otros ex militantes de la izquierda peronista que no comulgan ideológicamente con la orientación neoconservadora que, tanto el Presidente Menem en el orden nacional, como el gobernador Puerta en la Provincia de Misiones han impuesto a sus administraciones.

Con la aniquilación, durante la década de los setenta, de las organizaciones guerrilleras peronistas y de los sectores políticos izquier-

8 Este homenaje fue organizado por la APDH y contó con la participación de familiares de los militantes muertos, ex presos políticos, la UCR, el FREPASO, la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE), el Servicio de Paz y Justicia y funcionarios menores del Gobierno (Diario Primera Edición, 14.12.96, p. 8). El periódico no menciona ninguna adhesión del PJ, por lo que, al igual que en años anteriores, es de suponer que no la hubo.

9 Garupá es una pequeña ciudad de aproximadamente 20.000 habitantes, a un lado de la Ruta Nacional N° 12, a unos 15 kms de la ciudad de Posadas, a más de 350 kms de donde tuviera lugar la MMB.

10 La «Asociación Civil 11 de Marzo», es una organización de derechos humanos creada en 1996, conformada por ex militantes y ex presos políticos de la Tendencia, entre los que se cuentan aquellos que han obtenido importantes posiciones políticas en el gobierno provincial. El nombre de la asociación refiere al 11 de marzo de 1973, fecha en que el Dr. Cámpora, candidato presidencial propuesto por el General Perón, ganó las elecciones, alcanzando la presidencia de la nación con el apoyo de los jóvenes enrolados en la izquierda del Partido Justicialista. La fecha del 11 de marzo es entonces claramente emblemática para todos los peronistas, pero lo es particularmente para aquellos que en los años 70s integraban la Tendencia.

11 La caracterización de los partidos políticos en izquierda o derecha no resulta muy adecuada para el caso de la Argentina. Durante los años 70s, si bien existían los tradicionales partidos Comunista o Socialista; en el seno del Partido Justicialista convivían fracciones políticas y sindicales extendidas a todo lo ancho del espectro ideológico, desde la extrema derecha nacionalista y filonazi, hasta la izquierda que postulaba el socialismo nacional como modelo de país. El clivaje peronismo/antiperonismo ha sido tan fuerte como para contaminar todas las otras polarizaciones políticas. Así la Argentina ha tenido peronistas de izquierda y de derecha, patrones y obreros peronistas y patrones y obreros antiperonistas, militares peronistas y militares antiperonistas, etc.

distas que las apoyaban, el eje de confrontación izquierda-derecha se ha ido diluyendo dentro del peronismo para ser reemplazado por un clivaje que opone a «peronistas históricos»: apegados a la tradición populista del partido (entendida por ellos mismos como la línea que retoma la vieja bandera política peronista de la «justicia social»); y «menemistas»: peronistas comprometidos con el modelo de ajuste y modernización neoliberal encarado por el presidente Menem. Pero las huellas de las viejas disputas siguen presentes y a pesar del tiempo transcurrido y las transformaciones ocurridas en el campo político y en el peronismo en particular, las autoridades del Partido Justicialista son reuentes a reconocer oficialmente que los Montoneros hayan sido o sean verdaderos peronistas. Argumentando que en 1974 el propio General Perón catalogó a los Montoneros como «infiltrados» y los expulsó del Partido, el oficialismo partidario, les endilga la máxima responsabilidad por la escalada de violencia que culminó en el desastre político del gobierno de Isabel Perón y el golpe de Estado de 1976.

A pesar de estas viejas desavenencias, la conmemoración en Garupá contó con el auspicio del Poder Ejecutivo Provincial y el aporte de algunos sindicatos oficialistas y reparticiones públicas provinciales que, en el ámbito político local, constituyen las unidades logísticas más poderosas del aparato electoral del Partido Justicialista y que en cada campaña movilizan sin distinción recursos gremiales, empresariales y estatales. Así, el «Sindicato de Luz y Fuerza de Misiones» instaló la iluminación en el predio y la «Dirección Provincial de Vialidad» se hizo cargo del transporte del monumento desde la Provincia del Chaco y de su emplazamiento en el lugar elegido.

No sólo asistieron al acto ex militantes de la Tendencia y familiares de las víctimas, sino

el propio Gobernador de la Provincia de Misiones, su Vicegobernador, el Presidente del Partido Justicialista de Misiones y a la vez Senador Nacional, varios ministros, legisladores provinciales y nacionales, funcionarios de menor rango y simpatizantes partidarios. La participación directa de las principales figuras políticas del peronismo local y la activa colaboración de sindicatos peronistas y reparticiones públicas en la instalación del monumento dan una idea clara de la repentina y sorprendente partidización sufrida por la conmemoración.

Disposición espacial y clivajes políticos

Un sentido latente del ritual fue el de exaltar la unidad/continuidad partidaria más allá de los profundos clivajes que atraviesan desde siempre la estructura interna del Partido Justicialista. Sin embargo, la división del público en grupos que llegaron y partieron separadamente y que apenas se entremezclaron durante la conmemoración desmiente esa pretensión de unidad. Es sabido que en toda situación interactiva, la disposición que los actores adoptan en el espacio tiene relación con los clivajes sociales, políticos o ideológicos que los distinguen. El análisis de la disposición de los actores en la ceremonia conmemorativa puso de manifiesto hasta qué punto fue imposible recrear una «comunidad imaginada» (Anderson, 1983) desactivando las diferencias entre los dos grupos, principales protagonistas de la ceremonia.

Previo al emplazamiento del monumento a los caídos en Margarita Belén, ese predio no presentaba demarcadores físicos o simbólicos asociados con el peronismo. No obstante, se trata de un espacio dedicado a la memoria de Andrés Guacurarí, indígena guaraní que peleó durante las guerras de independencia junto al caudillo Artigas y que, al menos para algunos políticos nacionalistas locales, cons-

títule el prócer más importante del panteón misionero de héroes de la gesta nacional. El monumento a Andrés Guacurarí, quedó casi a espaldas de la concurrencia y fue ajeno al ritual. Los asistentes sólo pudieron contar con el propio monumento a inaugurar como ordenador topográfico¹². A medida que iban llegando, los asistentes se ubicaban en semicírculo alrededor del monumento, a cuyo pié se había instalado el equipo de sonido provisto de micrófono. Los políticos y funcionarios del gobierno justicialista fueron desplegándose frente al monumento, mientras hacia su izquierda se agrupaban los ex militantes de la Tendencia, miembros de la «Asociación 11 de Marzo» y los amigos de las víctimas.

Acorde con la importancia que tienen los familiares de las víctimas en un acto de conmemoración de este tipo, se distribuyeron en dos o tres pequeños grupos formando un arco frente al monumento, en primera fila delante de los políticos, algunos sentados en sillas plegables traídas para la ocasión. Empero, esta posición de privilegio no se compadeció con el escaso protagonismo que tuvieron a la hora de los discursos. Tomando prestada una colorida expresión de Marta Savigliano (1993-4), podríamos decir que actuaron como «significantes en exhibición», consagrando el ritual con su presencia, pero en buena medida ajenos a las transacciones previas al acto y a las tensas miradas que se cruzaban entre uno y otro sector.¹³

Cuando arribó el Gobernador Ramón

Puerta la ceremonia ya había comenzado. Bajó de un helicóptero acompañado por su jefe de asesores, un ex militante de la Tendencia integrante de la «Asociación Civil 11 de Marzo» y que, dada su ubicación privilegiada en el gobierno ofició de broker entre los distintos grupos¹⁴. De hecho, mientras el desarrollo de la ceremonia se veía interrumpido y la llegada del gobernador era saludada por el locutor y aplaudida por los presentes, este asesor se movió de uno a otro lugar saludando a integrantes de todos los sectores. Por el contrario, la mayoría de los ex militantes de izquierda, si bien oficiaron de anfitriones, se mantuvieron tensos y distantes y no se arrimaron hacia el espacio central en donde se habían concentrado los políticos y funcionarios del gobierno. Estos últimos tampoco hicieron ningún esfuerzo por mezclarse con los ex militantes montoneros, patentizando, a despecho de la pretendida imagen de unidad partidaria, la persistencia de las diferencias ideológicas y la mutua desconfianza.

La conmemoración comenzó formalmente con la entonación del Himno Nacional, seguido inmediatamente por la marcha partidaria: «Los muchachos peronistas», grito de guerra político que aun conserva la capacidad de galvanizar las emociones de todos aquellos que se definen íntimamente como peronistas. Luego de estas acciones rituales destinadas a reforzar la identidad grupal, el centro de la conmemoración fue ocupado por los discursos, que estuvieron a cargo de ex militantes,

12El lugar donde fue emplazado el monumento constituye un espacio abierto y elevado, de forma triangular, cuya base es paralela a la traza de la Ruta Nacional Nro. 12 y al curso del río Paraná. La estatua de Andresito mira hacia el río desde la altura, en tanto el monumento a los caídos en Margarita Belén fue instalado sobre uno de los lados del triángulo, de cara a la plazoleta central. El monumento, ejecutado por el escultor chaqueño Luís Díaz Córdoba consiste en dos enormes manos engrilladas, montadas sobre un pedestal de ladrillos, que forman una especie de soporte sobre el que se apoyan dos figuras infantiles sosteniendo una balanza de la justicia y una paloma símbolo de la paz.

13 De acuerdo a lo manifestado por algunos de ellos en entrevistas posteriores, no se sintieron cómodos con el papel que jugaron, o les hicieron jugar en la conmemoración. Este tema fue motivo de conflictos y se constituyó en el obstáculo fundamental que impidió la reiteración de actos masivos en los aniversarios siguientes.

14El gobernador debía presidir otro acto político y llegó tarde a pesar de haberse trasladado rápidamente en un helicóptero de la gobernación. En una muestra más de la ambigüedad que prima en las relaciones intrapartidarias, una dirigente de la Asociación 11 de Marzo admitió que ellos sabían de la superposición de eventos en la agenda del gobernador pero que no estuvieron dispuestos a modificar el programa de la conmemoración, ni esperar su llegada para iniciar el acto.

familiares de las víctimas, funcionarios de gobierno, dirigentes partidarios y el propio Gobernador de la Provincia de Misiones. Al margen de las diferencias políticas e ideológicas que pudieran separar a los oradores, sus discursos estuvieron exentos de agresiones verbales o acusaciones veladas. Todos procuraron evitar aquellos puntos de disidencia que hubieran reactualizado viejas disputas. El público presente, unas 200 personas, se sumó al clima del ritual y los oradores fueron aplaudidos de manera respetuosa y equitativa.

Terminados los discursos, la conmemoración prosiguió con la ceremoniosa nominación de cada uno de los muertos a cargo del locutor (un ex preso político peronista), que la mayoría de los presentes acompañó manteniendo las manos alzadas con los dedos en «V» y coreando a viva voz el tradicional «presente». Un sacerdote (también él un ex detenido político), tuvo a su cargo la bendición del monumento; en tanto los familiares de los militantes misioneros asesinados descubrían una placa de bronce con los nombres de todas las víctimas y colocaban flores al pie del monumento.

El sermón pronunciado por el sacerdote constituyó la única voz relativamente disonante. En la medida en que el sacerdote está al margen de las disputas facciosas internas al Partido Justicialista, su discurso abundó en referencias a las injusticias sociales provocadas por la política socioeconómica del gobierno menemista, la exagerada acumulación de riqueza en unos pocos y la falta de protección estatal para los pobres y los excluidos. La ceremonia culminó con un «Padre Nuestro» que fue rezado en voz alta por la concurrencia.

La conmemoración resultó en un abigarrado collage, en donde las historias individuales y grupales, las contradicciones ideológicas, las pasiones y los odios, el pasado y el

presente tendieron a licuarse en ese inconmensurable cauce común que es la identidad peronista. Si, como entendemos, desde la trinchera de la Tendencia primó la intención política de reintegrar en el seno del justicialismo a los militantes montoneros y el proyecto de la izquierda peronista; el establishment peronista pareció guiado por la intención de apropiarse selectivamente de los eventos de los años setenta, de canibalizarlos, resignificarlos despojándolos de sus aspectos menos aceptables en el presente e incorporarlos a la historia oficial del Partido. Mediante la tarea de bricolage discursivo y ritual desplegada en la conmemoración, la historia y los intereses partidarios fueron confundidos con los de la nación toda. Entre las estrategias destinadas a construir estos efectos de verdad jugaron un rol sustancial los mecanismos retórico-discursivos que discutiremos a continuación¹⁵.

La presencia predominante de políticos, la pobreza de los elementos rituales, la relativa desnudez simbólica que la ausencia de una parafernalia ritual dejó en descubierto, el hecho mismo de que fue la primera conmemoración en ese lugar y de que no existía una rutina previamente establecida para seguir repetitivamente, todo ello redundó para magnificar la importancia de los discursos como el componente central del evento. A fin de evitar rispideces y eludir el riesgo de que algún sector se sintiera excluido diez oradores - más el breve sermón final del sacerdote -, dirigieron la palabra al público, en nombre del municipio organizador, de los compañeros ex presos políticos, de la Secretaría de DHs de la Nación, del gobierno de la Provincia de Buenos Aires, de la JP local, de la asociación 11 de Marzo, de los familiares de las víctimas, del PJ local, culminando los representantes del gobierno provincial: el vicegobernador y el

15 Estas estrategias fueron analizadas en otro lugar (cf. Jaime, 1997).

gobernador.

Estrategias discursivas y prácticas de historización

Apelando a dispositivos discursivos y rituales a lo largo de la conmemoración se pusieron en ejecución lo que Guber (1996) denomina: «prácticas de historización»¹⁶ destinadas a consolidar una interpretación del pasado histórico nacional, a crear efectos de verdad y por esta vía destinadas a reafirmar la identidad grupal y partidaria. Entre las prácticas de historización desplegadas que analizamos en las próximas páginas resultaron relevantes las destinadas a exaltar el heroísmo de los muertos en MB y a idealizar el pasado reinventando una continuidad partidaria sin fisuras.

1. Heroificación/mitificación

Diana Quattrocchi Woisson señala que «... el rasgo común a toda empresa de contrahistoria es la voluntad de utilizar un modelo desaparecido, de servirse de una derrota que tuvo lugar en el pasado para legitimar otro orden de cosas en el presente y el futuro.» (1995: 69). Entre los dispositivos discursivos y rituales que apuntalan la construcción de una contrahistoria encaminada a resignificar la lucha de las organizaciones guerrilleras revolucionarias que conformaban la Tendencia durante la década del setenta y a incrementar su aceptación pública en el presente, ocupa un lugar destacado lo que podríamos describir como un mecanismo de mitificación/heroificación de las víctimas del PRN.

El relato de episodios significativos de las historias personales de los caídos en MB cons-

truyó por metonimia una pintura de sus personalidades. Señalando el humilde origen social de los militantes, sus profundas convicciones cristianas o el amor a Perón y Evita mamado en sus hogares, la ceremonia de conmemoración ofreció un espacio donde rescatar estas vidas ejemplares como modelos que los jóvenes de hoy debieran conocer para poder imitar. Estas narraciones que estuvieron a cargo de familiares y ex compañeros, a la vez que buscaron un sentido a la muerte injusta de estos héroes, tuvieron una función pedagógica, imponiendo un mandato moral. Los relatos anecdóticos, rescataron las buenas acciones de los jóvenes militantes asesinados, su integridad moral y su vocación solidaria. Los oradores aludieron a ellos, de manera personalizada, corporizándolos al rememorar acciones que los tuvieron como protagonistas¹⁷:

«...Estos compañeros estuvieron presentes creando escuelas, yo recuerdo cuando en el barrio Sesquicentenario a comienzos del 73, más de 100 chicos de ese barrio no tenían escuelas y estos compañeros, nos llamaron, junto con el Negro Figueredo, con otros médicos que los apoyaban en ese momento, con estudiantes secundarios y universitarios, a dar clase a esos alumnos. Y /cu venía con su banco, con su mesa, con su silla y algunos sentados en el césped a dar clase. Y durante 15 días se dio clase así hasta que en un momento, a pesar de todas las gestiones que hacían ante el Ministerio, no se consiguió que esa escuela se abriera y hubo que cortar la ruta, dar clases en plena ruta. Tenemos fotos hermosas de esa época y bueno a las 2 horas vino un camión con el corte de madera para construir una escuela, hoy es una hermosa escuela de material. Hace poco hablábamos con los chicos de esa escuela y ellos no conocen esa historia y es nuestro compromiso que esto no se pierda, que esa lucha hermosa de esos compañeros no se pierda, que se conozca.....»

16 Esta noción enfatiza los aspectos creativos y procesuales de los usos del pasado. Guber define «prácticas de historización» como: selección, clasificación, registro y reconceptualización de la experiencia donde el pasado se integra y recrea significativamente desde el presente a través de prácticas y nociones socioculturalmente específicas de temporalidad, agencia y causalidad (1996: 424).

17 Los textos en cursiva analizados en este apartado corresponden a los discursos pronunciados en el acto conmemorativo de Garupá (Misiones) que tuvo lugar el 13 de diciembre de 1996.

En el mismo tono intimista los familiares de las víctimas narraron episodios de guitarreadas populares, de alegre camaradería o del trabajo de la militancia política en los lugares más pobres y alejados de la provincia. Actos de generosidad como la donación de sangre y la mano tendida a quien la pidiera, resumieron la figura de estos compañeros muertos, como parte de una estrategia retórica destinada a involucrar al auditorio con los valores enunciados.

La mitificación/heroificación de los asesinados en MB fue reforzada al referir los oradores a las circunstancias que rodearon su trágica muerte. Los momentos previos al asesinato fueron revividos mediante la narración en tiempo presente. Los familiares repitieron las mismas palabras supuestamente pronunciadas por las víctimas, en la víspera de su sacrificio antes de ser separados de sus compañeros de cautiverio. Exaltaron la solidaridad de los compañeros de prisión y mediante un encuadre retórico de alto contenido dramático revivieron el pasado como si los hechos estuviesen ocurriendo ahora/aquí mismo.

«... El 12 de diciembre de 1976, nuestros compañeros estaban presos..La cárcel estaba incomunicada desde hacía meses. Un guardiacarcel se acerca a Néstor Salas y le indica que será trasladado junto a otros compañeros. La decisión de los prisioneros presos es unánime: ¡de aquí no se llevan a nadie!. Se preparan para resistir el asalto de las fuerzas armadas y de seguridad. Sin embargo, el flaco Salas habla a todos los compañeros y les dice: compañeros no tenemos fuerzas para resistir, los precios a pagar pueden resultar mucho más altos que el grupo de compañeros a los que han de trasladarnos. Sin embargo, no hay consenso, se plantea tomar el pabellón. El flaco Salas sigue: - compañeros no hagamos locuras, midamos nuestra fuerza sin echar por la borda lo conquistado. Hay que salvar al conjunto, algunos comienzan a comprender, el flaco sigue: - vamos a demostrarles que también sabemos morir con honor, les prometemos compañeros que vamos a morir peleando. Yo solamente les pido que cuando nos lleven, ustedes canten bien fuerte la marchita. Los compañeros lo abrazan, el celador se dispone a

sacarlos, el flaco le pide un minuto para despedirse y grita: ¡Ahora van a ver como muere un peronista!. El celador se larga a llorar, los compañeros se cuadrán ante el flaco, saluda finalmente a todos con un: ¡hasta la victoria siempre!, -¡Libres o muertos, jamas esclavos! Le responde el pabellón en pleno. El celador que lo conduce fuera del pabellón le pide disculpas y explica que sólo cumple órdenes de su capitán. Estalla la marchita en un solo grito. É1 13 de diciembre lo llevan a Margarita Belén...»

Finalmente, los vínculos entre el pasado y el presente, el diálogo de los vivos y los muertos es simbólicamente restablecido y la voz de los caídos emerge como imperativo categórico:

«...Ver todavía cierta injusticia en nuestro país, ver que el sueño de Perón y Evita todavía no podemos cumplir, me hace decaer. Pero ahí siento la bofetada de compañeros de Margarita Belén que me dicen: ¡carajo! Para esto nosotros dimos la vida, para que vos te quedes durmiendo mientras tus compañeros están sufriendo hambre! ... (se escuchan aplausos) ... y yo creo, y yo creo que a todos los que están acá, sean funcionarios, militantes, esos jóvenes que tratan de seguir ese camino de la gloriosa juventud peronista también deben sentir y lo sentimos a Margarita Belén y a los miles de compañeros a lo largo y a lo ancho de nuestra patria, que dieron su vida por una patria justa, libre y soberana como nos enseñó Perón y como nos enseñó Evita...»

Esta retórica performativa no sólo intenta restablecer la continuidad de los tiempos y de los vínculos que reafirman la identidad grupal, sino de las metas y los compromisos: ¡quién se atreva a negarse a un mandato que no proviene de un orador circunstancial sino de aquellos que dieron la vida por Perón! Y el guante es recogido por la nueva generación: en su discurso, el representante de la Juventud Peronista de Misiones responde:

«...A estos compañeros (se refiere a los muertos en MB), yo les quiero decir, que descansen en paz, porque aquí, especialmente en Misiones la Juventud Peronista organizada, normalizada, pero fundamentalmente comprometida con el legado de Perón y de la compañera Evita no va a dejar que la

sangre derramada sea en vano...»

En el contexto del ritual, los caídos en MB dejaron de ser simplemente Juan o Pedro, para convertirse en míticos arquetipos de heroicidad y militancia. Sus virtudes de militantes misioneros fueron simbólicamente transferidas a todas las víctimas peronistas del terrorismo de Estado y por esta vía la gesta setentista es reivindicada. Transcurridos 20 años, los caídos en MB se han convertido en seres míticos; y los mitos funcionan no sólo como grandes testigos de la historia, sino como demarcadores que organizan la identidad y la alteridad: ellos eran «**nuestros muertos**», son los que murieron a manos de «**nuestros enemigos**». Para que esto tenga lugar, los mitos deben ser siempre narrados (Quattrocchi, 1995). Por ello, los grupos políticos que disputan en el campo ideológico la imposición de sentidos hegemónicos a la historia, se ven obligados a abreviar en una reserva de ejemplos, de símbolos y de precedentes dramáticos; reserva que, como señala Augé (1995), no es ilimitada y debe ser utilizada con prudencia¹⁸.

El relato pone al mito en movimiento, alimenta su eficacia simbólica, lo saca del estrecho dominio de la privacidad y al hacerlo público, lo pone a competir con otras interpretaciones de la historia. Cuando se nombra a Juan o a Pedro y se rememora su biografía y su muerte trágica, no sólo se habla de ellos, sus virtudes se transfieren a todos los que murieron en MB, a todas las víctimas peronistas del Terrorismo de Estado. Por esta vía se recrean los vínculos entre muertos y vivos, entre una y otra época, entre la 'Gloriosa JP' y la alicaída Juventud Peronista «nor-

malizada»¹⁹ del presente. No sólo se reafirma la identidad común que se enraíza en la historia, sino que se impone al presente el compromiso con los muertos del pasado, con su proyecto político, que no puede ser otro que el proyecto y el mandado de Perón y Evita. En el contexto de la ceremonia conmemorativa no hay otra interpretación posible: aquellos que murieron por Perón, representaban el proyecto de Perón, porque eran peronistas.

2. El olvido de la historia y la invención de la continuidad partidaria

Los oradores también apelaron a una cuidadosa selección y ensamble de hechos históricos que permitiera afirmar la continuidad partidaria de manera convincente. Como señala Augé, hacer memoria del pasado, la actividad que da sentido al presente y contiene al futuro, es un acto esencialmente religioso, que se realiza la más de las veces en la forma del rito: «La ritualidad política asume una dimensión específicamente religiosa cada vez que tiene como función principal restituir en la vida política corriente la presencia del glorioso recuerdo de sus orígenes.» (1995: 116). Todo movimiento político que se precie necesita dar sentido a sus propuestas enraizándolas en la historia y el peronismo ha sido, en este sentido, un partido político preocupado por «inventarse una tradición» (Anderson, 1983), particularmente después de su desplazamiento del poder como resultado del golpe militar de 1955 (Neiburg, 1994; Jaume, 1995). Los grandes rituales colectivos -las ceremonias de Estado, los mítines políticos, las marchas de protesta, la recordación de los mártires- son ocasiones ceremoniales muy propi-

18 El origen misionero de los 4 muertos en MB fue varias veces enfatizado a lo largo del acto. Esto tiene particular importancia para una provincia como Misiones, marginal no sólo económica, sino históricamente. Misiones no participó de la gesta de la independencia nacional simplemente porque por su carácter fronterizo constituyó un territorio sujeto a la fricción entre los nacientes estados aledaños: Brasil, Paraguay, Argentina. Misiones formó parte del Paraguay hasta mediados de siglo pasado y se integró definitivamente el territorio nacional después de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870). Dependió de la gobernación de Corrientes hasta que se convirtió en territorio nacional en 1881 y recién alcanzó el status pleno de provincia a partir de 1953.

19 Vale decir: domesticada, despojada de su rebeldía, incorporada institucionalmente al partido.

cias para articular el pasado con el presente; y por tanto son también propicias para analizar los mecanismos por los cuales esos rituales activan solidaridades y colaboran en la construcción de la identidad colectiva.

No todos los oradores encararon los mismos temas, ni emplearon los mismos dispositivos discursivos; no obstante se dió una especie de complementación entre funcionarios de gobierno por un lado y familiares y ex militantes de la Tendencia por el otro, de modo que todos parecieron aportar a una misma «definición de la situación» (Goffman, 1971), encaminada a presentar una imagen de unidad partidaria y de continuidad del proyecto peronista. Los políticos y los funcionarios de gobierno, adoptando un tono muy general y difuso, orientaron su mensaje hacia las luchas del pueblo y por el pueblo, denostando a la oposición, a los enemigos del proyecto nacional y popular del peronismo; o lo que en ese contexto discursivo es lo mismo, a los enemigos de la patria²⁰. El vicegobernador, por ejemplo, ensayó una síntesis digna de historiadores revisionistas como Abelardo Ramos, en la que no dejó de citar ninguno de los lugares comunes del martirologio justicialista, pero evitando cuidadosamente toda referencia a la década del setenta:

«...Creo que este acto de justo homenaje, a 3 militantes del pueblo (se refiere específicamente a los 3 misioneros muertos en MB), ocurrido hace 20 años es el momento preciso para hacer una breve síntesis, de lo que ocurrió en la historia Argentina de los últimos 40 años. Cuando la fuerza que es como decía el General Perón el derecho de las bestias pretendió sustituir la voluntad de un pueblo la Argentina comenzó a vivir una historia de páginas negras; y comenzaron a regarse los suelos de nuestra patria con la sangre de los militantes del pueblo, los primeros el mismo 16 de setiembre de 1955 impunemente murieron muchos hombres y

muchas mujeres en el alevé y alevoso bombardeo sobre Plaza de Mayo en la pretensión de pretender matar con seguridad al presidente de la nación General Juan Domingo Perón. Ese es el punto de arranque de una historia aciaga que por suerte todos y cada uno de nosotros recordamos permanentemente. Después vinieron muchos hechos. El fusilamiento de militares patriotas. El Coronel Cogorno y el General Juan José Valle y muchos otros militares patriotas que no querían sino que imperara la voluntad de la mayoría del pueblo. Los asesinatos y fusilamientos de civiles en los basurales de José León Suárez fueron también el punto de partida de una cruenta represión contra todos aquellos que creían que la única voluntad capaz de regir los destinos de la patria era la voluntad del pueblo; y la historia continuó, vinieron muchos hechos lamentables a partir del odio, a partir de la exclusión y a partir de la discriminación fundamentalmente de la pretensión de los sectores entonces dominantes de no querer reconocer que la voluntad mayoritaria del pueblo argentino, que el corazón de los argentinos durante muchos años, seguía apoyando con todo fervor y toda fuerza a quien fue su líder indiscutible el General Juan Domingo Perón...»

Como afirma Trouillot (1995), la imposición de una nueva lectura de la historia requiere la producción de un determinado número de silencios. Cuando algunos aspectos no pueden ser borrados su significación histórica debe ser reducida. Luego, a pesar de que el asesinato de los jóvenes cuyas muertes se conmemoraba ocurrió en los años setenta, en la oratoria del vicegobernador la reafirmación de la unidad/continuidad sólo fue posible a condición de que obviara toda mención a esos años, en que peronistas de izquierda y derecha se vieron enfrentados. Otro político, en tono parecido, ratifica esta estrategia:

«... y ... si analizamos un poquito la lucha, no justamente en esos tiempos (el orador refiere a los años setenta), sino un poco más atrás, desde el 45, hemos luchado para reivindicar a los trabajadores, a los abuelos, a las mujeres, hemos luchado para

20 En el campo político, el reconocimiento de los vínculos sociales suele fundarse en la existencia de un programa y una doctrina común o recortando una entidad colectiva genérica: «los trabajadores», «el pueblo», al margen de toda posible contaminación socio-cultural o mundana (Díaz de Rada y Cruces, 1994). Receptáculo impoluto de todas las virtudes, en ella se depositan todas las esperanzas de transformación para alcanzar el futuro venturoso que constituye el destino «natural» de la nación.

que, los de afuera no nos indiquen lo que tenemos que hacer, y ahí, empezó una lucha dura. Donde, fueron marcando, a través del tiempo, y nosotros el que le habla también ha participado de estas luchas...»

Otros oradores más habilidosos lograron introducir el espinoso tema de manera tangencial, proveyendo interpretaciones muy parciales, pasando por alto que la lucha fratricida se había desatado incluso antes del retorno definitivo de Perón al país en 1973;

«...Lamentablemente el general (Perón) muere el 1ro de julio de 1974 y el movimiento nacional justicialista se sumerge en la más negra de sus noches, sin la presencia y la conducción de su líder...»;

o evitando cuidadosamente abundar en detalles que abrieran el camino a alguna réplica que pudiera amenazar la magia de la unidad simbólicamente conseguida:

«...Ellos querían que el trabajador tenga un sueldo digno, que cobre salario familiar, que tengan ocho horas de laburo, que tengan los chicos que vayan a la escuela. Eso ellos querían y muchos traviesos, inútiles han entendido otra cosa, han dicho que no, a eso y a otros y a muchos compañeros y a muchos amigos no justamente compañeros sino argentinos y ahí están en uno de los hechos lo mejor fusilar, matar...»

Todos los oradores, desde los ex militantes de la Tendencia, hasta el propio Gobernador Puerta -fuerte empresario local que adhiere entusiastamente al modelo neoliberal impulsado por la administración del Presidente Menem-, asumiendo la representación del conjunto, se ocuparon de enfatizar la unidad del Partido Justicialista y la continuidad del proyecto de Perón. Reseñando las luchas de ayer, de hoy y de siempre contra los enemigos de la patria y del pueblo, todos coincidieron en posicionarse en un mismo bando, todos apelaron a la deixis personal «nosotros», incluyendo al propio enunciador junto con los

«destinatarios positivos» (Verón, 1996): los compañeros peronistas. Todos sin excepción se autodefinieron como viejos militantes justicialistas, todos en algún momento presos, proscritos o víctimas de alguna persecución. Asimismo, todos reafirmaron la identidad común por la vía de la reiteración ad nauseam del colectivo de identificación, el nosotros partidario: «compañeros» que simbólicamente incluye, aglutina e iguala a todos los peronistas.

Empero se dio un marcado contraste entre los discursos de los políticos y los de los ex militantes de la Tendencia. Los primeros utilizando desde la apertura de sus intervenciones el tono propio de la política formal, un enmarque retórico transterritorial y transtemporal, hablando del pasado partidario y del presente y el futuro de la nación, poniendo el acento en el programa de gobierno del menemismo y pretendiendo que continúa la tradición justicialista de liberación nacional y justicia social. Los ex militantes de la Tendencia, preocupados por insertar los eventos de los años setenta en el flujo histórico del peronismo, emplearon un discurso más anecdótico, fijado en el tiempo preciso de los años de la militancia. Argumentaron reseñando las labores políticas y comunitarias de los compañeros asesinados y definieron al peronismo más en función del compromiso político de sus militantes que de su proyecto.

Los actuales funcionarios peronistas asentaron la continuidad partidaria en la identificación de la obra de Menem con el proyecto de Perón. Por contraste, los discursos de los ex militantes de la Tendencia intentaron construir la tradición con otros materiales: las luchas pasadas, los héroes de entonces que dieron la vida por Perón, «aquella militancia», «aquel compromiso» que contrastan con el utilitarismo y el egoísmo del presente. Ellos reseñaron una historia menos institucional y más vincular, una tradición centrada en las re-

laciones interpersonales locales y concretas. La continuidad reposó en un «nosotros», en un cuerpo social definido, con una trayectoria y una identidad. Los narradores se incluyeron como protagonistas de ese pasado, de esa tradición, activos militantes del «luche y volve» que hizo posible el retorno de Perón al país. Desde esa posición legitimaron su derecho a ser parte del presente partidario.

Esta división espontánea del trabajo discursivo: políticos describiendo programas de gobierno; ex montoneros aludiendo a la identidad compartida, dibujó un pasado sin contradicciones, restableciendo la continuidad entre los luchadores de ayer y de hoy y, entre el programa de Perón y el que llevan adelante los actuales funcionarios y políticos. Al mismo tiempo, tanto los funcionarios de gobierno, como los ex militantes de la Tendencia buscaron posicionamientos que los favorecieran: los primeros, al reinsertar el presente en un pasado glorioso y dramático, plagado de persecuciones y mártires -en el contexto del ritual importó poco si habían sido Montoneros o no-, hacen más tolerable su propia participación en un gobierno que en los hechos ha abandonado su preocupación por el pueblo y por la justicia social. Encaramarse, aunque de manera ambigua, al carro de las luchas pasadas; «canibalizar» esos símbolos de las persecuciones sufridas y, al mismo, tiempo tomar alguna distancia respecto del modelo neoconservador vigente responsable de fuerte exclusión social, constituye sin dudas una táctica encaminada a incrementar su legitimidad.

Por su parte, los ex militantes revolucionarios, mediante la apelación a un pasado que ellos mismos ayudaron a reconstruir, reivindican su pleno derecho a ser considerados peronistas, lo que les asegura un lugar en el partido a la vez que les permite cancelar toda

posibilidad de que otros ex militantes que hoy se han sumado a otros partidos políticos hagan reclamos sobre la misma tradición heroica.

3. Idealización/departicularización

La construcción de una representación del pasado partidario (o nacional) que incluya los setenta sin comprometer la unidad partidaria no es automática. El reposicionamiento de los actores no se lleva a cabo sin hacer concesiones. En el proceso intervienen mecanismos como el de idealización -en el sentido que Goffman (1971) da a este término-, encaminado a aligerar el pasado de todos aquellos aspectos que resultan conflictivos en el presente. Como parte de esta estrategia idealizadora, los oradores evitaron toda mención de la Organización Montoneros. La omisión, tanto por parte de los funcionarios de gobierno, como de los ex presos políticos, del vocablo que más claramente definía a los militantes de la Tendencia patentiza la intención de negar toda pasada militancia en la organización guerrillera, dejando ambiguamente sugerido que todos fueron militantes de la «JP» (Juventud Peronista). Por extensión también fue omitida la mención de la condición de militantes montoneros de los caídos en MB. Tácitamente todos los oradores acordaron reinventar un pasado político en el que asumieron su militancia en la «gloriosa JP», la parte legal hoy aceptable de ese pasado. «JP» funciona entonces, como denominación metonímica -en tanto que signo que ocupa el lugar de la totalidad- permitiendo evitar referencias a denominaciones como las de «montoneros» que todavía conserva una carga semántica fuertemente negativa, que la vincula con la violencia y que produce el automático rechazo de la gran mayoría de la población²¹. En el espacio de la ceremonia conmemorativa, para ser peronistas, los

21 No resulta extraño, en consecuencia, que ninguno de los diez oradores que hicieron uso de la palabra durante la ceremonia usara siquiera una vez el vocablo «montoneros» o alguno de los sinónimos ampliamente difundidos durante los años setenta: «la orga», «los montos».

ex militantes de la Tendencia debieron dejar de ser montoneros. El gobernador, sus funcionarios y la cúpula política del Partido Justicialista no podrían haber compartido el mismo espacio ceremonial con los montoneros, pero si pudieron hacerlo con aquéllos que se definen como los viejos militantes de la Juventud Peronista.

Pero no es que los funcionarios de gobierno pasaran por alto el intento de camuflarse de los ex militantes que escamotearon el reconocimiento de su propia historia. Ellos también, mediante su no decir, arrimaron materiales para apuntalar la imagen de unidad. Así, el propio Gobernador de la provincia dejó flotando en la indefinición su supuesta militancia en esa misma gloriosa JP; identificación que seguramente se apuraría a negar en otros contextos²²:

«...quiero agradecer esta distinción de ser orador en este acto emotivo y de profundo compromiso. Quiero asumir también en mi calidad de militante este discurso, como hijo de aquella niñez privilegiada que nos hablaba la inmortal Evita o de aquella juventud maravillosa que nos hablaba el General Perón...»

Debido a su polisemia, el término «militancia» (sintagma fetiche) opera eficazmente como el mediador que le permite al Sr. Gobernador sumarse retrospectivamente a aquel pasado de luchas y utopías. En Argentina, y probablemente en el ámbito político de otros países de América Latina, el término «militancia» tenía en los años setenta al menos dos significados bien diferenciados: en

sentido amplio, militancia aludía, y lo sigue haciendo, al conjunto de tareas que desarrollaba toda persona comprometida con una organización política. En sentido restringido, la «militancia de los setenta» o la «militancia» a secas, como se la denominaba entonces, era visualizada por los jóvenes como un verdadero trabajo de tiempo completo, como una tarea perentoria que, aunque en la mayoría de los casos no reportaba ingresos monetarios, obligaba moralmente a posponer cualquier otro proyecto personal y a comprometer en ella todas las energías disponibles (Ollier, 1998).

La idealización del pasado se refuerza por otras vías. Así por ejemplo, las reseñas históricas ensayadas por algunos funcionarios de gobierno que, como vimos más arriba, o bien eluden todo análisis de los hechos ocurridos durante los años setenta; o bien recurren a afirmaciones muy tangenciales que tergiversan la realidad de lo sucedido:

«...Pero en este homenaje recordamos también a muchos otros, hombres y mujeres peronistas que en los mismos tiempos pagaron con su vida por el hecho de creer como creían y de actuar como actuaban en beneficio del imperio de la voluntad popular, de la soberanía popular, y el imperio del Estado de derecho...»

El discurso que atribuye a los militantes de la Tendencia, luchar por el «Estado de derecho», comete un anacronismo que desdibuja absolutamente los valores políticos e ideológicos, la «structure of feeling» (Williams, 1977), predominante en ese momento²³. Esta

22 En un reportaje efectuado a fines de 1997 por un conocido periodista local (cf. D'Onofrio, 1998: 16-18), el Gobernador Puerta rememora su paso por la JP de su pueblo natal (Apóstoles, Provincia de Misiones), pero sin aclarar la posición política que entonces sustentaba. El periodista le recuerda que en un reportaje que le hiciera a comienzos de 1974 el entonces integrante de la JP se negó a aceptar su pertenencia tanto a la JP de la Tendencia o a su contricante de derecha la JPRA (Juventud Peronista de la República Argentina). Veinticuatro años más tarde, el ahora gobernador, afirma que nunca se interesó por las disputas ideológicas, pero que su repulsión por la violencia lo alejaban de la Tendencia y su mentalidad práctica (es ingeniero) lo llevaron siempre a trabajar sobre cosas concretas más que discusiones doctrinarias.

23 En los setenta, la lucha por el «Estado de Derecho», si por ello entendemos la democracia formal e institucionalizada no estaba en la agenda de ninguno de los grupos contendientes. Por el contrario, en el campo político nacional prevalecía un sentimiento de desprecio hacia la democracia formal y el estado de derecho liberal-burgués. Es en realidad el Presidente Alfonsín, que asume su gobierno a fines de 1983, quién inicia una prédica persistente encaminada a impulsar los valores de la vida en democracia como modo de superar las desavenencias del pasado.

operación discursiva es un paso necesario para limpiar el pasado y restablecer la continuidad/ unidad partidaria. Apunta, incluso a reubicar al Justicialismo dentro del campo democrático, haciendo frente a la acusación de autoritarismo que siempre se le endilgó desde otras organizaciones políticas por su desprecio por la institucionalidad.

La manera tan general y ambigua de tratar los hechos históricos del peronismo, constituye un auténtico dispositivo de «departicularización»²⁴. La tácita estrategia de esquivar los hechos más traumáticos posibilita que los proyectos divergentes y aun antagónicos que coexistían -y *coexisten*- en el seno del peronismo, y que fueron causa de violencia fratricida, se vean diluidos, homogeneizados y unificados en una única causa peronista, que obviamente es presentada como la causa nacional.

Bajo el imperio del terrorismo de Estado primaron las imágenes demoníacas impuestas por el gobierno militar. Desde el descalificador: «en algo andarían», hasta: «esos apátridas que quieren destruir nuestro tradicional modo de vida occidental y cristiano», la parafernalia discursiva del PRN apuntaba a estigmatizar a los jóvenes militantes revolucionarios y justificar la violenta represión. El transcurso del tiempo cubrió con el manto del descrédito a los propios militares: emergieron las pruebas del genocidio; y las denuncias de campos de concentración, de aplicación sistemática de tortura y secuestros de niños arraigaron en la conciencia de la población. Empero, el descrédito de los militares no bastó para relegitimar, ni mucho menos sacralizar, la gesta Montonera. La derrota de prácticamente todas las organizaciones guerrilleras de América Latina, la «teoría de los dos demonios», que descargó sobre la cúpula guerrillera y los comandantes militares

toda la responsabilidad por la violencia setentista y, más recientemente, la instalación de la hegemonía conservadora y neoliberal que exalta el éxito individual, la omnipotencia del mercado y del consumo, terminaron por desprestigiar todo proyecto de revuelta popular que se atreva a reivindicar el uso de la violencia revolucionaria como herramienta política legítima. En un contexto tan desfavorable, la defensa de la posición de los militantes de la Tendencia sólo se ha hecho en privado, o se ha ceñido al plano ético de la defensa universal de los derechos humanos, pero los Montoneros como tales no pudieron recrear el espacio político necesario para relegitimar su proyecto.

Dos décadas después, la imagen de los compañeros salvajemente asesinados en MB por el gobierno militar, que las narraciones de familiares y compañeros militantes ayudan a reconstruir, encarna los valores esenciales de la inocencia, la pureza, la solidaridad y el compromiso militante. La narración de su sacrificio intenta convertirlos en el «mediador simbólico» (Augé, 1995) capaz de restablecer los puentes con el pasado imponiendo a los presentes un respeto cuasi religioso, que diluye -aunque más no sea transitoriamente- las diferencias entre peronistas y exige la continuidad de la lucha como única alternativa política auténtica y moral. Pero, por sobre todas las cosas, estos discursos heréticos apuntan a romper la adhesión de los presentes al mundo del sentido común, para crear un nuevo sentido en el que se integren -investidas con la legitimidad que confiere la celebración pública y el reconocimiento colectivo (Bourdieu, 1982), las prácticas y experiencias hasta ese momento aceptadas sólo en privado y rechazadas públicamente por el peronismo en su conjunto.

Por primera vez en veinte años, el lenguaje de los ex militantes misioneros, indepen-

24 Proceso mediante el cual, los discursos y las prácticas históricas son vaciadas del significado que tenían en su contexto originario (Alonso, 1988).

dientemente de su contenido, es un «lenguaje autorizado» (Bourdieu, Op. Cit.), en la medida en que lo expresado en la ceremonia de Garupá es convalidado por la presencia y la participación activa de las autoridades del gobierno y del Partido. Pero, a diferencia de lo que sucedía en los años setenta, en que los sectores encolumnados en la Tendencia confrontaban con la sociedad, cuestionando las bases políticas de la democracia liberal y el sistema de partidos; en el presente, los ex militantes procuran su integración en el peronismo; y de hecho, muchos de ellos son funcionarios de gobierno tanto en Misiones, como en otras provincias. De no ser así difícilmente hubieran contado con la presencia convalidadora de los principales dirigentes peronistas de la provincia. En este contexto político, la escenificación llevada adelante en Garupá apunta a lograr el reconocimiento, por parte de los dirigentes que conforman la cúpula partidaria, del carácter peronista de los muertos en MB y por extensión de la militancia toda. Paradójicamente para lograr ese propósito, los oradores de la Tendencia se vieron obligados a deponer toda pretensión de imponer una perspectiva contrahegemónica. Por el contrario, debieron aceptar, por la vía de obviar todo cuestionamiento al gobierno justicialista, la orientación general del programa neoliberal vigente.

En suma, puede decirse que al margen de miradas reticentes y gestos de desconfianza, el objetivo de la integración simbólica fue alcanzado; que el juego de identificaciones y el despliegue de metáforas, mediaciones, vínculos y mandatos fue convalidado por la presencia del establishment partidario y constituyó por tanto, una victoria simbólica de los ex militantes revolucionarios enrolados en la «Asociación 11 de Marzo». Empero, las lu-

chas por la hegemonía simbólica y política no se ganan en una sola batalla y este parece ser sólo un pequeño avance táctico en una prolongada «guerra de posiciones».

III. CHACO, DICIEMBRE DE 1997: CONMEMORACIÓN Y LUCHAS FACCIONALES

En el Chaco, las actividades vinculadas con la conmemoración de la MMB comenzaron el día 5 de diciembre cuando la regional local de la agrupación H.I.J.O.S.²⁵ impulsó en pleno recinto de la Cámara de Diputados de la Provincia, un acto de repudio contra dos diputados electos en el momento en que asumían sus cargos. El repudio involucró al Coronel José D. Ruiz Palacios, ex gobernador militar durante el PRN y principal dirigente del derechista partido «Acción Chaqueña» (ACHA) y contra José M. Gutiérrez de la UCR, que fuera durante el PRN intendente municipal de la ciudad de Barranqueras.²⁶

Las actividades programadas por los familiares, los organismos de DHs y distintos grupos políticos incluyeron el descubrimiento de una placa conmemorativa en la Universidad Nacional del Nordeste, seguida de un Panel sobre derechos humanos y las ya tradicionales: «vigilia» la víspera del 13 de diciembre y «caravana» hacia MB que culminó con la inauguración de un impresionante conjunto escultórico. Este tipo de rutina, más compleja que en Misiones, que involucra diferentes actividades en diversos espacios públicos viene llevándose a cabo con mayor o menor convocatoria de público desde el retorno a la democracia; de modo que en este caso los eventos vinculados con MB están mucho más estructurados y tienen mucha mayor visibili-

25 H.I.J.O.S. acrónimo de: «Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio», organización que agrupa a los hijos de los muertos y desaparecidos durante el PRN.

26 Importante municipio aledaño a la capital chaqueña que oficia como su puerto fluvial.

dad pública que en Misiones. Por razones de espacio, en este trabajo sólo describiremos los acontecimientos relacionados con la caravana a MB, a todas luces la actividad más significativa.

La caravana a Margarita Belén

Pasado el mediodía del sábado 13 de diciembre de 1997 los distintos grupos que iban a participar de la caravana a MB fueron acercándose a la Plaza 25 de Mayo. Si bien había gran expectativa por el monumental conjunto escultórico que iba a inaugurarse, de las charlas con tradicionales participantes surge que se ha reunido más o menos la misma cantidad de público que en la caravana del año anterior. Alrededor de las 16 hs. uno de los miembros de la comisión organizadora anuncia que se inicia la marcha. La caravana de vehículos parte hacia el sur, toma por una avenida urbana hacia el oeste hasta alcanzar la Ruta Nacional Nro. 11 y desde allí sigue rumbo al norte camino a MB. En las afueras de Resistencia se agregan 3 micros llegados desde Buenos Aires con militantes de la JP enrolados en una línea interna liderada por uno de los diputados justicialistas más desprestigiados ante la opinión pública y sindicado como corrupto.

Por visitas previas al monumento y comentarios de los informantes me consta que las máquinas y obreros de la empresa contratada por el gobierno de la Provincia habían estado trabajando día y noche contra reloj para emplazar las pesadas figuras que componen el conjunto escultórico a inaugurar, tarea que a duras penas completaron esa misma mañana, porque se vieron demorados por las lluvias de los últimos días y la infernal tormenta que se desató durante la madrugada. El gobierno provincial ha movilizado muchos recursos.²⁷

Grandes máquinas removieron miles de toneladas de tierra a fin de construir una elevada explanada circular de 40 ó 50 metros de diámetro; se colocó un transformador, varios postes y el cableado para la iluminación. Se construyó un obrador de chapas y maderas, se levantó la estructura de cemento para colocar las figuras, se construyeron accesos de tierra consolidada, se limpió el terreno y se agregó una capa superficial de arena para que los participantes no resbaláramos en el barro. Finalmente, sobre una plataforma de cemento en forma de arco se colocaron las 22 figuras humanas de 2,5 mts de altura y varias toneladas de peso que componen el conjunto escultórico. Se contrató un equipo de sonido con varios grandes parlantes. Todo esto estuvo a cargo de organismos provinciales y empresas privadas contratadas por el gobierno provincial con el compromiso de terminar el monumento para la inauguración. En el piso quedó una enorme cruz de cemento que en el futuro formará parte del conjunto.

Aunque faltaba completar pisos, paredes y terminaciones, el conjunto resultaba impresionante, bajo la persistente llovizna, en ese paraje desolado de monte cerrado del que de tanto en tanto afloran los esbeltos troncos de algunas palmeras. Las 22 figuras se alzan a la altura de la vista. Montadas sobre la elevada plataforma están bastante juntas formando un arco de unos 20 mts de largo. Tal como lo determinó el escultor están unidas por cadenas que entrelazan las manos engrilladas de c/u de ellas confiriendo al conjunto unidad y un dramatismo suplementario. A todas luces no se trata de un monumento destinado a conmemorar la reconciliación nacional, sino a dramatizar las heridas abiertas. El contraste con el monumento inaugurado un año antes en Garupá (producto del trabajo del mismo

²⁷ Los organizadores enfatizan que es la primera vez que un gobierno provincial se interesa en la conmemoración de la masacre. Paradójicamente esto ocurre cuando el gobierno provincial está en manos de la UCR.

escultor) es significativo. En el Chaco, la escena del fusilamiento colectivo: 22 jóvenes atados, algunos con los ojos vendados, en actitud de caer mortalmente heridos por las balas asesinas descargadas contra ellos; en Misiones, manos entrelazadas, la paloma y la balanza de la justicia sostenidas por dos inocentes figuras infantiles: los guerrilleros, las balas y la muerte han sido sustituidos por los símbolos universales (u occidentales) de la paz y la justicia.

Las relaciones entre los monumentos conmemorativos, la memoria y la realidad pasada son sin dudas muy complejas. Tal como lo entiende el historiador Pierre Nora, monumentos y memoriales suelen constituirse en espacios socialmente significativos a los que califica como «*lieux de mémoire*» (1989)²⁸. Dado su carácter de signos iconográficos los monumentos desarrollan una relación muy estrecha con el pasado; relación, cuyo punto de referencia está en la memoria de los individuos y en los discursos sociales que los hombres construyen en torno a ellos. Las ceremonias conmemorativas que tienen lugar es esos «sitios de la memoria», trascienden el plano de la reflexión desapasionada sobre el pasado para convertirse en sí mismas en discursos contruidos. Como sugiere Braun (1994): «Understood this way, the relationship between collective memory, *lieux de mémoire*, and historical 'reality' is transfigured by the cultural and social discourse not only of the past but the presente as well.» Sin dudas la «vieja cruz de algarrobo» erigida en 1983, el sitio de la memoria donde fueron construyéndose los discursos sobre MB, ha contribuido a la estabilidad y permanencia de la memoria de los hechos y, al demarcar un espacio y un tiempo

donde se reactualiza la comunidad (Turner, 1994), ha ayudado a consolidar las bases de la identidad grupal. El nuevo conjunto escultórico, erigido a pocos metros de la cruz no es un nuevo *lieu de mémoire*, no compite sino que absorbe e integra en un mismo espacio a la vieja cruz ->la que recibió nuestras primeras lágrimas», dice la madre de una de las víctimas-, y se impregna de la sacralidad que fuera acopiando en sucesivas conmemoraciones.

Cuando logro estacionar mi auto sobre la misma ruta, la explanada circular está colmada de gente: unas 350 a 400 personas según estiman los periódicos locales al día siguiente. Grupos de jóvenes de distintas agrupaciones políticas locales con largas banderas y pancartas se organizan sobre la ruta, entran ordenadamente a la explanada y se extienden formando un arco. Las leyendas rezan: «VENCEREMOS», «UTOPIA», «FREPASO». Una enorme pancarta lleva por leyenda: «Chaco for Ever» flanqueada por imágenes del Che Guevara con su clásica boina negra. Los últimos en acceder son los jóvenes peronistas llegados desde Buenos Aires; lo hacen entonando una canción que los identifica. Muchos jóvenes portan banderas de manos de montoneros, de la JP Buenos Aires o de la JUP de Capital Federal. El elevado arco de las esculturas y las pancartas, como dos grandes paréntesis completan un círculo que envuelve a los participantes²⁹. Lluve intermitentemente, algunos nos mojamos un poco, otros más previsores despliegan sus paraguas. Los familiares de uno de los misioneros muertos en MB se acomodan en sus sillas plegables en primera fila cerca del pequeño palco improvisado. El escultor Díaz Córdoba apa-

28 Nora define «sitios de la memoria» en la introducción de su monumental estudio sobre la memoria nacional de Francia, es decir, en directa relación con el problema de la constitución imaginaria de la nación y la identidad nacional. Los lugares de la memoria, no necesariamente implican un espacio físico. Aunque los monumentos nacionales son lugares históricos por excelencia, sólo se convierten en *lieux de mémoire* cuando existe un grupo humano con la intención de recordar (Nora, 1989: 18-19).

29 Mientras en la conmemoración del Chaco las banderas, pancartas y cantos exaltaban las identidades político-partidarias exhibiendo el poder de convocatoria de cada fracción, un año antes en el acto de Garupá (Misiones), la convocatoria fue más individual y no hubo banderas que identificaran a partidos o grupos políticos.

rece conmovido, muchos lo saludan con un abrazo y lo felicitan calurosamente. Entremezclada en el público se ve a la Secretaria de Derechos Humanos de la Nación; a su lado el ex dirigente montonero Roberto Cirilo Perdía, funcionario de la misma Secretaría.

Los grupos se despliegan frente al palco teniendo el marco de las estatuas a la izquierda y el arco de las pancartas a la derecha. Los jóvenes entonan cánticos políticos. Mucha gente saca fotos, la escena es impresionante, la gente se arrima, toca las estatuas, algunos contemplan largamente las figuras, otros lloran, es difícil sustraerse al dramatismo del momento. Jóvenes militantes introducen banderas de Montoneros y de la JP entre los brazos de las figuras del conjunto escultórico. Los sonos marciales del Himno Nacional anuncian el comienzo del acto. Ninguno de los gobernadores invitados por los organizadores se ha hecho presente ni ha enviado representantes. El locutor del acto lee las excusas de dos de ellos que apelan a breves fórmulas protocolares para justificar su ausencia. Los integrantes de uno de los organismos de DHs que tradicionalmente tenían un rol protagónico en la organización de las conmemoraciones, este año se han retirado por disidencias con otros grupos y tampoco se han hecho presentes. Por el contrario, se han sumado a la caravana el vicegobernador chaqueño y el Ministro de Gobierno, ambos de la UCR y algunos intendentes y diputados provinciales del PJ, así como el recientemente electo Senador Nacional Hugo Sager (un joven dirigente del PJ chaqueño, que ha reemplazado al viejo y más tradicional caudillo del peronismo: Deolindo F. Bittel, fallecido unos meses antes)³⁰. Lluve durante todo el acto, hacia el final comienza a aclarar y el anochecer adquiere una extraña luminosidad mientras el público vuelve

a ocupar sus vehículos y retorna a la ciudad. Algunos autos se atascan en el barro en su intento por retomar el camino de vuelta, los policías encargados de ordenar el tránsito ayudan a empujarlos.

Los discursos

Inmediatamente después de entonado el Himno Nacional tomó la palabra el Ministro de Gobierno, el radical Dr. Abraham Gelman. En medio de los cánticos políticos, que no se acallaron cuando el Ministro inició su alocución, se alcanza a escuchar:

«...sentimientos y expresiones de sentimientos profundos y nobles hemos venido con el Sr. Vicegobernador de la Provincia a expresar y a estar presentes en una actitud del gobierno.»

Ante la mención del término: «gobierno» parte del público responde a viva voz:

«Juventud Radical, Policía Federal» ... «Juventud Radical Policía Federal» «Juventud Radical, Policía Federal»

El orador vacila un instante e intenta retomar su discurso:

«Por lo tanto, voy a pasar a leer el mensaje del Sr. Gobernador que dice lo siguiente: A los custodios de los DHs que mantienen vivo el recuerdo de los caídos en MB. Existen en la historia de los pueblos momentos que, vistos en perspectiva debieron ser evitados»

El estruendoso cántico de fondo impide que siga hablando. Entonando la melodía de «Todavía cantamos» (una canción de Víctor Heredia, músico que fuera prohibido por el PRN) se escucha:

«a pesar de los odios, de los fusilamientos los

³⁰ Al igual que en Misiones, las conmemoraciones del Chaco comenzaron a politizarse visiblemente a partir de 1996. Si bien no concurrió ninguno de los 7 gobernadores invitados (los correspondientes a las provincias de las que eran oriundas las víctimas de MB) por primera vez en dos décadas, tanto el gobierno del Chaco, como los dos partidos políticos mayoritarios adhirieron oficialmente a la conmemoración y enviaron representantes.

compañeros muertos, los desaparecidos no nos han vencido ... somos de la gloriosa juventud peronista, somos los herederos de Perón y de Evita, a pesar de los odios, los fusilamientos»

La canción es coreada por los jóvenes de las agrupaciones políticas chaqueñas y apoyada por los militantes de la Juventud Peronista venida de Buenos Aires. El Ministro de Gobierno abandona el micrófono³¹ y se escucha la voz de un ex detenido, conocido dirigente local que asume la conducción del acto e intenta calmar los ánimos:

«Compañeros... compañeros... compañeros y compañeras... compañeros y compañeras (repite mientras el cántico se acalla paulatinamente).... en este lugar, aquí en la ruta yacen los cuerpos de los compañeros caídos en MB. En representación de la Comisión de Homenaje quisimos rescatar este símbolo en la obra de un gran compañero nuestro, también víctima de la represión el compañero Díaz Córdoba (se escuchan aplausos y bombos) ... quisimos rescatar el derecho que le corresponde a mi generación, dado que soy parte de ella, que tenemos de simbolizar un ideal, que puede ser compartido, que puede ser cuestionado, pero que de alguna manera será la historia y serán las nuevas generaciones quienes sintetizen este pedazo de la historia que escribimos con un profundo dolor y con un profundo costo político, que quizás esos 22 esos 25 porque no sabemos cuantos, quisimos plasmarlos acá, pero también tenemos el derecho de poder decirles que ese pedazo de la historia está llena de contradicciones, como está llena de contradicciones el país en el cual hoy ustedes viven y que es cierto que hay exclusión y que es cierto que hay marginación y que es cierto que hay incapacidad de resolver los grandes problemas nacionales pero con esas contradicciones estamos aquí rindiéndole homenaje a nuestros compañeros. Quizás todos ustedes sepan y algunos no lo sepan de donde provengo. Provengo del movimiento peronista y provengo de la organización montoneros. (se escuchan aplausos) Y en honor a esa historia y en honor a los compañeros, porque es mi responsabilidad histórica quiero también asumir la responsabilidad política de como se ha organizado y cómo se ha construido esto. Y tengo un profundo dolor porque se que hay hijos que no

lo comparten. ¡La verdad compañeros! y tengo un profundo dolor porque quizás hubiésemos esperado otro homenaje. Nosotros hemos iniciado y hemos solicitado al gobierno de la provincia el subsidio para este monumento y si la historia me condene que me condene la historia. Lo que mi actitud política no puede condenar la historia es que estas manos están limpias (dice mientras levanta los brazos las palmas hacia el frente). Yo quiero pedirles, que este monumento, que los ideales de los compañeros se transformen en los ideales de la patria porque debemos reconocer y debo reconocer, que el concepto que existe en nuestro pueblo y existe en la sociedad sobre nuestro pasado reciente político y sobre quienes hemos sido protagonistas aun no está saldado. Yo no quiero pasar a la historia ni quiero que mis compañeros pasen a la historia condenados como demonios. Quiero que ese debate se de y se juzgue nuestra actitud política, como va a ser juzgada la actitud política de todos. Yo les pido compañeros, en honor a los muertos, en honor a los ideales que aun están presentes y que todos sabemos que necesitamos una Argentina mejor, que les rindamos otro tipo de homenaje; en el marco del respeto y la tolerancia, nada más compañeros y mil disculpas. (aplausos).

El siguiente orador, un pastor protestante oriundo del Norte de Santa Fe, muy conocido en la zona por su activismo en las Ligas Agrarias durante los años setenta, también destina gran parte de su alocución a solicitar calma. En nombre de todos, pide disculpas a los muertos por los cánticos políticos que impidieron hablar al Ministro:

«...porque tal vez todavía no aprendimos a convivir con distintas opciones políticas o tal vez distintos ideales: ¡compañeros discúlpennos! (dice enfáticamente dirigiéndose con el cuerpo y el brazo extendido hacia las estatuas).

Señala luego que la causa por la que murieron estos jóvenes es la causa de Cristo:

«Diría que hace 21 años Cristo fue de nuevo crucificado aquí en MB, fue crucificado en estos compañeros. Y podemos hacer un largo paralelismo

31 Hay versiones disímiles sobre quiénes fueron los que iniciaron la agresión verbal que impidió hablar al Ministro. Algunos adjudican el hecho a H.I.J.O.S. En tanto los 2 diarios que se publican en Resistencia señalan a la Juventud Peronista, sin discriminar si se trató de los llegados desde Buenos Aires o los locales como los iniciadores de la rechiffa.

entre ellos y Jesucristo. Porque en el fondo la razón de la muerte, mejor dicho de la persecución y la muerte que sufrió el Señor es la misma causa por la cual ellos, fueron perseguidos y fueron muertos».

Finalmente concluye diciendo que:

«... este homenaje debe unirnos cada día más y si no, no tiene sentido. Si va a ser para separarnos, dividirnos, creo que no tiene sentido el que nos juntemos todos los años acá. Quiero invitarlos a todos, precisamente como una expresión de unidad, que expresemos todos juntos de que somos hijos del mismo padre por lo tanto hijos, del mismo padre y hermanos entre nosotros y que estamos todos empeñados en esta lucha por la cual nuestros compañeros dieron su propia vida. Los invito a todos a que recemos la oración de los hermanos»

(Sigue el Padrenuestro rezado en voz alta por la mayoría de los presentes).

Dos jóvenes representantes de H.I.J.O.S. suben juntos al improvisado escenario y se complementan para decir unas palabras y leer un breve comunicado. Con la voz entrecortada, manifestando su frustración y bronca señalan que más que estatuas hubieran preferido que sus padres fuesen recordados todos los días. A renglón seguido denuncian las Leyes de Punto Final, Obediencia Debida y los indultos otorgados por el Presidente Menem y censuran a los políticos de todos los partidos que avalaron esas medidas y que permiten que los asesinos de sus padres anden sueltos sin castigo ni condena.

«Nosotros no vamos a perdonar eso. Ni por una escultura, ni por nada. Si queremos escultura, queremos que se recuerde a nuestros padres, pero no queremos nunca reconciliar con esa gente. A la gente que estuvo en el poder en esa época nefasta que no esté más en el gobierno. Gente como Ruiz Palacios que hoy es Diputado, gente como Gutiérrez que hoy es diputado del radicalismo y gente también como mucha gente del pejota (Partido Justicialista) que hoy es gobernador y están avalando la ley de Punto Final y Obediencia Debida (hay vacilaciones). ¡Miren me pongo muy nervioso! ...estamos muy ofendidos con muchos de estos actos, porque acá se está olvidando y acá le estamos

limpiando la jeta a esos tipos...»

Finalmente uno de ellos lee un breve documento en el que H.I.J.O.S. solicita: ...la reapertura de las causas hasta el total esclarecimiento y castigo a los culpables y que se prohíba que asuman cargos en el Estado todos aquellos que estuvieron comprometidos con el gobierno militar.

Luego siguen sucesivamente en el uso de la palabra dos mujeres, madre y hermana respectivamente de 2 de las víctimas de MB. Sus discursos asumen un tono más conciliador en que agradecen a todos los que trabajaron para hacer posible el monumento, felicitan al escultor y manifiestan su orgullo por esos hijos que con valentía siguen la lucha de sus padres. La primera de ellas dice:

«...Es maravilloso, la concurrencia, el que vengan todos y este grito de la sangre que fue el de los H.I.J.O.S. es muy conmovedor. Es conmovedor que palpiten, que luchen que peleen, para seguir con los ideales de sus padres. Me ha llegado muy al corazón y espero que no bajen los brazos, que los inconvenientes no los acallen, que sigan peleando y luchando...» y estemos unidos no importa la diferencia, no importa las digamos los distintos caminos, si no hay venta, si no nos comprometemos en ventas, si conservamos la dignidad del hombre, si sabemos luchar y mantener los principios morales, si sabemos que lo principal de todo en este Margarita Belén es la esencia de esos muchachos, esa sangre derramada por nosotros como Cristo, por la reivindicación del hombre, porque no se entregaron, porque fueron no sólo mártires sino nuestros héroes. Por ellos, estemos unidos y no permitamos que las diferencias nos separen porque eso es lo que quiere el enemigo. Estemos unidos siempre. (aplausos).»

La segunda mujer agrega:

«Hemos tenido miedo si, hemos sufrido la tortura, hemos sufrido violación, hemos sufrido la cárcel, el exilio, pero no han podido con nosotros y a nuestros hijos les decimos hoy, en ese lugar nos torturaron, ese es mi torturador, ese es el violador, ese y le marcamos con los dedos. Lamentablemente todos los días los encontramos

en la calle, pero todos los días los denunciarnos y los vamos a denunciar y pedimos juicio y castigo (se escuchan aplausos)... y van a seguir nuestros hijos y van a seguir nuestros nietos, porque ellos murieron sabiendo que nosotros los íbamos a seguir»

Un ex detenido, compañero de celda de uno de los fusilados vuelve a caldear el ambiente de la ceremonia con su confuso pero encendido discurso, arengando a los jóvenes para que retomen los cánticos políticos con los que unos minutos antes habían logrado hacer callar al Ministro de la UCR:

¡Canten el canto que cantaban cuando llegaron acá, ¡Cantemos todos juntos! ... ¡Canten!,

... ordena con vehemencia, mientras los jóvenes reinician el golpeteo de bombos y vuelven a entonar el «todavía cantamos», aunque sin el entusiasmo anterior. Con el renovado fondo musical el orador prosigue gritando su discurso, intentando reinsertar la «narrativa originaria» mediante el lenguaje heroico de la lucha y el sacrificio:

«Teníamos la misma sangre jóvenes que hoy está latiendo en sus pechos. Teníamos las mismas esperanzas. Teníamos todo lo que ustedes tienen. Queríamos un mundo mejor, queríamos entregarlo a nuestro pueblo y las balas nos han segado. Hoy estamos por distintos lados, no logramos unirnos, pero yo creo que acá, es el momento que aquí de hoy para siempre, partidos políticos, movimientos lo que haya, lo que alberga en nuestras mentes, lo que los hijos, las hermanas y las madres de los que han caído, por siempre estaremos unidos para levantar la sangre derramada.»

Cierra el acto el ex detenido montonero que había usado de la palabra inicialmente señalando que asume su responsabilidad por haber invitado a un representante del gobierno provincial y reivindica la decisión de la Comisión de solicitar ayuda y fondos al gobierno, pero a la vez hace explícita su absoluta prescindencia de todo proyecto político

electoral. Reconoce que desde 1983 es la primera vez que un gobierno les abre la puerta y señala que es obligación del Estado hacerse cargo de los gastos que demande el monumento porque ha sido el Estado el responsable de las muertes. Agrega:

«Y nuevamente, decirles esa sensación que sentimos los miembros de la comisión, había desacuerdos,... siempre, yo siempre les digo con contradicciones con desacuerdos mantengamos viva la memoria, que es la forma de construir el futuro. Por eso, quiero pedirle disculpa al enviado del gobierno de la provincia del Chaco al Sr. Ministro de Gobierno. Era otro el momento de las pasiones. También quiero pedirle disculpa a todos los compañeros por no haber logrado el objetivo.»

Finalmente anuncia que van a seguir gestionando apoyo institucional para convertir el área en un «Parque de la Militancia» que llevará el nombre de un glorioso gobernador justicialista fallecido ya tiempo atrás. Su discurso, que no había sido previsto por los organizadores termina con un breve aplauso por parte de la multitud ya sin ánimos para disputas sectoriales. Desde el micrófono alguien que no identifico propone cantar la marcha peronista. Todo el mundo entona la marcha partidaria mientras los diversos grupos comienzan a desconcentrarse.

Ha parado la llovizna que cayó durante toda la tarde, la gente se dispersa mientras la noche se extiende sobre el monte. Algunas personas caminan los 50 mts que separan el nuevo monumento de la vieja cruz de madera emplazada en 1983. Otros vuelven rápidamente a sus vehículos. La policía detiene el tránsito sobre la ruta, mientras los manifestantes suben a sus autos y giran presurosamente sobre la misma cinta asfáltica para emprender la vuelta a Resistencia. Una larga cola de autos y camiones espera pacientemente en la ruta la autorización policial para reemprender su marcha interrumpida. El ambiente es lúgubre, nadie parece retirarse del todo satisfecho. Sin

dudas lo expresado en esta ceremonia contrasta significativamente con la retórica desplegada un año antes en Garupá, plagada de reticencias, ocultamientos y silencios. No obstante, no parece que el acto central de conmemoración de la MMB haya satisfecho las expectativas de los sectores involucrados: El contexto ritual no fue suficiente para contener los distintos proyectos políticos y visiones ideológicas que cada grupo pretendió poner en escena. La mayor parte de las evaluaciones que escuché esa misma noche confirman esta sensación.

Usualmente, los discursos desplegados en ceremonias conmemorativas como las de MB narran una historia y por este medio instituyen un culto (Braun, 1994). El intento de construir una narrativa fue mucho más evidente en Garupá. Pero en la conmemoración recién descrita, una parte sustancial de los discursos estuvo destinada a calmar los ánimos de los más exaltados - que rechazaban la presencia de funcionarios provinciales del mismo partido que unos días antes había incorporado a su bancada legislativa a un ex intendente del PRN- y para llamar a la concordia, la tolerancia y la unidad. Otros oradores debieron intervenir para justificar las invitaciones a los políticos y para explicar los objetivos futuros de la Comisión: construir un «Parque de la Militancia». Los mensajes de mayor contenido político estuvieron a cargo de H.I.J.O.S. y se orientaron a censurar a los políticos y funcionarios que con sus leyes colaboran para impedir que se haga justicia. Reafirmaron claramente que no están peleando por espacios políticos ni están dispuestos a negociar su bandera de castigo a los culpables con ningún grupo de poder y censuraron el oportunismo

de otros grupos y sectores que aprovechan la conmemoración de MB para obtener réditos políticos.

Con los ánimos tan caldeados, los oradores tuvieron poca oportunidad de incursionar en el terreno de las narrativas históricas que recrean el culto mediante la palabra. Las interpretaciones del pasado transitaron fundamentalmente el terreno menos dramático de la palabra escrita: volantes, cartillas, afiches y notas en los periódicos publicadas en los días previos a la caravana. Pero, a diferencia de lo ocurrido el año anterior, no hubo diálogo ni confrontación, porque ninguno de estos planteos, que provinieron exclusivamente del grupo de ex montoneros, fue contestado³².

Los miembros de la Comisión Organizadora que negociaron el apoyo del gobierno provincial se mostraban muy deprimidos después de la marcha. Despotricaban contra los jóvenes de H.I.J.O.S. que los habían dejado mal parados frente a las autoridades de la provincia, justamente cuando dependen del apoyo económico del gobernador para concretar el Parque de la militancia: «cómo pedirle apoyo a un gobierno que fue silbado. (...) nosotros le habíamos garantizado al Ministro que no habría agresiones» (Notas de campo, 1997), señalaba uno de ellos³³. También hacían cargos contra el grupo montonero, por su obcecada pretensión de peronizar la conmemoración: «Todos bombardean con distintos reclamos y el resultado es un fracaso» (Notas de campo, 1997), agregaba otro representante de este sector.

Los jóvenes de H.I.J.O.S. también estaban muy enojados después de la caravana. Se sentían traicionados porque los políticos no cumplieron con la promesa de apoyar su proyecto

32 Durante las ceremonias conmemorativas del 20 aniversario, en diciembre de 1996 se había desencadenado una disputa entre dirigentes de DHs y los representantes locales de la antigua organización montoneros. Los primeros cuestionaron la presencia de dirigentes nacionales de montoneros, de militantes traídos desde Buenos Aires y el intento de los ex militantes de Tendencia de partidizar la conmemoración. La polémica se canalizó a través del diario el Norte de Resistencia donde ambos sectores cruzaron graves acusaciones de traición (cf. Jaume, 1997)

33 Inmediatamente después de la caravana algunos integrantes de este sector se reunieron con representantes del gobierno para pedir disculpas por las agresiones y limar las asperezas.

de ley que impediría a los colaboradores del PRN ocupar cargos estatales. Con este argumento justificaban su actitud belicosa durante el acto en MB. No obstante, sentían que por primera vez habían podido llevar adelante las acciones planificadas desempeñando un papel protagónico.

Señalando a otros grupos, los ex montoneros lamentaban la falta de organización y de compromiso. Si bien no contaron con el respaldo partidario esperado, evaluaban positivamente la presencia de un senador de su partido y de algunos intendentes y diputados provinciales también justicialistas. Con una actitud relajada y despreocupada de las urgencias políticas los familiares de las víctimas se sintieron confortados por el homenaje, por el bautismo de fuego de H.I.J.O.S., por la monumentalidad del conjunto inaugurado y porque, a pesar de las dificultades y las desavenencias, la conmemoración finalmente pudo llevarse a cabo. Los familiares de Misiones comentaron que el viaje de retorno fue muy animado. Algunos de ellos que no habían vuelto al Chaco desde mucho tiempo atrás, se sintieron confortados por primera vez en muchos años. Una de las participantes atribuyó a la conmemoración la sensación de paz que siente: como si se hubiese tratado finalmente del entierro de sus muertos, como si por primera vez pudieran completar el duelo que el PRN les ha negado durante todos estos años.

IV. CHACO-MISIONES: USOS DEL PASADO Y ESTRATEGIAS POLITICAS

Los rituales públicos han sido estudiados por la antropología atendiendo mayormente a su función en el proceso de reproducción social. Frecuentemente se ha priorizado su funcionamiento como refuerzo del orden social instituido, como convalidación de las distin-

ciones en el acceso a los recursos y los bienes simbólicos y como legitimación de la estratificación de individuos y grupos en el campo social. Parece natural entonces, situar entre este tipo de rituales a aquellos organizados desde el poder, como es el caso de muchas ceremonias de Estado calendáricamente reiteradas, tanto en las modernas sociedades industriales, como en otros sistemas sociales (Cohn, 1983; Cohn & Dirks, 1988).

No obstante, los rituales pueden ser el punto de partida para imponer y sostener un nuevo orden, un nuevo sentido de la realidad. En este rubro pueden ubicarse por ejemplo, los rituales carnavalescos o grotescos que invierten momentáneamente el orden social, organizando elaboradas transgresiones colectivas que son transitoriamente toleradas. Antropólogos como V. Turner o M. Gluckman han enfatizado el valor de este tipo de rituales como válvula de escape social destinada a descomprimir las tensiones sociales acumuladas. Por su parte Bourdieu (1982), los califica como «transgresiones denegadas», en tanto realmente operan como mecanismos destinados a limitar la extensión en el tiempo de la transgresión. Otros, como Da Matta (1980), ven en rituales tales como las procesiones, los desfiles o el carnaval, modos fundamentales a través de los cuales la realidad se despliega frente a sí misma y se mira en su propio espejo social. De este modo el ritual, o la ritualización, operaría como un drama que hace posible la toma de conciencia del mundo social. Pero no cualquier drama, sino un «drama moral» como señala Víctor Turner (1974), donde la interpretación de una situación se asocia emocionalmente al sentido de lo que una cultura define como correcto o erróneo. En todo caso, cualesquiera sean las funciones que se le atribuyan, importa rescatar que todas las perspectivas coinciden en destacar que el ritual es, al menos potencialmente, un campo de confrontación y lucha

(Kertzer, 1988); y que por tanto, su carácter latente o explícito, no estará dado de antemano, sino que deberá ser necesariamente develado en el curso de la investigación empírica.

Las ceremonias de conmemoración de la MMB discutidas en este trabajo parecen confirmar esta conceptualización del campo ritual como espacio de fuerzas en tensión pugnando por apuntalar diferentes interpretaciones. Si bien frente a la magnitud de los homenajes desplegados en el Chaco, los actos de Misiones aparecen como una versión reducida, la homología entre ambas conmemoraciones permite discernir contrastes y señalar coincidencias. En ambos casos primó la tensión entre grupos antagónicos y orientaciones contrapuestas. Más que reafirmar el orden social o constituir una transgresión, ambos actos de homenaje a las víctimas de MB habilitaron un espacio simbólico y ceremonial para que diferentes grupos sociales y facciones políticas disputaran el sentido mismo de la historia nacional.

Sin dudas el conjunto de oposiciones faccionales que permearon los rituales trascienden el espacio-tiempo ceremonial específico. Antes de iniciados los actos programados estaban ya constituidas oposiciones del tipo: peronistas versus menemistas, peronistas de izquierda versus peronistas de derecha, peronistas versus no peronistas, militantes partidarios versus miembros de organizaciones sociales como las que promueven la defensa de los DHs, militantes versus familiares de las víctimas. Incluso operó el antagonismo latente entre los que participaron de las ceremonias y los que, aun debiendo tomar parte, estuvieron ausentes³⁴. Empero estas oposiciones históricamente construidas no operaron del mismo modo en los dos acontecimientos.

En Misiones primó entre los ex integrantes de la Tendencia la intención de dar un definido color peronista a la conmemoración, pero los conflictos se diluyeron por dos razones: 1. se realizaron actos separados y, 2. la reivindicación de la gesta setentista estuvo subordinada al interés partidario por reafirmar la unidad y la continuidad del programa peronista/menemista. Los grupos vinculados a los organismos defensores de los DHs y al FREPASO y los antiguos peronistas de izquierda que han ido alejándose del partido organizaron el ya tradicional homenaje no partidista en la Plaza 9 de Julio de Posadas. Por el contrario, la conmemoración de Garupá tuvo ribetes de «acto oficial» e involucró a las principales corrientes internas del Partido Justicialista y a los funcionarios de mayor rango del gobierno local. La concurrencia optó por uno u otro acto y no hubo disputas en tanto ningún sector intentó «copar» el escenario ajeno. Empero, esta división espacio-temporal de los homenajes -mañana-tarde, Posadas-Garupá- no fue el resultado de acuerdos previos, sino consecuencia de una ruptura preexistente, que insoslayablemente dividía a individuos y grupos luego de las peleas, acusaciones mutuas de traición a la causa peronista y fuerte desconfianza que han venido contaminando las relaciones durante los últimos años.

Las entrevistas que llevamos adelante durante los días posteriores a los actos estuvieron en buena medida orientadas a recabar la opinión de los partícipes. Los integrantes de la «11 de Marzo», entre los que predominan ex detenidos y perseguidos por el PRN que debieron exiliarse, hicieron una evaluación eminentemente política, midiendo hasta que punto la jerarquía partidaria los premió con su reconocimiento. Por el contrario, los fami-

34 Al menos en el caso de Misiones, el trabajo de campo efectuado puso de manifiesto los mecanismos de control grupal trasuntados en la preocupación de los organizadores por aquellos ex compañeros que faltaron a la cita, o la identificación de aquellos otros que asistieron al acto organizado por el grupo antagónico.

liares de los misioneros asesinados en MB se sintieron usados por la imprevista presencia del establishment, al punto tal que al año siguiente se separaron de la agrupación³⁵.

Todos los sectores del Justicialismo estuvieron presentes en el homenaje de Garupá y sus discursos pusieron de manifiesto una negociación de símbolos y significados encaminada a construir una imagen de unidad partidaria y una continuidad sin rupturas con el pasado. Como parte de esa negociación, en el contexto de un acto netamente partidario de un partido que controla el gobierno provincial, los ex militantes de la Tendencia debieron silenciar su pasada militancia en montoneros. En suma, la necesidad de ocultar las fisuras partidarias y cerrar filas frente a los partidos de oposición y a los ex compañeros revolucionarios que hoy han renegado del Justicialismo, explica que en Misiones se exaltara la unidad y la continuidad de la lucha peronista contra los enemigos de siempre y que todos los oradores respetaran los hiatos históricos que permitieron eslabonar los hechos de forma cuidadosamente selectiva.

La conmemoración del Chaco, resultó más rica en simbolismo, emoción y colorido ritual que la de Misiones: se organizó una vigilia de pies descalzos, varias misas, oraciones frente a la cruz y un entorno fuertemente emocional rodeó la inauguración del monumento sobre la ruta 11. Los familiares de las víctimas, H.I.J.O.S. y algunos líderes de reconocida trayectoria en asociaciones civiles y grupos sociales tuvieron mayor protagonismo que los políticos. Al igual que durante el año anterior, las disputas entre facciones afloraron en el seno mismo de la comisión organizadora. Mediante afiches, volantes y solicitadas en los medios de comunicación, los ex integrantes de la Tendencia, procuraron enfatizar el ca-

rácter peronista y montonero de los muertos en MB. Este intento de «reclasificación» provocó el rechazo de otros organizadores vinculados a los organismos de DHs y de los familiares que pretendían mantenerse al margen de disputas partidarias enfatizando que, independientemente de su filiación política, los muertos en MB fueron víctimas del terrorismo de Estado. Mientras los integrantes de los organismos de DHs cuestionaban la exaltación de la identidad montonero-peronista como una actitud sectaria que obra contra la posibilidad de acrecentar la convocatoria de MB; los ex integrantes de la Tendencia aducían que, catalogar a los muertos en MB como víctimas del PRN es negar su carácter de militantes revolucionarios, es despolitizar su lucha y en este sentido: traicionar su memoria y su sacrificio.

Durante la conmemoración, la estrategia de los ex integrantes de la Tendencia encaminada a reivindicar abiertamente la identidad política de los muertos, desencadenó el conflicto tanto con las autoridades provinciales (pertenecientes a la UCR), como con los grupos de DHs que en algunos casos se abstuvieron de participar. En este contexto, la disputa entre distintos sectores del justicialismo pasó desapercibida; si bien reiterados pedidos de expulsión de afiliados peronistas que durante el PRN integraban las fuerzas represivas y estuvieron involucrados con la masacre y la denuncia contra un senador nacional del PJ que mantiene como asesor personal a uno de los principales mentores militares del crimen, demuestran que las divergencias en el seno del PJ chaqueño siguen vigentes³⁶.

El intento de los ex integrantes de la Tendencia por «montonizar» el homenaje o, como ellos mismos lo enuncian: «recuperar

35 Durante los 2 años siguientes, 1997 y 1998 fue imposible reeditar una conmemoración que contara con la presencia de todos los sectores partidarios

36 Estas denuncias ya se habían hecho públicas durante la conmemoración del año anterior (cf. Jaume, 1997).

la conmemoración de manos de los no peronistas» (Notas de campo, 1997), apunta a recuperar un espacio político y una herencia gloriosa que creen que les corresponde «naturalmente» y que estaba ilegítimamente en manos de grupos de izquierda y del FREPASO integrantes de las asociaciones de DHs. Esta línea de conflicto reapareció en diciembre del año siguiente (1998). A través de los medios locales de comunicación hubo mutuas imputaciones. Durante la caravana los militantes de la Juventud Peronista de la Provincia de Buenos Aires convocados por sectores locales de ex montoneros impusieron sus signos de identidad montonera y cuando culminaba la ceremonia protagonizaron un breve acto, del que sólo participó el pequeño grupo de ex militantes de la Tendencia y en el que se rezó el «Padre Nuestro» y se entonó la «Cantata Montonera» provocando la crítica de otros sectores que los tildaron de sectarios. Paralelamente, H.I.J.O.S. incrementaba su protagonismo, pero sus integrantes señalaban que sufren presiones desde todos los sectores, ya que todos los grupos pretenden sumarlos a la lucha faccional aprovechando el capital simbólico que detentan.

Los actos de conmemoración de la MMB constituyen sin duda un hecho social total durkheimiano que, en un reducido espacio tiempo, instauran la comunidad y al mismo tiempo ponen indisimuladamente en escena las controversias y fracturas no reparadas de la trágica historia nacional de los últimos 50 años. El drama social representado en MB no sólo actualiza solidaridades, apuntala sentimientos de pertenencia, conforta y ayuda en la elaboración del duelo; sino que también, activa desavenencias ideológicas, construye nuevas alteridades y profundiza faccionalismos políticos. Estos faccionalismos no se originan ni se circunscriben necesariamente a la localidad. Como lo muestra la presencia de figuras de trascendencia política

nacional, las conmemoraciones de la MMB también son parte de estrategias políticas más globales, donde se ponen en juego distintas interpretaciones del pasado nacional.

El mandato acuciante, tanto de los discursos improvisados sobre el tablado, como de los más coherentes y meditados mensajes escritos, era dejar en claro una vez más, la insalvable distancia que separa a los participantes de sus enemigos. Del lado de MB está la razón, la justicia, el compromiso con el pueblo y la lucha por una Argentina más justa. Del otro lado, la violencia represora, la traición, la entrega del país, el acuerdo soterrado de corrompidas cúpulas militares, políticas, gremiales y judiciales. En este sentido, «pueblo y antipueblo», el clivaje fundante de todos los desencuentros nacionales, atravesó las ceremonias conmemorativas como el eje estructurador de todas las denuncias por las cuentas no saldadas con el pasado. Empero, las ceremonias no fueron lo suficientemente aglutinantes como para que todos los sectores depusieran momentáneamente sus diferencias y acordaran presentar una imagen consolidada de unidad frente al denunciado enemigo común. Estos déficit muestran que la propia presentación simplificada del clivaje pueblo - antipueblo no es suficiente para dar cuenta de los contradictorios procesos históricos seguidos por el país; ni para garantizar la constitución en MB de una «comunidad imaginada» perdurable.²

Bibliografía

Alonso, Ana María

1988 «The Effects of Truth: Re-presentation of the Past and Imagining of Community». En *Journal of historical Sociology*. 1 (1): 33-57.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and spread of Nationalism*. London, New York: Verso.

Augé Marc

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, España: Gedisa.

Bourdieu, Pierre

1982 «Les rites comme actes d'institution». En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Número 43, junio 1982. pp. 58-63.

Braun, Robert

1994 «The holocaust and Problems of Historical Representation». In: *History and Theory*, Vol 33, Nº 2 pp. 172 - 197.

Brow, James

1990 «Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past». *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.

Cohn, Bernard

1982 «Representing Authority in Victorian India». In: Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds. *The Invention of the Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cohn, Bernard and Dirks, Nicholas

1988 «Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and the Technologies of Power». *The Journal of Historical Sociology*. 1 (2): 224-229.

CONADEP

1984 *Nunca Más*. Buenos Aires, Eudeba.

Da Matta, Roberto

1980 *Carnavais, malandros e hérois*. Río de Janeiro, Zahar.

Díaz de Rada, Angel y Cruces, Francisco

1994 «Paradojas y perplejidades morales del agente político en un contexto modernizado». En *Revista Antropología*, Nº 7 marzo/94. Madrid, Grupo Antropología,

D'Onofrio Carlos A.

1998 *Conversaciones con Ramón Puerta*. Posadas, Argentina, Editorial Trinchera.

Gillespie, Richard

1987 *Soldados de Perón. Los montoneros*. Buenos Aires, Grijalbo.

Goffman, Erving

1971 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

Guber, Rosana

1996 «Las manos de la Memoria». En *Desarrollo Económico*. Vol 36, Nro. 141, abril-junio/96 pp. 423-441.

Jaume, Fernando

1995 «Populismo y exclusión en la Argentina neo-conservadora». En *Revista Estudios Regionales, Serie Estudios Sociales FHycS, UNaM*. (edición mayo 1995)

Jaume, Fernando

1997 «El Terrorismo de Estado en la Argentina: memoria y política en la conmemoración de la «Masacre de Margarita Belén». Ponencia presentada en el: VIº Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, 29 de setiembre al 1º de octubre de 1997, Universidad Complutense de Madrid (en prensa).

Kertzer, David

1988 *Ritual, Politics, and Power*. New Haven and London, Yale University Press.

Neiburg, Federico

1993 *A Invenção do peronismo e a constituição das ciencias sociais na Argentina*. Tese de Doctorado Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro. (inédita)

Nora, Pierre

1989 «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire». In *Representations* 26. Spring 89. Pp. 7-25.

Ollier, María M.

1998 *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*. Buenos Aires, Ariel.

Popular Memory Group

1982 «Popular Memory: Theory, Politics, Method». In: Richard Johnson, Gregor McLennan, Bill Schwarz, and David Sutton, [eds] *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*. pp. 202-252.

Provincia del Chaco

1985 *Informe Final de la Comisión de Derechos Humanos, Cámara de Diputados de la Provincia del Chaco* (inédito)

Quattrocchi-Woisson, Diana

1995 *Los males de la memoria. Historia y Política en la Argentina*. Buenos Aires. EMECE Editores.

Savigliano, Marta

1993-4 «Malevos llorones y percantas retobadas: el tango como espectáculo de razas, clases e imperialismo». En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX, Buenos Aires. Pp. 79-104.

Trouillot, Michel-Rolph

1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.

Turner, Victor W.

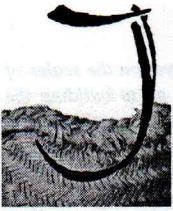
1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London, Cornell University Press.

Verón, Eliseo

1996 *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. España, Gedisa.

Williams, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.



Interdependencia, memoria institucional y valores morales: fundamentos sociales de la moralidad en una coo- perativa de pescadores entrerrianos¹

Fernando Alberto Balbi (*)

...a mis padres, Silvina Estrada y Alberto Balbi

RESUMEN

En el presente artículo señalo los principales problemas metodológicos inherentes al análisis antropológico de las moralidades proponiendo como punto de partida para superarlos la adopción de ciertos recaudos metodológicos. Siguiendo esas directivas examino los fundamentos sociales de los valores morales que he identificado en las acciones y declaraciones de los asociados de una cooperativa de pescadores de una localidad situada en el litoral del río Paraná. Las fuentes del valor moral atribuido por los asociados a ciertos conceptos son detectadas a través del análisis del entramado de interdependencias que unen a los actores y del examen de la forma simplificada y ahistórica en que ellos mismos se lo representan. Concluyo postulando que los valores morales pueden y deben ser analizados etnográficamente a efectos de evitar tratarlos como entidades trascendentes o, alternativamente, como el resultado mecánico de arreglos sociales reificados.

ABSTRACT

In this paper, I point out the main methodological problems that inhere in the anthropological analysis of moralities, and suggest the adoption of certain methodological principles to overcome those obstacles. According to these directives, I examine the social foundations of the moral values identified by myself in the actions and statements of the associates of a fishermen's co-operative from a town situated in the Parana river's area. The sources of the moral value attributed by the co-operative's members to certain concepts are found through the analysis of the net of interdependence relations uniting the actors, and through the examination of the simplified and a-historical manner in which they represent this net to themselves. I end up positing that moral values can and must be analysed ethnographically in order to avoid their treatment both as transcendental entities and as the mechanical outcome of reified social arrangements.

En un libro de homenaje a Meyer Fortes (Goody, 1973) editado en ocasión de su retiro, Maurice Bloch señala que la principal enseñanza que emerge de su trabajo sobre la

moralidad del parentesco en las sociedades 'primitivas' es la de que es necesario tomar en serio las afirmaciones de los actores acerca de sus propias motivaciones a menos que

¹ El presente artículo constituye una reelaboración de algunos de los materiales de mi tesis de Maestría (Balbi, 1998b). Agradezco a Ana Rosato y Mauricio Boivin su autorización para revisar y ampliar algunas ideas desarrolladas originalmente en un trabajo que escribimos en colaboración (Boivin, Rosato y Balbi, 1999). A lo largo del texto me valgo de las cursivas para señalar el empleo de términos y expresiones tomados de nuestros informantes; allí donde se les añaden las comillas dobles, éstas indican que se trata de las palabras de un informante en particular o de una fuente documental. También me valgo de las cursivas para los términos extranjeros y para los títulos de libros, casos en los que ello ha de resultar evidente para el lector. Finalmente, las comillas dobles empleadas sin cursivas señalan citas bibliográficas, mientras que las comillas simples denotan mi intención de relativizar la expresión que enmarcan

* Licenciado en Ciencias Antropológicas (UBA) y Máster en Antropología Social (UNaM). Jefe de trabajos prácticos regular del Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL - UBA

ellas sean refutadas por evidencias significativas: "If informants stress the morality of kinship then *this* is what we must understand" (Bloch, 1973:86; las cursivas son del original). En lo que respecta al análisis de la moralidad, sin embargo, ello no deja de representar una serie de problemas, entre los cuales el más serio quizás sea el de evitar la ilusión de fijeza del contenido de los valores morales, un esencialismo que es constitutivo de su eficacia en cuanto factor que incide sobre las acciones de los sujetos y que -como ha señalado reiteradamente Michael Herzfeld (1997)- suele engañar a los antropólogos.²

El principal recaudo metodológico a tomar en el análisis de los valores morales -como bien ha puesto de manifiesto Raymond Firth (1969:208 y ss.) al señalar los aportes específicos que, a su juicio, la antropología social hacía a su estudio- es el de que la apelación al concepto de 'valor' debe fundarse en la etnografía, incluyendo no sólo lo que las personas manifiestan respecto de sus creencias y acciones sino, y sobre todo, la observación directa de sus acciones: "Our statements about values...", afirma Firth (1969:208), "...are inferences from observation of behaviour". En este sentido, me parece muy adecuada a fines operativos la definición de los 'valores' presentada por Julian Pitt-Rivers en su bella etnografía *The People of the Sierra*

(1971:XVIII):

I had to construct from observation the scales of preference and pressure which go to building the framework of desires and sanctions within which individuals determine their conduct. I expressed the results as "values" (...) they are not in my usage purely ethical but in the first place cognitive values, concepts whose ethical content is built into them and becomes apparent only according to context, a part of the ethnography...

Una segunda precaución a tomar en el análisis de los valores morales consiste, en mi opinión, en indagar detenidamente los procesos sociales responsables de conferir ese "contenido ético" a ciertos conceptos. Esto es, en la medida en que tratemos a cualesquiera conceptos y/o expresiones como 'valores morales' deberíamos imponernos la tarea de dar cuenta etnográficamente de su carácter de tales, negándonos a atribuírselo allí donde no fuera posible cumplir con dicha condición a efectos de evitar el error esencialista consistente en tratar a los valores como entidades trascendentes de origen difuso. En este sentido, el análisis de Norbert Elías (1982) acerca de la etiqueta y del honor como motivaciones de la conducta en configuraciones sociales 'cortesanas' me parece sumamente inspirador en tanto muestra que es posible dar cuenta de sus fundamentos sociales a través del análisis del entramado de las interdependencias que

² Esta observación no debería, sin embargo, conducirnos a rehusar toda eficacia normativa a los valores, como ocurre de hecho en los trabajos de Herzfeld (cf. 1980, 1988, 1997) en la medida en que opta por tratarlos como meros recursos retóricos, como puros símbolos. Una opción más viable, según creo, es la representada por algunos de los análisis etnográficos compilados por Signe Howell (1997a). Retomando algunas ideas de Durkheim sobre la moral (1951, 1966, 1973, 1975), algunos de los estos autores (Howell, 1997b; Archetti, 1997; Melhuus, 1997) han desarrollado recientemente una perspectiva analítica que se centra en el análisis de las 'moralidades' (*moralities*), esto es, de ideas y valores significativos entendidos como "...a field of cultural predispositions informing and creating, rather than supporting social relations between groups and persons" (Howell, 1997b:6). En esta perspectiva, la relación entre los valores morales y las prácticas de los actores es concebida como esencialmente dinámica: los valores cambian permanentemente, adaptados a través de elecciones y prácticas, al tiempo que informan y configuran a esas elecciones y prácticas (Howell, 1997b:4). Semejante dinamismo se funda en el supuesto de que los significados no se encuentran plenamente 'dados' a los actores, de modo que los valores morales no son traducidos directamente en el comportamiento sino que son mediados por las elecciones morales (Archetti, 1997:101). Esto no significa, sin embargo, que los valores centrales no sean compartidos por los actores sino, simplemente, que sus significados pueden ser debatidos por ellos (Melhuus, 1997:180). Archetti atribuye esto a la ineludible interferencia de las emociones y la imaginación sobre el significado de los valores morales (1997:101) pero personalmente encuentro más significativo al hecho -que la escuela británica de antropología social ha demostrado y analizado tan admirablemente- de que todos los sistemas normativos, creencias y discursos humanos son inherentemente contradictorios y ambiguos (cf.: Evans-Pritchard, 1976; también: Malinowski, 1986; Gluckman, 1958 y 1973; Leach, 1976; Turner, 1968). Si bien carezco del espacio necesario para discutir en detalle esta perspectiva, debo advertir que el análisis que sigue está directamente inspirado por los lineamientos generales propuestos por los autores mencionados.

unen a los actores para quienes esos 'valores' son vinculantes.

En el presente texto me propongo -imitando la actitud de Fortes- examinar los fundamentos sociales de los valores morales que he identificado en las acciones y declaraciones de los asociados de una cooperativa de pescadores de una localidad situada en el litoral del río Paraná.³ De acuerdo con lo manifestado anteriormente, al hablar de valores hago referencia a conceptos presentes en las declaraciones y en las escalas de preferencias *de facto* de mis informantes (construidas por mi en base a la observación del comportamiento) y dotados de pretensiones normativas que, según mis observaciones, son eficaces en el doble sentido de que inciden efectivamente sobre los comportamientos y de que están respaldados por sanciones que son, ellas mismas, eficaces.

Los valores a que me refiero son conceptos y expresiones ligados más o menos directamente a la doctrina de la *Alianza Cooperativa Internacional*.⁴ En primer lugar, funda-

mentalmente, el concepto mismo de *cooperativa*, empleado por los actores con fuertes connotaciones positivas. En segundo término, conceptos tales como *unión, solidaridad, igualdad, democracia, excedentes*⁵, etc. En tercer lugar, una serie de expresiones estereotipadas que remiten directamente a los conceptos anteriores, tales como "lo bueno es que estamos todos juntos" o "la cooperativa es de todos". Y, por último, otras expresiones cuya relación con aquéllos es más indirecta ya que suponen resaltarlos a través de comparaciones con actitudes opuestas atribuidas a terceros -por ejemplo: "nosotros... (esto es, la cooperativa) ...no podemos bajar los precios... (pagados a los pescadores por su producción) ...como ellos" (en referencia a los comerciantes de pescado que compiten con la cooperativa); en este ejemplo, la implicancia es que la cooperativa no puede bajar los precios porque es una institución *solidaria*.⁶

Como ya he dicho, me propongo en lo que sigue satisfacer mi segundo precepto metodológico examinando los fundamentos

³ Mi información al respecto proviene en parte de mi trabajo de campo en el área desde enero de 1987. Asimismo, me valgo de información recabada por colegas (Mauricio Boivin, Ana Rosato, Cecilia Ayerdi, Jorge Gancedo, Claudia Guebel) que integraron un equipo de investigación dedicado al estudio de la producción pesquera entrerriana entre 1986 y 1990, en cuyo marco inicié mi trabajo en el área. Me reservo el nombre de la localidad a efectos de preservar el anonimato de las personas que nos brindaron su confianza y, en algunos casos, nos honraron con su amistad.

⁴ He analizado los problemas teóricos y metodológicos involucrados en el análisis de las relaciones entre las cooperativas realmente existentes y los principios doctrinarios del movimiento cooperativista en: Balbi, 1998a. Dicha doctrina tiene por núcleo a los llamados *seis principios del cooperativismo*, formulados por el Congreso Internacional de la *Alianza Cooperativa Internacional (ACI)* del año 1966: I- adhesión abierta y voluntaria; II- control democrático (supone igual derecho al voto: *un hombre...*, suele decirse, *...un voto*); III- interés limitado, si alguno, sobre el capital; IV- las *economías* pertenecen a los socios (no habría 'ganancias' sino *excedentes, sobrantes o economías*); V- provisión para la educación cooperativa; y VI- cooperación entre cooperativas (cf.: San Pedro, 1977; Möller, 1986). En los últimos años la *ACI* ha estado considerando la posibilidad de transformar radicalmente estos principios - particularmente en cuanto a permitir que los votos de los asociados estén distribuidos en función de sus aportes de capital-, pero se trata de una tendencia posterior a los hechos relativos a nuestro caso.

⁵ En la doctrina cooperativista se denomina '*excedentes*', '*sobrantes*' o '*economías*' a los fondos que resultan de la diferencia entre los ingresos de la institución y sus gastos operativos. Cf.: Balbi, 1998a; San Pedro, 1977; Möller, 1986.

⁶ Anteriormente (Balbi, 1998a y 1998b; véase también: Balbi, 1999) he expuesto la manera en que los asociados dan múltiples sentidos a estos conceptos y expresiones, definiéndolos situacionalmente en función de sus intereses. De esta forma, el vocabulario de inspiración doctrinaria constituye la materia prima del "lenguaje de símbolos" empleado por los asociados para la "expresión simbólica" (ambas expresiones son de Leach, 1976) de sus puntos de vista e intereses respecto del orden actual, pasado y futuro de la cooperativa, así como de su deber ser (véase más abajo, especialmente la nota 16). En la medida en que constituyen un lenguaje de símbolos podría pensarse, a la manera de Herzfeld, que no se trata más que de un repertorio de recursos retóricos; y, de hecho, tal fue mi primera aproximación al problema (Balbi, 1998a). Sin embargo, considero que mi análisis inicial estaba equivocado y que la eficacia simbólica de esos conceptos y expresiones resulta precisamente de su contenido moral, el cual los hace capaces de engendrar obligaciones en base a las versiones de sus contenidos que son impuestas en un momento dado: en este sentido, si pueden operar como lenguaje simbólico es porque son valores (cf.: Balbi, 1998b). No es este, sin embargo, el asunto que ha de ocuparme aquí; por el contrario, lo he mencionado simplemente para atraer la atención del lector sobre el hecho de que no estoy hablando de entidades trascendentes sino de conceptos que son permanentemente reinterpretados por los actores en el curso de su acción y que, en consecuencia, son función de procesos sociales específicos.

concretos del contenido moral inserto en estos conceptos. Se trata de una pregunta que surge de manera inmediata: ¿de dónde resulta el valor moral de la *solidaridad*, la *igualdad*, el *estar juntos*, etc.? o, mejor dicho, ¿cómo se explica el valor moral que los asociados reconocen a todo aquello que, desde su punto de vista, se relaciona con la doctrina cooperativista?⁷. Esta pregunta general se descompone, de hecho, en dos preguntas más específicas: (a) ¿cuáles son los fundamentos de ese valor moral?, y (b) ¿cómo es que se ha mantenido durante años a través de situaciones cambiantes en cuanto a la integración de la cooperativa, el estado de las relaciones entre sus asociados y el contexto más amplio en que ella opera, y a despecho de la multiplicidad de sentidos que les han sido predicados?. A efectos de responder a estas cuestiones, me propongo analizar un aspecto central del complejo entramado de interdependencias en que se inserta la cooperativa, así como la forma ficticia y marcadamente simplificada en que sus asociados se representan ese entramado. Comenzaré, sin embargo, por presentar alguna información imprescindible respecto de la actividad pesquera y de la cooperativa⁸. Bastará, por el momento, con enumerar los siguientes

datos:

(a) La cooperativa a que me referiré se ubica en una ciudad de una pocas decenas de miles de habitantes, ubicada sobre el Delta del Paraná en la provincia de Entre Ríos. La zona en que está ubicada constituye uno de los mayores centros pesqueros de agua dulce de la Argentina, predominando entre las especies comerciales el sábalo (*prochilodus platensis* y *prochilodus scrofa*). Las técnicas de pesca contemplan el empleo de botes de madera de 5 a 7 metros de eslora, motores dentro de borda de 4 y 8 hp, y redes de nylon cuya elaboración es casera. El pescado es consumido fresco -conservado en hielo- en el noroeste argentino y en la provincia de Misiones⁹.

(b) El origen de la pesca comercial en el área se remonta a la década del sesenta¹⁰. El proceso productivo se encuentra dividido en dos procesos de trabajo: el de captura del pescado, desarrollado por pescadores que conforman pequeñas unidades productivas independientes de carácter doméstico, y el de traslado que está en manos de ciertos *acopiadores* (término con que se denomina en la zona a la mayor parte de los comerciantes pesqueros) que se valen de trabajadores asalariados para desarrollar sus tareas. Estos comerciantes -a

⁷ Puesto que se trata de una institución que se asume formalmente como regida por la doctrina cooperativista, podría decirse que la pregunta que he planteado es redundante. Sin embargo, tres argumentos me hacen pensar que tal observación es incorrecta: los presentaré en un orden de generalidad descendente. No es posible (a) deducir apriorísticamente los valores morales correspondientes a una situación social determinada, lo que equivaldría a reducir mecánicamente las representaciones sociales a las características de los entramados de relaciones sociales -operación que supondría tirar por la borda la rica complejidad de las enseñanzas de innumerables autores, comenzando por Emile Durkheim (cf.: 1951, 1966)-. No tratamos (b), como era el caso de Elías (1982), con una institución totalizadora, constitutiva *per se* de la existencia social y del sentido de la vida de sus miembros; de esta suerte, no sólo es concebible que en las cooperativas aparezcan lenguajes de símbolos ajenos a la doctrina cooperativista (lo que, en efecto, es revelado por el análisis comparativo) sino también que lo hagan valores totalmente desligados de ésta. En nuestra cooperativa (c), efectivamente, los asociados suelen recurrir a otros lenguajes simbólicos además del que remite a la doctrina cooperativista y uno de ellos, por medio del cual las posturas en conflicto suelen ser presentadas en términos de actitudes opuestas frente al problema de la preservación del recurso pesquero, funda su eficacia en valores morales vinculados a la necesidad de garantizar la supervivencia futura de los hijos de los pescadores, quienes creen que la misma habrá de depender de la pesca (cf.: Balbi, 1997; 1998a). Atendiendo a estas consideraciones, la pregunta por la eficacia simbólica de las apelaciones a la doctrina no puede, pues, ser obviada.

⁸ Cabe aclarar que a partir de 1992 la producción pesquera ha experimentado considerables transformaciones, si bien se ha mantenido en lo esencial la forma de organización de la producción que describo a continuación. A despecho de lo anterior, escribo en tiempo presente solamente por considerar que ello facilita la lectura y sin pretender ofrecer una imagen de *stasis* social. Para un análisis de las transformaciones recientes, véase: Boivin, Rosato y Balbi, 1996.

⁹ Respecto de las condiciones naturales y técnicas de la producción, véanse: Boivin, 1991; Rosato et. al., 1989; Balbi, 1990 y 1998b.

¹⁰ Por una reconstrucción de la historia de la pesca en el área, véase: Balbi, 1990.

quienes denominaré ‘acopiadores extralocales’ porque en general provienen de la provincia de Santa Fe- son los únicos participantes de la producción pesquera que cuentan con los medios técnicos (camiones térmicos, máquinas para picar hielo, etc.), los contactos y la capacidad de gestión necesarios para acceder a los centros de consumo. Existe, además, una relación de intercambio desigual (extracción de plusvalor en forma de productos) entre ambos actores: el pescador, que no puede conservar fresco el pescado, se ve forzado a aceptar los precios que impone el extralocal, quien cuenta con los medios necesarios para ello.¹¹

(c) De hecho, estas transferencias de valor suelen estar mediadas por terceros que tratan directamente con los pescadores. En función de la necesidad de establecer una coordinación confiable entre las tareas de captura y las demandas de los acopiadores, hacia comienzos de la década del setenta comenzaron a operar actores de origen local que lucran desempeñando esa tarea. Estos ‘intermediarios’ pueden ser agrupados en tres categorías: los propietarios de embarcaciones, que recorren la zona de islas comprando pescado a los pobladores; los acopiadores que llamaré ‘locales’ (actualmente hay sólo uno) que operan en el puerto de la ciudad, sin aportar capital alguno, sirviendo meramente como organizadores de las tareas de captura; y la cooperativa de pescadores, que coordina las actividades de sus asociados y de pescadores que no son socios.¹²

(d) La cooperativa -a cuya historia me re-

feriré posteriormente- agrupa a pescadores que trabajan en la captura independientemente unos de los otros (utilizando por lo general fuerza de trabajo doméstica) y que venden su producción a la institución, la cual se encarga de revenderla a los acopiadores extralocales. Sus unidades productivas y domésticas presentan niveles de reproducción que varían entre la deficitaria y la ampliada, lo que a nivel de las unidades productivas se expresa fundamentalmente en los metros de red de que dispone cada una. La cooperativa es conducida formalmente por un Consejo de Administración renovado anualmente pero, en los hechos, la conducción de sus asuntos cotidianos se concentra en su presidente y un empleado.¹³

LOS ORÍGENES DE LA MORAL COOPERATIVA EN EL PROCESO DE COOPERATIVIZACIÓN, 1984

The moral world is as little exempt as the physical world from the law of ceaseless change, of perpetual flux. ...if we speak of the moral law as immutable and eternal, it can only be in the relative or figurative sense in which we apply the same words to the outlines of the great mountains, by comparison with the short-lived generations of men. The mountains, too, are passing away, though we do not see it; nothing is stable or abiding under or above the sun.

Sir James George Frazer (*Man, God, and Immortality*)

Durkheim ha dicho que los “ideales no son otra cosa que las ideas en que se refleja y resume la vida social, tal cual es en los momen-

¹¹ Diversas razones que sería ocioso exponer aquí hacen que para los extralocales sea conveniente dejar las tareas de captura en manos de pescadores independientes. Véanse: Balbi, 1990; Rosato et. al., 1989.

¹² Tanto los propietarios de embarcaciones como los acopiadores locales y extralocales son conocidos en la zona como *acopiadores*. El empleo de este término por los actores se extiende a quienes desempeñan otros papeles en el proceso productivo (cf.: Balbi, 1990 y 1995), como veremos más adelante. En lo que sigue, el uso de la palabra sin cursivas denota su adopción por mi parte para construir una categoría general, mientras que las cursivas remiten a las palabras de mis informantes. He analizado extensamente la participación de los intermediarios en el proceso productivo en: Balbi, 1995; para una comparación de las posiciones de la cooperativa y los acopiadores locales, véase: Balbi, 1994.

¹³ En mi tesis de Maestría (1998b) analicé extensamente la estructura administrativa formal de la cooperativa, su organización de hecho y la dinámica de las relaciones entre sus asociados.

tos culminantes de su desarrollo” (1951:236). La expresión “momentos culminantes” presenta un claro carácter valorativo que resulta del supuesto -hoy en día inaceptable- de que las sociedades experimentan un progreso moral. Si, en cambio, la reinterpretamos como referida a aquellos puntos de inflexión en los procesos sociales que establecen patrones de organización social persistentes, adquiere un nuevo sesgo que nos sugiere que la carga moral de que está dotada la doctrina cooperativista para los asociados puede haber tenido sus orígenes en el proceso mismo de conformación de la cooperativa.

Fundada en 1974 y *desactivada* -esto es, suspendidas sus actividades sin liquidación de los activos- en 1978, la cooperativa fue *reactivada* en 1984¹⁴ a partir de un trabajo de promoción llevado a cabo por las autoridades del área de cooperativismo del gobierno provincial a través de contactos locales que se desarrolló, inevitablemente, en términos de la retórica propia del movimiento cooperativista. Desde ese mismo momento, una serie de intereses de quienes se integraron a la cooperativa pasaron a ser procesados a través de la institución: la oposición a los intermediarios que bajan el precio del pescado para el pescador; la oposición, en el largo plazo, a los extralocales que controlan el acceso a los mercados; los proyectos de mejoramiento de las unidades productivas y/o de las condiciones de vida de las familias de cada socio, etc. Estos intereses y proyectos fueron identificados por quienes los sostenían como funciones propias de la cooperativa, siendo predicados al concepto mismo de *cooperativa*, y ello dio un primer conjunto de sentidos a los valores expresados por el vocabulario cooperativista.

Sin embargo, los sentidos así predicados a los valores no quedaron fijados a ellos sino que la dinámica propia de la existencia de la entidad reproducía a algunos de ellos al tiempo que descartaba a otros: hay que tener en cuenta, a este respecto, que no todos los sentidos predicados a los valores cooperativistas eran función de intereses comunes a la totalidad de los asociados o, siquiera, de intereses semejantes para todos ellos¹⁵. Un breve ejemplo permitirá aclarar este dinamismo propio de la atribución de sentidos a los valores cooperativistas.

Cuando la cooperativa fue *reactivada*, las autoridades promotoras del hecho insistieron en que se incorporaran a ella tanto los pescadores independientes de la ciudad como un grupo de 35 hombres de una pequeña localidad vecina que trabajaban como *peones* asalariados de un *acopiador* que era propietario de las *herramientas* por ellos utilizadas. Este arreglo se mostró inmediatamente inviable puesto que los intereses de uno y otro conjunto de asociados eran incompatibles. En efecto, los pescadores de la ciudad veían a la cooperativa como un mecanismo para aumentar su capacidad de negociación frente a los extralocales y para evitar la intervención *parasitaria* de los intermediarios, mientras que los hombres de la otra localidad la veían como un camino para desligarse de su situación de *peones*. Inmediatamente se produjo un enfrentamiento entre ambos grupos en ocasión de la decisión respecto del uso de un crédito asignado a la cooperativa que los pescadores de la ciudad querían destinar a la compra de una heladera para el local de la institución mientras que los *peones* querían emplearlo en la adquisición de *herramientas* para

¹⁴ Más adelante me referiré a la primera etapa de la historia de la cooperativa. Por el momento, sin embargo, parto de su *reactivación* atento al hecho de que -como veremos- la abrumadora mayoría de los asociados de esta segunda etapa no había participado de la experiencia anterior.

¹⁵ R.M. Maclver (1944:122 y 123) distinguió tempranamente los intereses “semejantes”, esto es, parecidos o idénticos “en tipo”, de los “comunes”, donde cada individuo “persigue un interés que comprenda a los demás”. Si bien se trata de una distinción que muchas veces puede ser empíricamente difusa, parece bastante clara y relevante en nuestro caso, como se verá más adelante.

independizarse de su patrón. El enfrentamiento terminó con la expulsión del principal representante de los *peones* en el Consejo de Administración de la cooperativa y el alejamiento de todos los demás. En este enfrentamiento se dirimió, más allá del destino de un crédito, la pertinencia de los objetivos de los *peones* en tanto funciones de la cooperativa. La función de ayudar a los *peones* de los *acopiadores* a convertirse en pescadores independientes jamás volvió a aparecer entre los sentidos que los asociados atribuían a los conceptos de *solidaridad* o *igualdad* y la cooperativa pasó, de allí en más, a ser concebida como una asociación 'de todos - los pescadores independientes' y ya no como 'de todos - los trabajadores de la captura del pescado'. Así es que varios asociados nos han manifestado que el reglamento interno de la cooperativa habilita exclusivamente la asociación a los pescadores independientes cuando, de hecho, ninguno de los once artículos de ese reglamento - aprobado, vale la pena mencionarlo, en abril de 1985, casi cinco meses después del desenlace del enfrentamiento relatado- dice nada al respecto; y no se trata de una impostura sino que los miembros de la cooperativa, que en general nunca han leído el estatuto ni el reglamento, creen que es así.¹⁶

La definitiva exclusión de los *peones* no

supuso, contra lo que podría pensarse, una homogeneización de los intereses de los restantes asociados. Por el contrario, las relaciones entre ellos son sumamente complejas y suponen, como podría haber escrito A.R. Radcliffe-Brown (1974), tanto 'conjunción' como 'disyunción', esto es, tanto intereses comunes como otros contrapuestos¹⁷. En semejante contexto, cabe suponer que la clave de la carga moral asociada a estas relaciones debería radicar en un aspecto de las mismas que represente un factor aglutinante ubicado, desde el punto de vista de los asociados, por encima de sus motivos de división¹⁸. En este sentido, buscamos el factor central constitutivo de su interdependencia.

Ahora bien, puestos a explicar su pertenencia a la cooperativa, los asociados invocan diversos objetivos que predicán a la institución, los cuales pueden tanto ser individuales como corresponder a un grupo pequeño o a la totalidad de los asociados y, además, generalmente son coyunturales -esto es: preguntado al respecto en dos momentos diferentes, el mismo hombre dará dos respuestas diferentes en función de las respectivas situaciones de sus unidades doméstica y productiva y de sus relaciones personales con los restantes asociados y con otros actores-. Debería, sin embargo, existir un cierto objetivo perdura-

¹⁶ Sobre las consecuencias de este desconocimiento de los instrumentos reglamentarios formales, véanse: Balbi, 1998a y 1998b. He examinado la -a mi juicio errónea- postura que predomina a este respecto en los estudios sobre cooperativas publicados en nuestro país en: Balbi, 1998a.

¹⁷ En lo esencial, la diferenciación económica entre las unidades domésticas y productivas de los asociados se suma a un entramado preexistente de relaciones personales (parentesco, amistad, etc.) para producir un cuadro dinámico de interdependencias que supone una amplia diversidad de intereses y puntos de vista en lo que respecta al manejo de los asuntos de la cooperativa. He analizado en detalle esa complejidad en mi tesis de maestría (Balbi, 1998b), donde mostré que la alternancia de dos grupos de asociados -ya exclusivamente pescadores independientes- en el control de la cooperativa se reflejó en la sucesión de dos grandes maneras de entender los sentidos de los valores cooperativos. Así, la capitalización de las unidades productivas de los asociados y el mejoramiento de las condiciones de consumo de sus unidades domésticas fue presentado como el sentido último de la *solidaridad*, la *igualdad*, etc., toda vez que la institución fue controlada por cierto grupo donde predominaban los pescadores de menores recursos. Por el contrario, el predominio de una alianza de pescadores cuyas unidades productivas estaban fuertemente consolidadas y tenían una productividad elevada se tradujo en la imposición temporal de una versión de esos conceptos que los remitía a la capitalización de la propia cooperativa a través de la compra de bienes de capital de uso colectivo. En todo esto encontramos a los valores asociados al cooperativismo operando como lenguaje de símbolos para la expresión simbólica de las perspectivas y los intereses de los asociados (véase la nota 5 de este mismo trabajo).

¹⁸ En este razonamiento sigo la indicación de Durkheim (1951:138 y ss.) en cuanto a que las fuentes de la moral no pueden ser más que sociales, aunque entendiendo a lo social como algo constituido por los propios actores y no como una presencia externa y anterior a ellos. Es en este sentido que he escrito que es preciso detectar un factor aglutinante que se ubique por encima de los elementos de división "desde el punto de vista de los asociados".

ble -no en virtud de alguna cualidad intrínseca sino de la situación social en que opera la cooperativa-, uno que sea permanentemente predicado al sentido del concepto mismo de *cooperativa* y que informe de algún modo la carga moral asociada a ese concepto y todos los conceptos inspirados por la retórica doctrinaria. Hablo aquí de un objetivo “común” en el sentido, ya mencionado, de MacIver: se trata de encontrar un objetivo cuya prosecución comprenda, desde la perspectiva de cada individuo, a todos los demás asociados, entendiéndolo que no bastaría con encontrar objetivos “semejantes” para todos ellos puesto que éstos “no envuelven, necesariamente, una comunidad ni relación social entre los seres que los desean” (MacIver, 1944:123). En el reconocimiento de tal objetivo común -o de tales objetivos comunes- se encontraría la clave de la construcción social del carácter moral revestido por los conceptos cooperativistas desde el punto de vista de nuestros actores.

Tratando de dar cuenta de la importancia de la filiación como principio irreductible de la estructura social de los Tallensi, Meyer Fortes (1949:337 y ss.) sostenía que en ciertas sociedades el parentesco es capaz de operar como el principio maestro de la organización social porque es moralmente axiomático, de manera que sus normas son vinculantes por derecho propio y pueden servir como

modelo de organización para toda la estructura social. Esto lo conducía a preguntarse respecto de ese carácter axiomático, el cual le parecía requerir una explicación¹⁹. Me referiré brevemente a su hipótesis al respecto porque me servirá de inspiración para resolver mi propio interrogante. En esencia, Fortes sugiere (1949:346 y 347) que todo sistema social presupone ciertos axiomas morales básicos que resultan de la experiencia directa de la interdependencia de los hombres en la sociedad y que en las sociedades basadas en el parentesco, éste es el mecanismo primario a través del cual esos axiomas básicos son traducidos al toma y daca concreto de la vida social; por esta razón, supone, es que el parentesco aparece como un principio de organización social que no puede ser reducido a ningún factor subyacente de orden económico, religioso, etc.²⁰

En suma, Fortes estaba diciendo que el reconocimiento de cierta interdependencia básica era la fuente del carácter moral de las relaciones sociales específicas que estaba analizando²¹, lo que presenta claras reminiscencias de Durkheim. Este autor, sin embargo, ha sido frecuentemente criticado por igualar mecánicamente lo moral a lo social -esto es, lo colectivo- entendido a priori como algo positivo desde el punto de vista del bienestar de los individuos²². Esta crítica, aunque demasiado general, es frecuentemente válida y el

¹⁹ El postulado de Fortes (1949) en el sentido de que el parentesco tallensi revestía un carácter axiomático y, en consecuencia, constituía un principio irreductible de la estructura social de ese pueblo africano fue duramente criticado por Peter Worsley en un reanálisis del caso Tallensi a partir de los materiales del propio Fortes (1956) y, más indirectamente, por E.R. Leach en *Pul Eliya* (1961). Ambos autores recibieron detalladas réplicas de Fortes (1969). Las críticas de Worsley y Leach tendían a reducir la moralidad del parentesco a una expresión deformada de realidades económicas, mientras que Fortes -exitosamente, en mi opinión- insistía en defender la postura de la relativa autonomía estructural del parentesco. Para una revisión de esta polémica, véase: Bloch (1973); también: Pitt-Rivers (1973) por una reflexión respecto del principio de la ‘*amity*’ -considerado por Fortes como el axioma fundamental de la moralidad del parentesco- en comparación con otros tipos de relaciones sociales.

²⁰ Fortes sugiere que el carácter axiomático de la moralidad del parentesco podría ser reflejo de “biological and psychological parameters of human existence” (1969:251), hipótesis posteriormente explorada y respaldada por Derek Freeman (1973).

²¹ Fortes tendía a creer que la moralidad del parentesco presentaba un carácter excepcional, impar, que distinguía a esas relaciones sociales de cualesquiera otras. Maurice Bloch (1973:77) ha criticado esta suposición, postulando que en diferentes sociedades otros tipos de relaciones sociales parecen presentar el mismo carácter.

²² Recordemos que Durkheim sostenía el carácter ineluctablemente social de los fenómenos morales y que, para él, la sociedad era superior al individuo. En esta perspectiva, la moral -que en su origen era religiosa y siempre retiene algo de ese carácter- sería una expresión de la superioridad de la sociedad respecto del individuo y de su carácter benéfico para éste (1951:38 y ss., 158 y ss.).

interés de la sugerencia de Fortes radica, precisamente, en hacer mediar entre ambos extremos de la ecuación durkheimniana -el origen colectivo de ciertos fenómenos y su carácter moral- al reconocimiento por parte de los actores de su interdependencia de cara a ciertas cuestiones que los afectan. Esta perspectiva deja abierta la posibilidad de registrar fenómenos colectivos desprovistos de un sentido moral para los actores, así como la de detectar versiones contrapuestas de valores que se pretenden morales; y, además, nos inclina a analizar el carácter moral de ciertos fenómenos como algo construido por los propios actores.

Sin que ello suponga pretensión alguna de generalizar la idea específica de Fortes sobre la moralidad del parentesco, quisiera retomar para el examen de nuestro caso la idea de la relación entre moralidad y el reconocimiento de las interdependencias, sugiriendo que **el objetivo común a todos los asociados que perdura a lo largo del tiempo debe ser uno que suponga, desde su punto de vista, el reconocimiento de la necesidad ineluctable de contar los unos con los otros para realizarlo.** Y, en efecto, existe un objetivo de esas características que ha estado presente sin interrupciones desde la reactivación de la cooperativa. **Se trata del objetivo de evitar el trato con el acopiador local.**

Para comenzar, la oposición a este acopiador aparece como uno de los objetivos fundamentales que los actores refieren cuan-

do hablan de la *reactivación* de la cooperativa²³. La cooperativa fue *reactivada* con el objeto de promover a largo plazo el acceso directo de los pescadores a los centros de consumo pero, de hecho, en el corto y mediano plazos ello suponía simplemente evitar el trato con los intermediarios locales que revendían el pescado a los extralocales. En este sentido, la cooperativa se tornó inevitablemente en competidora de esos intermediarios en cuanto organizadora de las tareas de captura en función del ritmo y volumen de la demanda representada por los extralocales. Y si bien había dos tipos de intermediarios, los propietarios de embarcaciones y el acopiador local, en la medida en que los asociados siempre han sido mayoritariamente de la ciudad -y no de la zona de islas- el objetivo común a la mayoría de ellos era, en la práctica, el de evitar la dependencia que los subordinaba al acopiador local, tal como es manifestado tanto por quienes participaron de la *reactivación* de la cooperativa como por los que se incorporaron posteriormente.²⁴

A la opción de organizar su producción vinculándose con el acopiador local de manera individual, los asociados oponen la de *unirse* para hacerlo por sí mismos y evitar ser *explotados* por aquél. En suma, los asociados conciben a la cooperativa como una asociación que, al permitirles concentrar la oferta de pescado de cara a los extralocales para obligarlos a tratar directamente con ellos, les permite desprenderse de la dependencia res-

²³ El otro objetivo que mencionan es el de concentrar la oferta para hacer subir los precios, pero este no es un objetivo ineluctable de la cooperativa puesto que en ciertas coyunturas algunos asociados encuentran más conveniente maximizar el volumen de sus ventas a despecho del precio (cf.: Balbi, 1998b). Paradójicamente, sin embargo, el incremento de precios es un resultado objetivo de la existencia de la cooperativa, ya que ella supone una concentración de la oferta independientemente de los objetivos coyunturales de sus políticas comerciales (cf.: Balbi, 1990).

²⁴ Es significativo, a este respecto, el hecho de que esta oposición privilegiada entre la institución y el acopiador local sea sistemáticamente expresada por los asociados, apelando a argumentos moralizantes para descalificar a su rival. Así, la concentración del repudio sobre el acopiador local es relacionada en las declaraciones de los actores con el hecho de que es el único de los *acopiadores* que *no aporta capital* alguno a la producción pesquera -a diferencia, afirman, de los propietarios de embarcaciones y de la propia cooperativa, que operan con infraestructuras considerables-; además, según los asociados, el acopiador local *no trabaja* porque *ni siquiera toca el pescado*. De hecho, este hombre se limita a manipular relaciones personales con cierto número de pescadores para lograr que le entreguen su producción en lugar de hacerlo directamente a los extralocales: la construcción de obligaciones a través de favores es el mecanismo a través del cual genera compromisos que mantienen a los pescadores vinculados con él (cf.: Balbi, 1995).

pecto del acopiador local. La cooperativa les ofrece el servicio fundamental que el acopiador local les proporcionaba, el aviso de las fechas de entrega de pescado (Balbi, 1995) pero, afirman los asociados, no los explota como aquél.²⁵ En esto radica la diferencia que da a esa institución un valor fundamental e indiscutible: **el concepto de cooperativa y los restantes que se le asocian por ser orígenes de la retórica doctrinaria del movimiento cooperativo son portadores de una carga moral axiomática porque se les predica un objetivo que, desde el punto de vista de los asociados, es común a todos ellos y sólo puede ser realizado en base a su unión.**

Esta moral perdura, en parte, porque los diversos actores no han modificado sus posiciones relativas en el proceso productivo y porque han perdurado las representaciones de los asociados respecto de las diferencias existentes entre los varios tipos de *acopiadores* y de las condiciones de competencia entre éstos y la cooperativa. Pero esta formulación aun contiene un cierto mecanicismo: suponer que esto basta para dar cuenta de la persistencia de la moral cooperativa equivaldría a reducir los valores morales a emanaciones más o menos mecánicas de las relaciones sociales que organizan el proceso productivo, lo que resulta inaceptable²⁶. Si bien la continuidad temporal *de facto* de la forma de organización de la producción y del reconocimiento de la misma por parte de los asociados explican en parte esa vigencia, estos actores tienen un papel mucho más activo en su mantenimiento que

el perceptible a primera vista, como veremos a continuación.

MEMORIA INSTITUCIONAL Y VALORES MORALES: EL 'MITO DE ORIGEN' DE LA COOPERATIVA

...pues no hay unión sin memoria, y memoria como sólo los hombres son capaces de tener gracias al lenguaje; ya que la característica de esta relación de unión es la conciencia de su existencia y del querer común e igual que se da en ella, por medio del cual un deber ser se enfrenta a lo que es, realizándose así, aunque en germen, el pensamiento de lo que se postula, de la norma, del derecho. Lo cual me parece a mí la característica esencial de la voluntad social humana y del orden de la humana convivencia que lleva consigo...

Ferdinand Tönnies (*Principios de Sociología*)

El análisis completo de la reproducción de la moral cooperativa supondría examinar diversos tipos de hechos que contribuyen a producir ese efecto²⁷. Se trata, sin embargo, de una tarea que excede los estrechos límites de este trabajo, de manera que habré de limitarme a analizar el más significativo de los factores involucrados. Mary Douglas (1996:110) ha puesto de manifiesto la "eficacia pragmática de la memoria pública". Asentada en estructuras institucionales, la memoria es "pública", asume características que están más allá del control de los individuos. La forma en que los asociados de la cooperativa recuerdan la primera etapa de la entidad -de la que sólo participaron dos de ellos- constituye un buen ejemplo de esta máxima e, incidentalmente,

²⁵ He comparado el accionar del acopiador local con el de la cooperativa en: Balbi, 1994.

²⁶ En efecto, como ha apuntado Durkheim, es cierto que los períodos de efervescencia social dan lugar a innovaciones morales pero una vez pasado el momento crítico «todo cuanto se ha dicho, hecho, pensado, sentido, durante el período de tormenta fecunda, no sobrevive sino en forma de recuerdo» (1951:235) y tiende a desvanecerse.

²⁷ A este respecto, sería necesario atender a: (a) la memoria institucional de la cooperativa; (b) la ritualización de la interacción de los asociados entre sí y con otros actores, que tiende a resaltar los valores cooperativos (por ejemplo en las asambleas generales de la entidad, donde se impide la manifestación de las disputas internas y se resaltan expresamente la *unión* y la *solidaridad* de los asociados); (c) la movilización discursiva de esos valores en función de objetivos institucionales (fundamentalmente en el trato con organismos estatales); y (d) los efectos de la propia utilización simbólica de los valores sobre su componente moral (el empleo de los conceptos y expresiones de inspiración doctrinaria como lenguaje de símbolos en el curso de los enfrentamientos entre asociados reafirma su carga moral en la medida en que ella nunca es puesta en duda y en que en ella se funda la eficacia de ese uso simbólico). He analizado todos estos factores en el capítulo VI de mi tesis de maestría (Balbi, 1998b).

asume una forma tal que contribuye a la reproducción de la moral cooperativa.²⁸

La creación de la cooperativa en 1974 fue impulsada por las autoridades del área de acción cooperativa del gobierno provincial. Probablemente por su iniciativa²⁹, el artículo N° 9 del estatuto de la cooperativa establecía que podía ser asociado de la institución «*toda persona de existencia real o ideal que se dedique a la explotación pesquera*». Esto habilitaba la asociación de pescadores independientes, trabajadores asalariados y *acopiadores* por igual y, de hecho, la composición inicial de la masa societaria fue extremadamente compleja, incluyendo pescadores de diversos niveles de acumulación, hombres que habían invertido un capital previo en la compra de herramientas y las hacían *trabajar* por *peones*, la dueña de una pescadería del centro de la ciudad³⁰, pequeños intermediarios que compraban pescado en cantidades mínimas en las afueras de la ciudad y lo entregaban a la cooperativa, un auténtico *acopiador* local que se dedicaba a organizar la producción para los extralocales, un hombre que era su empleado, etc. Sin embargo, en la versión de los actuales asociados y de algunos de los pescadores que integraron la cooperativa en ese entonces, la institución estaba clara y simplemente dividida entre *pescadores* y *acopiadores*.

Inevitablemente, dada la diversidad de intereses en juego, se produjeron numerosos

conflictos. En lo fundamental, tanto los auténticos intermediarios como los propietarios de equipos de pesca comenzaron en determinado momento a vender a los extralocales *por fuera de la cooperativa*, siendo que el estatuto establece la exigencia de que los asociados entreguen toda su producción a la institución. Esto se produjo durante 1977 y 1978, cuando el gobierno provincial de la dictadura militar había retirado todo apoyo a la cooperativa - una política sistemática del gobierno *de facto*, la cual terminó *fundida* -esto es, al borde de la quiebra- y fue *desactivada*. Las razones de la venta *por fuera* no son totalmente claras³¹ aunque es evidente que hacia 1977 la cooperativa había dejado de ser funcional para aquellos de sus asociados que no eran pescadores. Lo cierto es que nuestros informantes afirman que «*los acopiadores conspiraron para fundir a la cooperativa*» vendiendo *por fuera* y apelando a las autoridades para que le retiraran su apoyo. Vale decir que no sólo diversos actores son agrupados artificialmente en una misma categoría sino que se les atribuye la responsabilidad por una acción de las autoridades provinciales que, en verdad, no fue sino la mera aplicación de la política general definida por la dictadura militar para con las organizaciones cooperativas.

Esta versión es alimentada por varios factores que será necesario analizar brevemente. Es notable, para empezar, la ubicuidad del tér-

²⁸ La estrategia de relevamiento de datos adoptada por nuestro equipo de investigación no contempló el empleo de grabadores ni el registro por escrito en presencia de nuestros informantes (con algunas excepciones). Por esta razón, no ofreceré transcripciones textuales de las narraciones de la historia de la cooperativa. Sin embargo, intentábamos registrar textualmente todas aquellas expresiones que nos parecieran significativas, lo que explica las citas entrecomilladas que aparecerán ocasionalmente. Si bien soy consciente de las limitaciones presentadas por esta técnica, considero que ella facilita el establecimiento de relaciones fundadas en la confianza mutua entre investigador e informantes que, a la larga, resultan provechosas desde el punto de vista del acceso a la información.

²⁹ No me ha sido posible establecerlo con toda certeza pero las declaraciones de los asociados de la primera etapa de la cooperativa al respecto son coincidentes.

³⁰ Esta mujer es una de las dos personas que figuran en el acta de fundación de la cooperativa como "*promotores*" -una figura formal de la doctrina y la legislación cooperativas que en este caso encubre a los contactos locales de las autoridades-; el otro *promotor* fue un pescador.

³¹ Es probable que los pescadores -que eran mayoritarios en la cooperativa- impusieran el establecimiento de *cupos* de entrega de pescado por asociado, generando así la venta *por fuera*. La otra posibilidad que me ha sido mencionada es la de que, simplemente, al alcanzar cierto nivel de movimiento comercial los socios que no eran pescadores se encontraban con que la cooperativa se convertía en un estorbo para su progreso económico (más o menos como sucede invariablemente con los pescadores que desarrollan una capacidad productiva demasiado elevada; cf.: Balbi, 1998b).

mino *acopiador* en su uso local, que abarca prácticamente a todos los tipos de intermediarios comerciales y se extiende a quienes poseen grandes cantidades de equipos de pesca *trabajados* por *peones*. Corrientemente no se lo aplica a los pequeños propietarios de equipos que no pescan personalmente, ni tampoco a los intermediarios insignificantes y/o que operan de manera ocasional (a los que comúnmente se hace una referencia de conjunto mediante el término *chiquitaje*). Empero, todos estos personajes quedan encubiertos dentro de la categoría *acopiador* cuando es empleada en relación con la *vieja cooperativa*: de hecho, de no ser por algunas fuentes documentales -como el acta fundacional de la cooperativa y las de sesiones del Consejo de Administración- no sería posible saber de su presencia en la masa societaria puesto que los actuales asociados hablan invariablemente de '*acopiadores*' en general, como si estuvieran describiendo a individuos de características equiparables a las de aquéllos a los que el término se refiere habitualmente.

Esta deformación de los acontecimientos también es favorecida por el hecho de que varios de esos individuos llegaron más tarde a ser verdaderos *acopiadores*: el actual *acopiador* local estuvo asociado a la cooperativa cuando era empleado de uno de los verdaderos *acopiadores* locales de esa época; y uno de los entonces modestos propietarios de *herramientas* era el mismo hombre a quien encontramos en 1984 como patrón de los 35 *peones* que se incorporaron fugazmente a la cooperativa cuando fue *reactivada*. Añadamos, finalmente, que dos '*verdaderos*' *acopiadores* se contaban entre los primeros asociados de la cooperativa: el hombre que entonces era patrón del actual *acopiador* local y la dueña de la pescadería.

Sin embargo, todo esto no basta para justificar la condensación de actores diversos operada bajo el concepto de *acopiador*. El factor faltante está dado por dos hechos ya mencionados: el de que la *nueva cooperativa* fue constituida con el objeto expreso de evitar el trato con el *acopiador* local y el de que éste se ha convertido en su principal competidor al pasar la institución a ocupar en el proceso productivo una posición análoga a la suya. Así, **la versión de la conspiración de los *acopiadores* se revela como una "forma de exposición simbólica"** (Leach, 1976:36) **de dicha competencia.**³² Ello se hace evidente en cuanto se advierte que cuando se la emplea en relación con la *vieja cooperativa* la palabra '*acopiadores*' excluye a los extralocales -normalmente abarcados por ella-, lo que tiene por efecto enfatizar la oposición entre los pescadores y los intermediarios locales.

Al colocar a los diversos sujetos involucrados en los hechos de la creación, debacle y cierre de la *vieja cooperativa* en posiciones diferentes de las que de hecho ocuparon, se presenta una compleja serie de enfrentamientos entre diversos actores como si hubiera sido un simple conflicto entre *acopiadores* y *pescadores* tal como estos roles son definidos actualmente por los actores. De esta suerte, se dota de cierta trascendencia al enfrentamiento históricamente situado -y, de hecho, muy matizado- entre la cooperativa y los intermediarios, al ubicarlo en un tiempo pasado presentado de manera idealizada, esquemática. Por otra parte, invariablemente el relato concluye en -o es añadido a- consideraciones respecto de la *necesidad* de la *unión de los pescadores* que la cooperativa encarnaría, una *necesidad* de la cual los hechos narrados serían la clara prueba. En este senti-

³² De hecho, lo que aquí es simbólicamente expresado es la competencia entre la cooperativa y los demás intermediarios locales de diversos tipos (esto es, incluyendo a los propietarios de embarcaciones). Pero, por las razones ya mencionadas, el énfasis es colocado en el enfrentamiento con el *acopiador* local.

do, la historia de la *vieja cooperativa opera como una suerte de 'mito de origen' que simboliza y legitima la actual inserción de la cooperativa en el proceso productivo.*³³

Y, en la medida en que contribuye a perpetuar la oposición con el acopiador local, también coadyuva a la reproducción de los valores de la cooperativa que de ella derivan. Veamos esto más detenidamente.

La perspectiva de Bronislaw Malinowski (1995) respecto de los mitos de origen se ha visto en parte superada junto con su teoría³⁴. Sin embargo, podemos retener la idea de que los mitos de origen se relacionan con la fundamentación del status obtenido o pretendido por ciertos actores y traer a colación la siguiente observación del autor -que, con las diferencias del caso, anticipa las ideas de Leach (1971, 1976):-

Claro está que la función del mito se ejerce especialmente donde existe un conflicto sociológico, según ocurre en las cuestiones extremas de jerarquía y mando, en asuntos de prioridad y subordinación y en todos los casos en que han mediado cambios históricos profundos. (Malinowski, 1995:52)

A este respecto encontramos, por un lado, que el relato sobre la *vieja cooperativa* tiende a fundamentar la composición actual de la institución (de la cual ya no forman parte asociados que no sean pescadores) y, por el otro, que este nuevo perfil societario presupone su enfrentamiento con los restantes intermediarios que son, pre-

cisamente, algunos de los antiguos socios ahora excluidos. Es en este doble sentido que ese relato puede ser comparado con un mito de origen.

Malinowski también ofrece interesantes consideraciones sobre los mitos en general que podemos aprovechar. Esencialmente observa que, en tanto "afirmación de una realidad primitiva que subsiste en nuestra vida actual" y "justificación por lo precedente", el mito es capaz de ofrecer un "modelo retrospectivo" para los valores morales y el orden sociológico (Malinowski, 1995:79). Ambas observaciones son aplicables a nuestro caso y en ellas parece radicar la esencia del problema que estoy examinando.

El relato sobre la *vieja cooperativa*, por un lado, transpone hacia el pasado el enfrentamiento contemporáneo entre la cooperativa y los otros intermediarios, afirmando así una 'situación primitiva' que -según suele ser aclarado en las conclusiones del relato- aún perdura. En este sentido, la competencia en que la cooperativa se encuentra envuelta en el momento en que se narra su historia es presentada como una constante en la medida en que se la coloca en un plano casi intemporal al remontarla a un tiempo relativamente lejano -el de los orígenes de la institución- cuando la mayor parte de los actuales asociados ni siquiera eran pescadores. Por otra parte, la narración acerca de una *vieja cooperativa* de la cual formaban parte los *acopiadores* que *conspiraron para fundirla*, establece un 'precedente' fundante de la necesidad ineluctable de la

³³ Sigo aquí a Leach (1976, 1961) en cuanto a la conveniencia de emplear el concepto de mito en un sentido amplio que excluye a las referencias a factores sobrenaturales como elementos definitorios. Sin embargo, no hago una petición de principios en relación con este uso del concepto y, en verdad, no suscribiría la versión extremadamente amplia del mismo que ofrece Leach; mi empleo del mismo debe ser entendido más bien como un intento de iluminar mis materiales a través de una analogía de cuyos límites estoy consciente.

³⁴ Dentro de la función general de "carta institucional" que atribuía a los mitos, Malinowski consideraba que los mitos de origen servían fundamentalmente para "encubrir ciertas contradicciones creadas por los sucesos históricos" (1995:51), con lo que se refería a anomalías *de facto* en relación con los principios de la organización social: el status anómalo de un subelán, las reivindicaciones infundadas de otro, etc. Esta perspectiva, claro está, supone que existe un orden ideal 'normal' al que tales hechos anómalos se oponen -de allí, precisamente, la necesidad del mito-, lo que hoy en día no parece aceptable.

unión de los pescadores -y solo los pescadores³⁵- frente a los *acopiadores*, misma que sería realizada por la *nueva cooperativa*.

La **oposición ficticia entre la vieja cooperativa y la nueva cooperativa** -como ya se ha dicho, y los propios actores lo saben, se trata de la misma institución- no carece de significado en este contexto: en efecto, ella resalta la necesidad de la *unión* de los pescadores al oponer taxativamente la experiencia contemporánea a la antigua -presunta- alianza entre *pescadores* y *acopiadores* que se reveló inviable y terminó, inevitablemente, desembocando en una oposición entre ambos grupos de actores. **Esto tiene el efecto de dotar de trascendencia, al absolutizarla, a la oposición -tenida como constante- entre la cooperativa y los acopiadores:** es habitual, en este sentido, que la narración de la historia de la institución sea acompañada por la afirmación de que “*los acopiadores quieren destruir a la cooperativa*”, implicando que esta es una actitud constante. La atribución de tan aviesas intenciones a los adversarios llega a tal punto que algunos pescadores aseguran que existía un plan *a priori* para evitar el éxito de la *vieja cooperativa*: así, un ex pescador que fue presidente de la institución en la década del setenta nos decía que “*los acopiadores se metieron en la cooperativa para fundirla*”.

Al encubrir de esta forma los muchos matices que en la práctica encierra la oposición entre la cooperativa y sus competidores, se confiere valor moral a la *unión* de los pescadores en aquélla. Los matices a que me refiero resultan del hecho de que el entramado de interdependencias que vincula a la coope-

rativa con los demás intermediarios es mucho más complejo que lo sugerido por el establecimiento de una simple oposición entre intermediarios que compiten unos con otros. En efecto, no podemos -al menos no a estos fines- entender a la cooperativa como una única ‘personalidad social’, lo que supondría enfatizar exageradamente su carácter de institución corporativa; al contrario, los asociados mantienen sus propias relaciones diádicas de carácter personal con los diversos *acopiadores* (incluyendo a los extralocales), relaciones que inciden sobre su accionar como miembros de la cooperativa e, indirectamente, sobre la organización y el accionar de la propia institución³⁶. Es preciso comprender que antes de la *reactivación* de la cooperativa los futuros asociados vendían su producción a otros intermediarios -incluyendo al *acopiador local*- o a los extralocales; y estas transacciones son llevadas a cabo como episodios de relaciones personales atravesadas por favores y ayudas que además, en el caso de las que unen a pescadores e intermediarios locales, frecuentemente están basadas en el parentesco, vínculos de amistad o de vecindad (Balbi, 1995).

La complejidad de las interdependencias entre todos estos actores se refleja en un hecho altamente revelador: el carácter situacional (en el sentido de Evans-Pritchard, 1976) de los juicios de valor que los pescadores hacen respecto de los *acopiadores*. Estas expresiones se ajustan al contexto en que son formuladas: así, el propio *acopiador local*, que es considerado como un *explotador* y un *parásito* en el contexto de conversaciones respecto del precio del pes-

³⁵ Cabe recordar que también los *peones* de los *acopiadores* están expresamente marginados de la cooperativa. El ‘mito’, sin embargo, no da cuenta de tal exclusión, la que no es significativa -y hasta puede ser contradictoria- en cuanto a la construcción de la oposición simbólica frente a los *acopiadores*. Se trata, efectivamente, de una muestra del tipo de simplificación de los hechos que es característico y constitutivo de esta clase de relatos. Resulta interesante especular respecto de la forma que pudo haber asumido el relato de la historia de la cooperativa en caso de que los *peones* hubieran seguido siendo sus asociados pero sería imposible alcanzar resultados útiles por esta vía.

³⁶ No me es posible extenderme en ejemplos pero sí puedo recordar el hecho, ya mencionado, de que la cooperativa ha establecido diversos acuerdos comerciales con *acopiadores* extralocales y propietarios de embarcaciones y hacer notar que esos acuerdos fueron promovidos y concretados a través de las relaciones personales de asociados influyentes con esos actores.

cado, suele ser mencionado como un *mal necesario* cuando se hace referencia a ciertos problemas de coordinación de las tareas de captura del pescado con el ritmo de la demanda, y frecuentemente es calificado de *buen hombre* y hasta como *un amigo* cuando los pescadores que solían venderle su producción recuerdan los *favores* que él les hacía en tiempos de necesidad (cf.: Balbi, 1995)³⁷. Estas variaciones situacionales de los juicios de los asociados respecto de los *acopiadores* son función -y condición de posibilidad- de la complejidad propia del entramado de interdependencias que los vincula entre sí.

Lo importante, volviendo a nuestro tema, es que el 'mito de origen' de la cooperativa ignora toda esta diversidad de contextos, relaciones sociales y juicios de valor. En tanto memoria institucional de la cooperativa, este relato estandarizado simplifica y congela la situación, presentándola como una clara y llana oposición constante entre la cooperativa -esto es, el producto de la *unión de los pescadores-* y los otros intermediarios. **La interdependencia entre todos estos actores es reducida a aquel de sus componentes donde radica la competencia, la oposición, siendo excluidos otros componentes que suponen cooperación y vínculos de carácter personal: así es como la nueva cooperativa, arrancada del complejo contexto de relaciones en que se encuentra inserta, aparece como la realización misma de la unión de los pescadores, esto es, como un logro que -según viéramos- es exaltado moralmente.** Y, de esta suerte, el 'mito' contribuye decisivamente a la producción y reproducción de la moral cooperativa, reproduciendo la carga moral que los conceptos y expresiones extraídos o derivados de la doctrina cooperativista

tiene para los asociados.

PALABRAS FINALES

¿Qué son los valores? Para el filósofo idealista -y aun para el hombre de la calle- se presentan como cualidades eternas, como dones o mandatos del cielo, como fuerzas trascendentales. Para el sociólogo son una parte, una parcela del proceso social, funciones del proceso social. Para él, los valores no son ni entidades abstractas ni cualidades intrínsecas de un objeto. A la luz del análisis concreto carece de sentido hablar de valores como si existieran con independencia del sujeto valorador o del grupo para el cual son válidos.

Karl Mannheim (*Sociología Sistemática*)

Los **valores morales** que -basándome simultáneamente en sus afirmaciones y en la observación de sus comportamientos- he atribuido a los asociados de la cooperativa no son ni entidades trascendentes ni el resultado mecánico del hecho de que ellos se encuentren organizados formalmente como una cooperativa, sino el **producto histórico de procesos sociales específicos que pueden y deben ser analizados etnográficamente si se quiere evitar reificar tanto a los valores como a la propia institución.** Por un lado, emergen del reconocimiento, por parte de los actores para quienes son vinculantes, del hecho de su propia interdependencia en función de un objetivo común cuya realización es concebida como dependiendo inevitablemente de su colaboración. Por el otro, resultan de la forma simplificada y ahistórica en que ellos se representan el entramado complejo de las relaciones de interdependencia en que se inserta la institución de la cual forman parte. La carga moral asociada a los conceptos derivados de la doctrina cooperativista es, en fin, el producto de los propios asociados, pasados y presentes, y

³⁷ En la perspectiva de los actores estos diversos juicios no son contradictorios porque no son comparados; de hecho, en la medida en que no existen contextos de acción que susciten esas comparaciones -excepto el proporcionado por las intervenciones de los antropólogos y otros actores externos, de carácter relativamente excepcional- carece de sentido hablar de contradicciones desde un punto de vista etnográfico: las contradicciones que un análisis abstracto podría revelar no tienen relevancia etnográfica porque no son significativas socialmente.

el hecho de que se trate de esos -y no de otros- conceptos es, en definitiva, un accidente histórico, el producto de la iniciativa gubernamental de promover la creación de una cooperativa en lugar de otro tipo de organización o de -por ejemplo- implementar un plan tendiente a la capitalización de las unidades productivas de los pescadores. **2**

BIBLIOGRAFÍA

ARCHETTI, Eduardo

1997: "The moralities of argentinian football". En: Signe Howell (ed.) 1997a: *op. cit.*, pp. 98 a 123.

BALBI, Fernando Alberto

1990: "Desarrollo y reproducción de una forma de producción no empresarial: el caso de los pescadores del área del Paraná entrerriano". En: *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 2, N° 2: 66 a 94.

1994: "Lo bueno es que estamos todos juntos...", o cómo los conflictos entre los socios de una cooperativa de pescadores afectan a su posición en el proceso productivo". Ponencia presentada en el *Cuarto Congreso Argentino de Antropología Social* (Olavarría, julio de 1994). Buenos Aires. Inédito.

1995: "Las paradojas de la regularidad. Algunas consideraciones en torno al papel de los intermediarios en el proceso productivo pesquero del área del Delta entrerriano". En: H. Trincherro (ed.): *Producción doméstica y capital*. Buenos Aires. Biblos. pp. 139 a 170.

1997: "La virtud simbólica de los órdenes normativos. Usos políticos de las apelaciones en favor de la preservación del recurso pesquero entre los pescadores del Delta entrerriano". Ponencia presentada en el *Quinto Congreso Argentino de Antropología Social* (La Plata, julio de 1997). Buenos Aires. Inédito.

1998a: "El modelo como carta mítica. Acerca de algunos presupuestos habituales en el análisis de cooperativas". En: *Cuadernos de Antropología Social*, 10: 177 a 190.

1998b: "...esos son acopiadores": Moralidad y conflicto en una cooperativa de pescadores entrerrianos. Una etnografía". UNaM. Tesis de Maestría. Posadas, Misiones. Inédita.

BLOCH, Maurice

1973: "The long term and the short term: the economic and political significance of the morality of kinship". En: Jack Goody (ed.) 1973: *op. cit.* pp. 75 a 87.

BOIVIN, Mauricio

1991: "Estudio integral sobre las características y el aprovechamiento de la fauna ictícola en la zona de islas del Departamento de..., Entre Ríos, Argentina". Entre Ríos. Informe técnico, Consejo Federal de Inversiones. Inédito.

BOIVIN, Mauricio, Ana ROSATO y Fernando Alberto BALBI

1996: "Nuevos mercados, ¿viejas relaciones?: dos actividades primarias de cara al Mercosur". En: *E(e)studios P(p)ampeanos*, N°. 5: 23 a 43.

1999: "Conflictos políticos y valores morales: usos simbólicos del modelo cooperativista". En: *Etnia*, 42-43: 171 a 188.

DOUGLAS, Mary

1966: *Cómo piensan las instituciones*. Madrid. Alianza.

DURKHEIM, Emile

1951: *Sociología y filosofía*. Buenos Aires. Guillermo Kraft.

1966: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*. Buenos Aires. Schapire.

- 1973: *La educación moral*. Buenos Aires. Schapire.
- 1975: "Introduction à la morale". En: *Textes: 2, religion, morale, à nomie*. Paris. Les Editions de Minuit. pp. 313 a 331.
- ELIAS, Norbert**
1982: *La sociedad cortesana*. México. FCE.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan**
1976: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona. Anagrama.
- FIRTH, Raymond**
1969: *Essays on social organization and values*. London. LSE-Monographs on Social Anthropology, # 28.
- FORTES, Meyer**
1949: *The web of kinship among the Tallensi*. London. International African Institute - Oxford University Press.
1969: *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago. Aldine.
- FREEMAN, Derek**
1973: "Kinship, attachment behaviour and the primary bond". En: Jack Goody (ed.) 1973: *op. cit.* pp. 109 a 119.
- GLUCKMAN, Max**
1958: *Analysis of a social situation in modern Africa*. Manchester. Manchester University Press.
1973: *Custom and conflict in Africa*. Oxford. Blackwell.
- GOODY, Jack (ed.)**
1973: *The character of kinship*. Cambridge. Cambridge University Press.
- HERZFELD, Michael**
1980: "Honour and shame: problems in the comparative analysis of moral systems". *Man* 15(2):339-351.
1988: *The poetics of manhood: contest and identity in a cretan mountain village*. Princeton. Princeton University Press.
1997: *Cultural intimacy: social poetics in the Nation-state*. New York/London. Routledge.
- HOWELL, Signe (ed.)**
1997a: *The ethnography of moralities*. London and New York. Routledge.
1997b: "Introduction". En: Signe Howell (ed.) 1997a: *op. cit.*, pp. 1 a 22.
- LEACH, Edmund R.**
1971: *Pul Eliya. A village in Ceylon. A study in land tenure and kinship*. Cambridge. Cambridge University Press.
1976: *Sistemas políticos de la alta Birmania*. Barcelona. Anagrama.
- MacIVER, R.M.**
1944: *Comunidad. Estudio sociológico. Intento de establecer la naturaleza y leyes fundamentales de la vida social*. Buenos Aires. Losada.
- MALINOWSKI, Bronislaw**
1986: *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona. Península.
1995: "El mito en la psicología primitiva". En: *Estudios de psicología primitiva*. Barcelona. Altaya, Grandes Obras del Pensamiento. pp. 17 a 81.
- MELHUUS, Marit**
1997: "The troubles of virtue: values of violence and suffering in a Mexican context". En: Signe Howell (ed.) 1997a: *op. cit.*, pp. 178 a 202.
- MÖLLER, E.**
1986: *El cooperativismo como proceso de cambio. Tomo I: Doctrina histórica del cooperativismo*. Cochabamba. Ed. Los Amigos del Libro.
- PITT-RIVERS, Julian**
1971: *The people of the sierra*. Chicago. University of Chicago Press.
1973: "The kith and the kin". En: Jack Goody (ed.) 1973: *op. cit.* pp. 89 a 105.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald**
1974: "Sobre las relaciones burlescas". En: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona. Península. 2ª ed. pp. 107 a 123.
- ROSATO, Ana, et. al.**
1987: "Proceso productivo y procesos de trabajo en la actividad pesquera: el caso de los pescadores ribereños del Paraná entrerriano". Buenos Aires. Informe de avance, PIA 1049, CONICET. Inédito.
- SAN PEDRO, J.**
1977: *Descubramos al cooperativismo en nosotros*. Buenos Aires. Intercoop; Serie Manuales, N° 1.
- TURNER, Victor**
1968: *Schism and continuity in an african society. A study of ndemba village life*. Manchester. The Institute for Social Research, University of Zambia - Manchester University Press.
- WORSLEY, Peter**
1956: "The kinship system of the Tallensi: a revaluation". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (86)I. pp. 37 a 75.



a politización de una muerte en un municipio del Gran Buenos Aires: entre el lado abierto y sombrío de la política¹

Sabina Frederic*

RESUMEN

La muerte de un niño en un barrio del Gran Buenos Aires desencadenó un proceso amenazador localmente denominado "politización". Ciertos sitios y comportamientos fueron valorados entonces en términos de una polaridad: lo sombrío y "político" de un lado, y lo transparente y "no político" del otro. Para los agentes involucrados la "politización" quedó definida entonces en su espacio de intersección.

Intentaré establecer cómo un acontecimiento se convierte en "político" y el papel de la dimensión espacial y temporal del mismo en la producción de sentido. Así intentaré internarme en el debate con la teoría de la política de facciones producida en Brasil.

ABSTRACT

An amazing process locally called "politización" was produced by a child's death in a Great Buenos Aires neighborhood. Therefore some places and actions were valued in terms of a polarity, the shady and "politics" from one side, and the open and not "politics" from the other. In this sense, the "politización" was defined for the agents in their intersectional space.

I would like to set how does an event get "political", and the way spatial and temporal dimensions of it produce meaning. I will tend to get into the debate with the politics of factions theory produced in Brazil.

INTRODUCCIÓN

La muerte de un niño en el barrio La Rosa de un municipio empobrecido del Gran Buenos Aires desencadenó un proceso inquietante y amenazador cuyos partícipes denominaron *politización*. En él ciertos sitios y comportamientos fueron valorados en términos de una polaridad. De un lado lo sombrío y propiamente político del otro lo transparente y no político. La marca distintiva de la *politización* quedó establecida en el espacio de in-

tersección, divisiones ocultas entre grupos, expuestas ahora como rivalidad facciosa pública.

Propongo aquí analizar y establecer cómo un acontecimiento se convierte en político, que carácter asumen, en la producción de sentido, la dimensión espacial y temporal del escenario en el que se desarrolla el suceso, y cuáles son las nociones que construyen y definen para las personas involucradas este intrincado es-

¹Agradezco los comentarios de Claudia Guebel, Alejandro Isla, Mauricio Boivin y los alumnos del Seminario "Antropología de los procesos políticos: representaciones sociales, ritual y poder" dictado en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA; durante el primer cuatrimestre de 1998.

* Lic. en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Candidata al Doctorado por la Universidad de Buenos

cenario en el que actúan. Desde esta perspectiva sugiero debatir algunos supuestos de la teoría de la política de facciones producida recientemente en Brasil.

En el municipio de Barrancas² Vasnato, su intendente justicialista, implementó en el año 1992 un *Programa de Descentralización Municipal* mediante el cual se sancionó oficialmente la existencia de un contraste y tensión en el campo político entre un orden de representación, reglamentado administrativamente, y otro practicado por militantes, funcionarios y concejales.

En el primer orden, conflúan un conjunto de normas de comportamiento informadas por ideales y creencias cuyo destino era garantizar la representatividad y universalidad de los actos de gobierno. Las nociones mediante las cuales los políticos locales pensaban el pluralismo, la democracia y la solidaridad, buscaban reflejarse en el espacio, organizando la territorialidad de una cierta concepción del proceso democrático. Fue así como en los últimos años el predicamento y difusión del *Programa* exacerbó el lado abierto y transparente de la política³. Aquel fundado en esa concepción más extendida entre nosotros que identifica la proximidad social en la proximidad física, y naturaliza en consecuencia las relaciones políticas, adscribiéndolas a una organización supuestamente dada del espacio territorial urbano.

El *Programa* sirvió para que los funcionarios municipales trabajaran activamente en la producción de nuevas unidades territoriales contrastantes. Paulatinamente el mapa local fue dividido en 53 Consejos de Organización de la Comunidad, más conocidos como

Coc. A los barrios que conformaban la localidad, se les adosó un *Coc* y un número. Estas entidades se formaron con *las instituciones*⁴ con reconocimiento municipal, Comisiones Vecinales, o Instituciones Libres del Pueblo.

Dos representantes de cada *institución* poseen el derecho de votar, y son los que suelen concurrir a las reuniones semanales realizadas en un espacio neutral o neutralizado por la rotación. Un coordinador municipal, organiza las actividades implicadas en el trabajo de universalización⁵, esos procedimientos propios de la retórica de lo oficial, que debe realizar el *Coc*, como: notas, archivos, presentaciones de escritos, moderación de las discusiones, elecciones anuales de comisión directiva: presidente, vice-presidente, tesorero, secretario y vocales. Los creadores del Programa señalan:

«Así los actos de gobierno dejan de ser secretos, y se vuelven transparentes, los vecinos ya no desconfían, pierden el miedo y se comprometen reconociéndose en sus necesidades, y en los procesos de decisión ya no sólo encarados por los gobernantes».

Mediante actividades orientadas a extraer los comunes intereses ya naturalizados por el espacio y producidos por la co-residencia, lo que enfatiza esta representación e idealización de la política local, es la “comunidad” de vecinos.

No obstante, el suceso en cuestión nos obliga a internarnos y descubrir su relación con el otro lado de la política, el sombrío, él cual resalta desde la perspectiva nativa algunos de los elementos de la lógica de la división territorial creada para producir asocia-

² Todos los nombres de lugares, instituciones y personas han sido cambiados con el propósito de preservar su identidad.

³ Bailey (1979) señala la existencia de dos lados en la política «...the shady and the open side of the politic», -la política sombría y la política abierta. Por el primero entiende las variadas formas de la política de facciones, por el segundo un horizonte moral compartido. Las características específicas de este lado sombrío son un horizonte próximo, una política personalizada, y una modalidad secreta de actuación altamente conspirativa.

⁴ Utilizaré las cursivas para dar cuenta de las categorías nativas usadas en el curso de la interacción.

⁵ Como ha señalado P. Bourdieu (1994) la noción de comisión como la de consejo promueve la invitación de un grupo a trascender sus intereses particulares en orden de producir proposiciones universales.

ción. Tendrá para mí este camino dos implicancias teórico-metodológicas. En primer lugar, la de atender al comportamiento identificado como *político* destacando su carácter indexical y, luego de ello, la de discutir aportes y límites de la teoría de la política de facciones desarrollada por M. Palmeira y B. Heredia en comunas rurales de Brasil. Espero contribuir a establecer las condiciones de posibilidad para redefinir dicha teoría en términos de una teoría de la política facciosa, o de la *politización*.

MUERTE Y POLITIZACIÓN

El proceso ocurrió en el barrio La Rosa, ubicado en la porción periférica⁶ de un municipio del sur del Gran Buenos Aires. Aquí el gobierno del Partido Justicialista fue interrumpido por el golpe militar de 1976, y re-inaugurado con muchas de las mismas autoridades, incluso su intendente, en diciembre 1983. Desde entonces el justicialismo gobierna ininterrumpidamente.

El suceso se desencadenó durante *un año políticamente tranquilo* - 1996-, es decir posterior a *un año electoral*. Las autoridades electas del gobierno municipal, concejales e intendente, habían asumido sus cargos muy recientemente. Pero avanzado este año comenzaba lentamente a ser parte de la escena actual de la política local lo que acontecería en el próximo año, también electoral, que se presentaba *políticamente movido*. Comentarios entre *militantes, punteros o referentes*⁷ y *coordinadores*, sobre algunos acontecimientos del

pasado año electoral, cedían lentamente a los problemas que anticipaba el futuro año electoral: la separación y creación de un nuevo municipio y el avance del Frepaso que había conseguido la elección de tres concejales, la posible convocatoria a internas entre la Liga y el LiPeBo⁸, e inclusive el surgimiento de nuevos candidatos nacionales que estarían dispuestos a probar fuerzas en las elecciones del próximo año.

En esta época *tranquila* de la política local, lo estrictamente *político* no desaparece para sus agentes. Reiteradamente se manifiesta como atributo de actuaciones fugaces individuales, evidenciando *manejos o decisiones políticas* que pretenden encubrir, a los ojos de los extraños, el propósito, o incluso el agente de la acción en cuestión. Pero en algunas ocasiones *la política* gana acontecimientos, los captura de modo persistente y estos se *politizan, se hacen políticos*. La *politización*, se organiza como un proceso peligroso y amenazador para quienes participan de él, alterando y disponiendo de las actividades del lado abierto y transparente de la política.

Cuando la *politización* ganó el barrio La Rosa, la tranquilidad fue quebrada por la emergencia de bandos. En su competencia ciertos espacios físicos se transformaron en signos de la competencia política facciosa. El Club River, la Unidad Sanitaria, el «galpón» del Consejo Municipal de Desarrollo Social (*Comudeso*), “actuaron” la *politización*, expresando los sentidos prácticos puestos en juego.

Quebrada la calma en el barrio, recons-

⁶ Su clasificación como barrio periférico obedece al hecho de encontrarse en el área inundable del territorio de la localidad. Este factor hizo que su poblamiento e inversión en infraestructura tanto de los pobladores como del municipio, fueran de las más tardías. La población estimada es de 18.000 habitantes sobre un total de 600.000 residentes en el municipio.

⁷ Puntero y referente son categorías utilizadas para designar a los militantes de barrio reconocidas por las autoridades políticas para *arreglar los temas* del barrio. Puntero tiene una valoración negativa asociada con las prebendas, la segunda categoría con una valoración más positiva es la utilizada corrientemente en la jerga municipal. El Programa ha tendido a asignar posiciones administrativas en el Coc a estas personas, razón por la cual se los utiliza con menor frecuencia.

⁸ La Liga Federal y la Liga Peronista Bonaerense son las dos “líneas internas” del partido justicialista con jerarquía provincial. Mientras la “Liga” está dominada por el gobernador de la Provincia de Buenos Aires Eduardo Duhalde, la “Lipebo” lo está por el presidente de la Cámara de Diputados Provincial Eduardo Mercuri.

truir el problema se volvió un arduo trabajo. A fuerza de insistir durante el trabajo de campo con la pregunta sobre lo que había sucedido, conseguí hacerme una idea satisfactoria de lo que significaba la muerte repentina de un chico enfermo de meningitis: el hecho dramático de la pérdida de un hijo, como el peligro de contagio de la enfermedad. Por esos días pude describir el suceso en forma preliminar de este modo: un chico de 13 años alumno de la Escuela N° 83, horas después de concurrir a ella, murió de meningitis en la Unidad Sanitaria del barrio, esperando la ambulancia que lo conduciría al Hospital Central de la Localidad. Durante cuatro horas fue atendido por el médico y la enfermera de guardia sin éxito. En el mismo barrio dos chicos ya habían muerto de meningitis el último mes.

Sin embargo esta descripción pretendidamente aséptica de los elementos destacados en la inauguración del proceso de *politicación*, poco tiene que ver con el modo en que fue narrada. No era la muerte en sí misma, sino otros rasgos los que hacían de este un suceso relevante para quienes lo narraban. Para comprender las múltiples dimensiones de lo sucedido tuve que modificar mis preguntas, sin esperar respuestas concretas y definitivas.

LA DISPUTA, LOS CONTENDIENTES Y SUS BASTIONES

Cinco días después de la muerte del chico, el intendente municipal Juan Vasnato junto a su esposa, la Subsecretaria Municipal de Acción Social, concurren a Villa La Rosa para inaugurar el Jardín de Infantes “El Principito”, más conocido en el barrio y el municipio como *el jardín de Villar*. Villar era uno de los *punteros* del barrio. Había conseguido inaugurar dos años antes, el *Consejo de Organización de la Comunidad (Coc)* de Villa La Rosa y erigirse en su presidente, como

miembro de una *institución* vecinal denominada Club social y deportivo 23 de Marzo. Luego de conservar dicho cargo durante dos años, Villar perdió la elección frente a Cóceres, unos meses antes de la inauguración del Jardín. Cóceres, antes colaborador de Villar, lo derrotó compitiendo como presidente del Club River, la *institución* más antigua de Villa La Rosa. Desde entonces Villar había dejado de concurrir a las *reuniones* del *Consejo de Organización* del barrio, enviando a Daniel, uno de sus más estrechos seguidores, a ver que pasaba en ellas. De igual modo Cóceres y lo suyos, en su carácter de autoridades del Consejo de Organización del barrio no habían concurrido a la inauguración del Jardín. Villar y Cóceres sostenían entonces una encubierta enemistad que, como veremos, la muerte de ese niño trastocaría de tal modo que, la muerte misma pasó, para ellos, sus seguidores y los funcionarios municipales, a un segundo plano, sirviendo así a otros fines.

Pasemos brevemente a la naturaleza del acto de inauguración del Jardín. Si por un lado este tipo de *institución* es lejana conceptualmente a la muerte, su proximidad temporal con el fallecimiento de un niño, pareció ser uno de los recursos por liberar a Villar de su responsabilidad en el episodio. Acercar su imagen a la vida no fue el único modo de liberar a Villar. El foco del acto de inauguración fue el énfasis en la participación municipal en la construcción del mismo. La presencia del intendente y las principales autoridades municipales en el barrio, el énfasis en el esfuerzo de los trabajadores municipales, y su incorporación a la numeración oficial, contribuyeron a convertir el Jardín de Villar, en el jardín municipal del barrio. A esto contribuyó la curiosa ausencia de Villar no sólo en el palco del acto, sino en la presentación del locutor oficial.

Pero como señala Victor Turner (1980) cualquier ritual que subraye la importancia de

un único principio de organización social, sólo puede hacerlo “bloqueando la expresión de otros principios importantes” los que algunas veces reciben una “representación velada y disfrazada en el patrón simbólico del ritual”(45) a través de los hábitos y normas mediante las cuales se hacen efectivas. En este caso fue la esposa del intendente la que introdujo veladamente otro principio, cuando en su discurso público enfatizó el “esfuerzo de la comunidad”, pero especialmente el de “la unidad básica 23 de marzo”. “23 de marzo” no era el nombre de una Unidad Básica sino del Club Social y Deportivo de Villar.

Su error, seguramente advertido por la mayoría de los presentes, resultó ser revelador de un proceso típicamente local. Las Unidades Básicas, células territoriales de carácter residencial desde las que tradicionalmente el Movimiento Peronista ha conducido la militancia política, a principios de los 90’ completaron en este municipio su casi extinción. Así tras la oficialización de este espacio, se asomó aquella otra faceta de lo político: la de personas manipulando ideas⁹ y con ello personas, fijando así límites fluctuantes aunque no por ello menos agudos, entre amigos y enemigos, lo permitido y lo prohibido.

Luego de aquella inauguración, Daniel - miembro del bando de Villar- y yo nos encontramos cuando Vasnato, aprovechando la corta distancia con el Jardín, recorría otro de los bastiones de Villar, el *Comudeso* (Consejo Municipal de Desarrollo Social)- o *el galpón* para Cóceres y los suyos. Mostrándose preocupado por la reunión del Consejo de Organización del barrio me dijo “Va a estar brava la [reunión] de hoy, por eso voy a ir. Y agregó - están confundiendo todo. Un chico murió de meningitis, y ellos dicen que hubo tres casos... Si hasta llamaron a la televisión”.

Seguidamente me pidió las anotaciones que yo había hecho durante la última reunión del Consejo de Organización, obligándome a definir a favor de ellos mi posición en el enfrentamiento. Mi resistencia a entregarle las notas de campo no fue sin embargo absoluta. Traté de mantener una posición neutral que, como sucede en estos casos, no tiene posibilidad de éxito. No estaba en mis intenciones romper la relación con el bando de Villar, pero tampoco con el de Cóceres. Y como con este último no había podido acercarme lo suficiente, rechacé la propuesta argumentando la ilegitimidad de las notas. No obstante la situación incómoda en la que me puso este pedido de espionaje no me dejó ver en el momento lo oportuno del mismo y su innegable urgencia.

Algo de carácter semejante ocurrió antes que diera comienzo la reunión del Consejo de Organización de ese día: Cóceres me ofreció llevarme en su camioneta al término de la misma. Por primera vez, después de haberme plantado en dos citas a entrevistas, promovía mi acercamiento a su bando. Antes de iniciar la reunión pidió que le informaran si había ido mucha gente al acto de inauguración del Jardín. Luego tranquilo porque ‘la *comunidad* no había estado’, me dió su versión de lo que sucedía.

Él se había enterado de la muerte del chico dos días después de que se hubiera producido. Había estado todo el fin de semana acompañando al padre para arreglar el funeral y el entierro. Después de esto “cortaron la calle Franklin y salieron por televisión” y allí “toda la gente le daba a la Comisión anterior del Coc, y a su ex presidente Villar”. Entonces Cóceres designó el suceso produciendo con su nominación el sentido que iba cobrando el escenario en el que nos movíamos, él que cobraba

⁹ La esfera de las “ideas” ha sido tradicionalmente relegada del análisis de la rivalidad facciosa. Bailey sintetiza estas perspectivas al señalar que en la lucha de facciones el sentido de la política es sobre personas y sus acciones más que sobre ideas, políticas y programas, lo que para él es semejante a una de las características de la venganza (1979:23). Sugiero en cambio la existencia de nociones de un orden más pragmático que torna visible un acuerdo incluso moral entre miembros de bandos opuestos.

cierta autonomía ajena a nuestra voluntad :

“Se *politicizó*. Lo movieron el Frepaso y los Radicales. Llamaron a la televisión. Ellos le querían echar la culpa a Villar, porque él es el presidente de la Cooperadora de la Escuela y de la Unidad Sanitaria. Yo, me puse a trabajar para que no le echaran la culpa de todo a él. Entonces hablamos con Vasnato... Se vinieron de todos lados [barrios próximos], de Santa María, de Bustos, a ver al padre, *lo hicieron político*”

Frente a nosotros, y a poco más de un metro, se encontraban sentadas las *instituciones*. Así es como todos designan a las dos personas que por cada institución vecinal participan del *Consejo de Organización de la Comunidad*. Cóceres hablaba conmigo ignorando su presencia. Pero lentamente fueron entrando al *galpón*, los miembros más próximos a su bando. Entonces yo fui parte del grupo de los excluidos, de quienes no podían estar al tanto de los secretos e intrigas, asociadas a un acto de la Liga Federal.

Si bien de las reuniones participaban usualmente 15 representantes de las instituciones, ahora la reunión fue integrada por alrededor de 30 vecinos que *esperaban una respuesta* frente a la tragedia de ese chico. Los ansiosos y ocasionales participantes encabezados por el padre, los familiares y “los del Frepaso”, se acomodaron en bancos situados a la izquierda del público tradicional y frente a la comisión del *Coc*. “Los de Villar”, Daniel y el Secretario de la cooperadora de la Unidad Sanitaria de Villa La Rosa, permanecieron parados frente a los nuevos participantes.

Quien daría respuesta a los vecinos, sería el Director Municipal de Epidemiología. De pie en el centro del espacio de la reunión este médico-funcionario se dedicó a ofrecer argumentos médicos y probabilísticos de la tragedia. Su propósito fue convencer al padre y los ofuscados vecinos, que se había hecho todo lo posible. Finalmente argumentó, el chico estaba en la franja de edad que la campaña de

vacunación contra la meningitis no contemplaba. Y si la ambulancia no estuvo en la Unidad Sanitaria para trasladarlo, como reclamaban, no era negligencia sino la nueva racionalización del servicio. Resulta menos costoso al municipio y más “eficiente” contratar un servicio de emergencia médicas, que tener una ambulancia parada en cada Unidad Sanitaria del municipio.

Por último quedaba explicar por qué se había contagiado. Para los vecinos el problema era la basura del arroyo, y el basural que estaban próximos a la escuela. El médico-funcionario reiteró una vez más su ferviente deseo que hubiera un médico del lado de los vecinos para que pudiera entender sus razones. La meningitis nada tiene que ver con la basura y la contaminación. La muerte del chico se produjo por una fatalidad, pero el Estado -trataba de explicar- sólo puede ir contra lo probable y previsible al mínimo costo. De más está decir que no logró convencer a los presentes.

La comisión del Consejo de Organización, integrada por el bando de Cóceres, escuchaba al Director, pero tampoco fue convencida. Su vicepresidente enfatizó frente al funcionario el pedido de una ambulancia para uso exclusivo de la Unidad Sanitaria del barrio, y también la inclusión de la vacuna contra la meningitis en el calendario. Finalmente el presidente preguntó con ironía: “¿Cuánto sale una ambulancia?. Cincuenta mil. ¿Y se gastan 4 millones en el Hospital de la zona?”. Entretanto los de Villar, miembros de la cooperadora de la Unidad Sanitaria, permanecían en silencio.

Este enfrentamiento del bando de Cóceres con las autoridades municipales, se hizo más notorio, cuando una vez retirados los ocasionales participantes, una integrante de la Comisión Directiva le comunicó al Presidente la orden de la Subsecretaría de Acción Social. Ella había enviado una nota prohibiendo

el uso del *Comudeso* para las reuniones extraordinarias del *Coc*, sino se presentaba una nota de solicitud. Cóceres exaltado gritó

“Están todos locos. Cómo vamos a tener que hacer una nota para pedir el *galpón*. Somos el *Coc* o no somos el *Coc*. Si el *Comudeso* es municipal, y el *Coc* ¿no es de la municipalidad?. Si es así nos vamos a otro lado y listo... ¿Están de acuerdo las instituciones que busquemos un lugar?. – Alguien advirtió – “Pero hay que tener en cuenta que no sea la sede de ninguna”.

Unos meses antes, luego que Villar perdiera la presidencia, las reuniones del *Coc* continuaron realizándose en el *Comudeso*, – una ex fábrica textil de casi 1000m cuadrados cubiertos destinada a fines *sociales* tales como prevención de adicciones, guardería infantil, abuelos, etc. Pero tiempo después de su derrota, Villar fue reconocido por el intendente Vasnato con el cargo de Coordinador del *Comudeso*, en virtud de sus *gestiones* para la reforma del lugar. Si bien era un bastión más de Villar, tenía como sus otros bastiones la cualidad de haber sido consagrado oficialmente. De manera que en este caso el control oficial definitivo del lugar recaía en la órbita de la esposa del intendente, quien en esta circunstancia demostraba su preferencia entre los referentes del barrio.

La reflexión de algunos de los miembros del *Coc*, al término de esta prolongada reunión fue optimista. En la caja de la camioneta de Cóceres el vicepresidente del Consejo me hizo el siguiente comentario:

“La gente estuvo bien. Pudimos tranquilizarla. ¿No?... Estaban enojados con Villar porque es el presidente de la Unidad Sanitaria, de la Cooperadora de la Escuela 83, y ahora del Jardín ese que inauguraron. Y, ¿sabés por qué?. Porque cuando se hicieron las afiliaciones al partido en el barrio trabajamos todos, pero ¿quién entrego el paquete de afiliaciones?. Nada más y nada menos que él. Por eso...”

Del otro lado de la competencia facciosa,

Villar buscaba minimizar la gravedad de los sucesos, caricaturizando a sus enemigos, borrando toda real existencia del *Frepaso*, es decir negando la *politización* del hecho a escala local. Pero al mismo tiempo actuaba su enemistad con el bando de Cóceres, reforzando el significado político de los espacios físicos, sobre los que pivoteaba la disputa, e indicando rasgos de este lenguaje sombrío de la rivalidad facciosa. Así en un encuentro casual lejos del barrio, me desafió del siguiente modo:

“¿Quién es del *Frepaso*?. –Le contesté – Ellos dicen que un tipo de muletas y una mujer gorda. –El replicó – ese tipo es de ellos, y no porque sea discapacitado, pero recibe bolsas de mercaderías, se le da de todo ... Y la gorda es del *Coc*. Ya la vas a ver, Marta... ¿Sabés quien armó todo eso? La renguita Graciela. Y lo hicieron para boicotearme la inauguración del Jardín. Yo no se por qué... Fue porque lo hice yo. Vasnato se quería morir porque lo llamaron diciéndole que había una epidemia de meningitis en Villa La Rosa y le sacaron un montón de mercadería... Están calientes porque no pueden usar el teléfono del *Comudeso*.... Norma – la subsecretaria de Acción Social- me dio la llave, ellos están autorizados a reunirse los miércoles y si se reúnen otro día me lo tienen que pedir por nota a mi. Pero no la quieren entender... Yo soy el Coordinador del *Comudeso*... Ellos están bancados políticamente por Juárez –concejal peronista-, pero mal. No saben cómo hacer las cosas. Me piden lo de la Plazoleta de Escobar, pero no se lo voy a dar. Yo quiero saber que proyecto tienen... Por eso quieren el libro de actas (del *Coc*). Pero no se lo voy a dar ...”

Villar buscaba así menospreciar la *politización* del suceso, afirmando la rivalidad facciosa entre el bando de Cóceres y el suyo, más que entre el *Frepaso* y el Peronismo; y enfatizando el desprecio hacia sus adversarios, quienes parecían no alcanzar el status de legítimos representantes del género humano. Una forma de negarles la respetabilidad necesaria para hacer de ellos legítimos competidores.

Lo cierto es que sobre Villar había recaído gran parte de la responsabilidad por la muerte

del chico. Pero esta atribución no fue directa, sino ejercida indirectamente a través de los espacios materiales constituidos en bastiones de su dominación en el barrio. Así la escuela de la que había sido alumno el chico fue hecha responsable de su muerte, y el basural que estaba al lado se convirtió en el foco de la epidemia de meningitis en el barrio. Villar «cargó con el muerto», al fin y al cabo él era Presidente de la Cooperadora, institución encargada del mantenimiento edilicio de la escuela.

El *Consejo de Organización* demandó inmediatamente al municipio la limpieza de aquel terreno. Y Villar furioso contestaba usándome a mi de interlocutor:

“Al final terminaron encontrando lo que yo dije: montículos de hormigón que rellenaban el terreno para evitar la ocupación. Después como allí no encontraron basura quisieron el terreno. Nosotros no se lo vamos a dar. Claro, se encontraron con que yo sigo siendo presidente de la cooperadora. Y, ahí nosotros queremos hacer aulas y no un comedor como quieren ellos”.

En la disputa, los unos y los otros se autoadscriben derechos y prerrogativas para ser reconocidos como el bando peronista con dominio indiscutible sobre el barrio. El triunfo relativo de uno sobre el otro es explicado, por cualquiera de ellos como el resultado de maniobras inmorales: sucias, maliciosas o traicioneras. No hay lugar en esta representación del campo político para introducir el reconocimiento del dominio legítimo de un grupo sobre el otro. Así, mientras el bando de Cóceres explica la capacidad de conquista de Villar en que entregó el “paquete de afiliaciones” realizadas por todos, Villar funda su derrota en las elecciones del Consejo de Organización de unos meses atrás, en que el bando de Cóceres no había dejado votar a sus partidarios.

Concebido el juego *político* como inmoral, el derecho propio se gana por el despre-

cio del otro, tanto como por la retórica de la relación legitimante que cada bando posee con *la comunidad*. Mientras Villar fundaba su relación con ella en su trabajo sobre proyectos de infraestructura, educación y salud; Cóceres lo hacía en haber ganado las elecciones del Coc como Presidente del Club River, la institución más antigua de Villa La Rosa: “decir River es decir Villa La Rosa”, señalan sus miembros.

¿Qué se pone en juego en la *politización*?, ¿Cuáles son los elementos de la escena que abren un suceso a la política? Y ¿Cuáles son los sentidos que cobra en este proceso?. El acto de inauguración del Jardín y la reunión del *Consejo de Organización* son escenarios en los que ese lado sombrío y oculto de la política se expone en los intersticios de su lado abierto. Las rivalidades facciosas son expuestas y este modelo operacional (Holy y Stuchlik; 1983) da sentido al proceso como aquel propiamente político. Las divisiones entre las personas son hechas públicas, y en la competencia misma se vislumbra la exigencia para los actores –yo incluida- de tomar partido. En este proceso ser árbitros o simples espectadores resulta prácticamente imposible.

La *politización* es ese mecanismo mediante el cual lo que antes eran diferencias mantenidas en reserva, ahora son divisiones conocidas por todos, la televisión participa directamente de esta construcción de lo público. Y, aunque la publicidad de la división no hace necesariamente observable la totalidad de la facción, lo que se expresa es un modelo operacional que impone la lógica significativa de la rivalidad.

La oposición compele a tomar partido, a evitar al adversario convertido en enemigo, y redefinir los espacios propios, fijando cierto tipo de actividades que los diferencien. La disputa tiene al espacio como pivote, allí el barrio posee centros de poder conquistados por uno u otro bando, los cuales durante la

politización exigen absoluta exclusividad. Al contrario del lado abierto de la política donde el territorio es inclusivo: Nación, Provincia, Municipio, Barrio e Instituciones Vecinales.

Ciertos rasgos de esos espacios materiales del barrio los convierte en centros de poder, los jerarquiza y permite el desarrollo de la disputa. Uno de ellos es la consagración¹⁰ de los mismos por el jefe de gobierno, el intendente municipal, quien mediante cada acto de inauguración, nominaba también a un líder como encarnación del propio bando del jefe político local. Así Villar se hizo acreedor de la Unidad Sanitaria, la Escuela, el *Comudeso* y el Jardín. A diferencia de él, Cóceres no conseguía su reconocimiento y consagración. La presidencia del *Coc* no parecía suficiente ni siquiera para tener una sede propia en el barrio. En cualquier caso la lucha entre *los de abajo* develaba el modo en que las demandas de reconocimiento constituían la sustancia del vínculo con *los de arriba*.

EL MUNICIPIO Y LA EXPRESIÓN PÚBLICA DEL LADO SOMBRÍO DE LA POLÍTICA

Mientras la camarilla del bando liderado por Cóceres esperaba el gesto de reconocimiento del Intendente, el conflicto público entre facciones, o *politización* del hecho, permanecía. Veinte días después de la muerte, el barrio La Rosa seguía conmovido. La tensión no cesaba y era evidente que el acto de reunión con el médico-funcionario no había logrado resolver la amenaza.

«Pasaron un montón de cosas - me comenta María la coordinadora municipal del Consejo de Organización de La Rosa . El

otro día aparecieron por Crónica Televisión,... a raíz de la muerte del chico, reclamaron asfalto, desagües, semáforos. Cortaron Metán con gomas incendiadas y llamaron a Crónica TV...»

El problema sostenidamente público, seguía demandando una solución. Pero ¿Cuál era el problema engendrado por la *politización*?. La manera en que intento resolverse señala la tendencia de este proceso a alterar alguna de las condiciones de continuidad del gobierno local. Si cotidiana y secretamente concejales y funcionarios de Promoción y otras áreas del poder ejecutivo se oponen a esta situación, decidieron hacerle frente unidos. María relató lo que había sucedido durante una serie de reuniones a puertas cerradas entre el Secretario de Promoción de la Comunidad, concejales de la facción gobernante, y consejeras escolares.

La división pública de *los de abajo* producida por la *politización* estaba amenazando a la facción peronista gobernante en su conjunto, los de la Liga Federal, ya que el Frepaso, su adversario más temido podía beneficiarse con la agitación y ganarse seguidores. Este escenario generaba una presión para alinear dentro de la Liga Federal - y fuera de toda época electoral - a pequeños bandos habitualmente enfrentados.

A diferencia del Lipebo relativamente controlado por alianzas provinciales, el Frepaso era una nueva fuerza política nacional con presencia local, no controlada. Acciones secretas y rituales, estaban sin embargo orientadas a controlarla. Un militante peronista que había *jugado* para el Frepaso en las últimas elecciones, había sido designado por esos días asesor del Intendente. Esa, me señaló, era la recompensa por haberse encargado de *peronizar* a sus candidatos, consiguiendo que

¹⁰ Bourdieu (1994) señala que el poder de nominación del Estado, es el que instituye identidades sociales garantizadas, legitimando uniones o grupos. Este es un acto consagradorio, mediante el cual el Estado actúa a la manera de un banco de capital simbólico garantizando todos los actos de autoridad.

los primeros de la lista fueran ex peronistas disidentes. En el acto de Homenaje al General Valle, un mes antes de la muerte del chico, dos concejales del Frepaso que se encontraban entre el público, fueron públicamente invitadas a subir al palco, cuando las autoridades del Partido Justicialista ya estaban ubicados en él. A pesar de no encontrarse dentro del protocolo, compartieron el palco durante todo el acto de homenaje.

Pero, este arreglo entre los de arriba de la jerarquía política, no garantizaba que los dirigentes del Frepaso evitaran ganarse a los de abajo aprovechando la politización, para arreglar su reconocimiento con ellos. La amenaza de la politización en el barrio La Rosa, radicó menos en los temidos efectos sobre la puja entre el Peronismo y el Frepaso que en la evocación de una contradicción negada entre los de abajo y los de arriba. La lucha encarnizada de Cóceres contra Villar – y viceversa – revelaba otro tipo de arreglo. Un acuerdo tácito entre los de arriba – representados en este caso por Vasnato-, y los de abajo, consistente en un reconocimiento recíproco en el que se juega el prestigio de los partícipes. Con la politización de la muerte de aquél niño, se había puesto en evidencia la resistencia del intendente a reconocer y consagrar a Cóceres y los suyos. Muy posiblemente porque su origen villero representara, más acabadamente que Villar, a un sector progresivamente relegado del campo político.

La lucha por el reconocimiento de los de arriba hacia los de abajo, convertida en motor de la politización, nos ha permitido apreciar una maquinaria de usos retóricos de nociones tales como instituciones, comunidad, el Frepaso, la gente, el barrio, el Coc, etc.. Usadas para representar una simetría política entre partes equivalentes de un todo, su función pareciera ser en realidad eufemizar la desigualdad entre los de arriba y los de abajo.

Después de dos semanas de esas reuniones a puertas cerradas, el municipio acordó una reunión a puertas abiertas en el Palacio Municipal, para la presentación de un *Plan Piloto de Saneamiento Escolar*. Todas las instituciones del barrio fueron invitadas. Por primera vez pude ver allí a los líderes de las dos bandos del barrio compartiendo un mismo espacio. El Secretario de Promoción, junto a la presidente del Consejo Deliberante, anunciaron, frente a unas treinta personas, las cámaras de la televisión y el periódico local, que el municipio iba a empezar un *Programa de Saneamiento de los Edificios Escolares* en Villa La Rosa.

«La idea -dijo él- es abrir, y que toda la comunidad se entere... Nosotros queríamos iniciar una conversación con ustedes para ver qué inquietudes tienen. Y ver como avanzar en Villa La Rosa. Nosotros queremos empezar por Villa La Rosa...El municipio no va a hacer nada sin el consenso.»

El clima general de esta reunión, fue el consentimiento de las partes. ¿Cómo se consiguió?. Pues la idea de la limpieza de zanjas y tanques, la desratización, y la forestación de las escuelas y sus alrededores, consiguió devolver la neutralidad a ciertos espacios tomados por la política facciosa. Porque nadie pone en duda, como señalaba insistentemente el Secretario que: «La escuela es un elemento de dignificación primaria...» Libradas las escuelas de la politización durante la reunión, el Coc se convirtió en la idea central del trabajo de universalización: «Yo se que en ese barrio hay muchas necesidades, ...Para que no se produzcan luchas y que una institución se quede con el trabajo, gracias a la formación del Consejo de Organización, aunamos criterios.»

La reunión misma fue la realización práctica del trabajo de universalización, limitar la política sombría y priorizar su lado abierto pleno de un extenso horizonte moral. De este modo los funcionarios dieron cierre al estado público del conflicto faccioso, abierto un mes antes con la muerte de aquel chico de 13 años. Esto no significó la clausura absoluta del conflicto en el barrio, pero sí el repliegue de las

operaciones facciosas o *políticas*. El bando que lideraba el Coc esperaba *arreglar tantos* con el Intendente, y hacerle saber que habían rechazado el ofrecimiento del Radicalismo, el Frepaso y el Lipebo, pero que igual no podían usar el Comudeso.

La disputa entró en un compás de espera, durante el cual no faltaron sin embargo quejas de Cóceres contra el intendente, sospechas expresadas en las mismas reuniones del *Consejo de Organización*, de alianzas de funcionarios municipales con la facción enemiga en las mismas reuniones de Coc. En resumidas cuentas, pequeños boicot de los que se hacen las traiciones los mantenían en alerta permanente, mientras aguardaban que el intendente les concediera una entrevista. El lado sombrío de la política lo identificaban en las oscuras y maliciosas intensiones que, por supuesto, solo esconden las acciones del adversario. Operaciones cuyo propósito es siempre la propia derrota o aniquilación.

Después de aquella clausura pública de la disputa, el Intendente y su Gabinete Social fueron recibidos por las autoridades del Coc - el bando de Cóceres-, en el Comudeso. Vasnato iba a escuchar las necesidades de *la comunidad* de Villa La Rosa. Al entrar al *galpón* el intendente y su comitiva, se pararon en los bancos y enérgicamente cantaron la Marcha Peronista. A su término gritaron «Soy de River, Soy de River...». Esto generó un clima tenso por su ambigüedad, una mezcla de partido con Estado, bandos con pluralismo y consenso. Pero el Intendente, ya sentado junto a Cóceres, al frente del público, trazó los límites que diferencian un lado de la política del otro.

«Esta reunión acá en Villa La Rosa ha logrado una concurrencia que supera todas las reuniones que

venimos desarrollando, todos los días (...) Les pido encarecidamente a los presentes que sea una reunión de trabajo, de diálogo. Que me escuchen, y que yo los escuche...».

Pese a su aparente disconformidad con el recibimiento, elíptica o futbolísticamente, demostró su satisfacción por la recepción ofrecida de este modo:

«Y, por supuesto, imaginensé, yo, que descubrí ayer que Colón de Santa Fé descubrió América -la noche anterior el equipo de Boca había perdido con ese equipo -, hoy los sonidos de River -aplausos- me vinieron a recibir con mucho entusiasmo.»

Mediante este acto, la competencia facciosa encontraba un nuevo límite a su expresión pública. Pero él no había sido establecido por el reconocimiento pretendidamente exclusivo de una facción por sobre la otra; sino por el ordenamiento temporal y espacial del reconocimiento del jefe. Cóceres había logrado su reconocimiento público, pero este no sería definitivo, como ningún otro claro, aunque por ese instante lo pareciera. Transitoriamente la política facciosa fue controlada y desplazada a la esfera de las sombras y el conflicto reposó en la trastienda del campo político¹¹.

DE LA POLÍTICA DE FACCIÓNES A LA POLÍTICA FACCIOSA

Hasta aquí traté de describir un proceso de *politización*. La producción y desenvolvimiento de un conflicto a través de la actuación de un campo simbólico dominado por la polaridad de la política sombría y abierta. Una suerte de modelo operacional, de cosmovisión de orden práctico sobre la disputa política es justamente lo que se descubre en dicho pro-

¹¹ La inestabilidad de los grupos que conforman las denominadas facciones, es uno de los rasgos típicos establecidos por el conjunto de los principales autores que las han definido. Ver: R. Nichols (1969), M. Silverman y R. Salisbury (1979), F.G. Bailey (1979), A. Mayer (1989).

ceso. El universo de la *politicización* pone en evidencia la forma en que los agentes sociales actúan y en ella conciben la rivalidad con los otros. Si bien no podemos pretender dar cuenta de otras situaciones con el análisis de esta *politicización*¹², ella nos revela la potencialidad de un cambio de énfasis, del bando o la facción a la relación que le da existencia.

Encontramos en la *politicización*, un orden más ideal de la política, legítimo y por ello transparente y abierto, condensado en el *Programa de Descentralización*; como también ese lado de la política absolutamente conspirativo y secreto, denostado y puramente pragmático, empujado siempre a la trastienda de la acción. El proceso concreto denota el modo en que las dimensiones polares de la política participan de la apertura, negociación y cierre de la *politicización*, aunque el grado en que ellas integran cada etapa del proceso difiere. Mientras que al inicio la dimensión sombría es intensa, lo transparente de la política no desaparece, precisamente la expresión pública de las divisiones, la mezcla es lo que define la *politicización*. De igual modo, el cierre del estado público del conflicto faccioso denota el repliegue y ocultamiento de las divisiones, pero, al mismo tiempo, la referencia elíptica o tangencial a ellas. Es la intersección de ambos lados, percibido por los agentes como conflicto y amenaza lo que los empuja a volver secreto el lado sombrío y hacer público el lado abierto de la política, expresión este de lo deseable y condición de freno al conflicto. De este modo la *politicización*, como expresión pública del lado sombrío de la política, permite apreciar el sentido nativo de la disputa, cuya realidad excede la dimensión objetiva expresada sólo a la observación de las facciones y/ o la división pública que las engendra. La rivalidad facciosa es un proceso político dependiente fundamentalmente

del escenario simbólico al que pertenece.

En el estudio de facciones tradicionalmente han abundado las definiciones del tipo de R. Nicholas (1969), quien proponía pensarlas, como grupos no permanentes sólo observables durante ciertos conflictos, o en situaciones electorales en las que se «cristalizan» efímeramente. Pero análisis de este tipo acababan por esencializar los conjuntos sociales, frente a la necesidad de conceptualizar la fluctuación a través de una definición por la negativa de los grupos corporativos estables y permanentes, de gran peso en los estudios antropológicos clásicos.

Mayor importancia reviste para nuestro caso la teoría de la política de facciones que elaboran M. Palmeira y B. Heredia para Brasil. En ella, sin embargo, parecen permanecer rastros de dicha perspectiva, al caracterizar el “tiempo de la política” como la fase en que la facción completa el proceso de alineamiento y adhesión política a través de los sucesivos *comicios*, existiendo entonces plenamente a la observación. De acuerdo con su argumentación, cuando las facciones se desvanecen también lo haría la política. Resulta interesante compararlo con casos como el presentado, en el que la política como rivalidad facciosa, reaparece fuera de la *época electoral* en forma de *politicización*, y lo hace sin exhibir facciones, sino pequeñas bandas que simulan arrastrar innumerables seguidores.

En el análisis de los *comicios* los autores citados ponen en evidencia la subordinación de las relaciones categoriales a la objetividad de lo observable:

“En el comicio es como si estuviese reunida toda la sociedad y no sólo una parte de ella y, al contrario del cotidiano de las áreas estudiadas, en que las relaciones sociales son básicamente individualizadas... en los comicios, ellas son categoriales. De un lado, “los del palco”, del otro, “los de abajo”... Lo que

¹² F. Neiburg (1998) ha trabajado en este sentido sobre la politicización del campo intelectual en Argentina. R. Guber (1996) desarrolló las prácticas de historización que dan cuenta y derivan de los vínculos políticos facciosos.

hay de específico en el comicio es la objetivación transformada de esas categorías de pensamiento que jerarquizan la sociedad en categorías sociales, por decirlo así, palpables, coextensiva a una suspensión de las relaciones individualizadas que hacen el día-a-día (Palmeira y Heredia; 1995a:85)»

El tiempo de la política, es entonces aquél en el que “...las facciones políticas disueltas en el cotidiano en múltiples relaciones personales, se muestran por entero y ganan existencia a los ojos de los miembros de aquella sociedad”. En la disputa faccional para ellos está en juego “la afirmación del peso relativo de diferentes partes de la sociedad” (op.cit.:34) . En las representaciones y prácticas sociales de la sociedad la política es estacional, conformando un período extraordinario y sagrado en el calendario de esta población. Los *comicios* son los rituales que producen este intervalo en la vida cotidiana profana. Al marcar el tiempo de las divisiones se convierten en foco de análisis de lo político. En esta comunidad rural la política es de facciones, porque no es permanente, porque se basa en un tipo de agrupamiento por definición inestable.

En este contexto las facciones son para ellos esos agrupamientos reales frecuentemente menores a un partido político legalmente constituido, formaciones que efectivamente operan en la política, y “son las que se movilizan fuera o durante el período electoral”. Esta aclaración contenida en una nota a pie de página (la número 16) introduce una serie de problemas relevantes para el objetivo que aquí me propuse. ¿Sí “efectivamente” las facciones operan fuera del período electoral, lo que autoriza su exclusión de la esfera política y de su análisis político es la perspectiva nativa?. Dicho de otro modo ¿es tan “ordinaria” la

existencia “cotidiana” de las facciones, y por ende de la política, como para dejarlas fuera del análisis?; ¿es posible separar tan abruptamente lo extraordinario de lo profano y subsumirlo a un calendario electoral único trans-local?. Pero si para los autores mencionados el ritual fundamentalmente evoca la disputa de facciones, no sería tan sólo relevante que ellas “existan a los ojos de los miembros de la sociedad”, tal como indudablemente aparecen en el campo a los ojos de los etnógrafos; sino que en “la sociedad” existan mecanismos intersubjetivos que permitan su expresión, y produzcan un contexto donde la política de facciones como amenaza y lenguaje de la división sea socialmente eficaz.

El desafío de pensar mediante dichos conceptos, el contexto etnográfico en el que estoy analizando el campo político, me ha exigido replantear mi concepción de la disputa facciosa¹³ a la luz de la concepción nativa de la política, y de su posible asociación con la expresión de un conflicto autorizado en el que “las facciones se muestren por entero”. Lo significativo es que las dificultades encontradas para describir la rivalidad política en esos términos, me ha puesto de manifiesto la carga empírica del concepto de facción en los estudios antropológicos. En ellos la inestabilidad o no permanencia de estos grupos es fundamentalmente un dato observable, en el sentido que la eficacia política depende en parte de la capacidad de movilización, o de su peso relativo como “partes” de “la sociedad”.

A diferencia de ello sugiero pensar a las facciones como el resultado de un acuerdo intersubjetivo sobre el lenguaje político de las divisiones que emerge en situaciones socialmente plausibles. Aquí la extraordinariedad es una dimensión relativa a la experiencia

¹³ El concepto inicialmente utilizado en mi investigación fue el de M. Silverman y R. Salisbury (1991) “El elemento clave –dicen los autores- es el énfasis en el faccionalismo más que en las facciones...analizar el faccionalismo como un proceso político total en marcha implica mirar a las condiciones en que el ocurre, al modo en que múltiples agregados emergen en una colectividad, a cómo se oponen uno a otro en situaciones particulares, y a cómo las interacciones de oposición producen decisiones, reestructuración social, o rigidez social (1).”

misma del conflicto político, fragmentado en una multiplicidad de situaciones repartidas en el tiempo y el espacio. Así se justificaría como yo propongo, pasar de una teoría de la política de facciones a una de la política facciosa. Sugiero entonces fundar la significatividad de las facciones menos en su capacidad de concentrar un número considerable de personas como si fueran partes representativas de la sociedad, que por su capacidad de dar cuenta de la constitución de los límites en el campo político.

Si bien durante la *politización* las facciones no se manifiestan a la observación en su máxima inclusividad, lo que se ve, la *banda*, es el núcleo de una gran facción cuya existencia es sólo evocada. La parte visible de este grupo, es producto al fin de un mecanismo o principio pragmático extendido, formado por un conjunto de categorías que permite interpretar ciertas situaciones como *políticas* y peligrosamente competitivas. A esta dimensión sugiero denominar *política facciosa*.

CONCLUSIONES

La doble dimensión de la política como lado abierto y sombrío, y la referencia de ambos a un dominio que le es propio, lo público para el primero y lo privado para el segundo, denota la presencia de un fuerte contenido moral en esta clasificación. La existencia de una buena y una mala política, y la propensión nativa a no llamar «política» a su lado abierto y benigno, desplaza su aplicación al lado sombrío y negativo. Quizás este factor no exprese más que la tendencia actual del lado sombrío, a embeber los escenarios locales – tanto como los no locales. Lo que debía mantenerse en privado y a las sombras es posiblemente hoy en día cada vez más público, al invadir lugares y momentos usualmente reservados para la política transparente. Los partícipes y hacedores de la política se ven así

crecientemente atestados por lógicas de un mismo universo difíciles de diferenciar, pero no renuncian a la pretensión de mantener o devolver cada cosa al lugar y momento adecuado.

La rivalidad facciosa antes que dejarnos ver a las facciones durante un “tiempo socialmente permitido”, nos permite apreciar todo un universo de representaciones y acciones políticas, en el que el espacio y el tiempo actúan como categorías fundamentales de expresión, difícilmente reductibles sólo a grandes oposiciones como lo sagrado/político y lo profano/cotidiano. Las significaciones de lo político parecen no sólo depender de los escenarios conformados a partir de un calendario político electoral único, sino también de las que resulten de la propia capacidad de manipulación de los agentes de la dimensión temporal y espacial de los acontecimientos. De modo que su extraordinariedad esta atravesada en parte por su ordinariedad, la discontinuidad en el seno de la continuidad, lo profano como parte de lo sagrado. Así es como parece proceder el juego del reconocimiento político al requerir que *los de arriba* investidos con el poder de reconocer, y *los de abajo* reconocidos compartan el lenguaje nunca acabado de la creación y experimentación de la lucha por el poder.²

BIBLIOGRAFÍA

Bailey, F.G.

1979 "The Definition of Factionalism". En Silverman y Salisbury, ed. *A House Divided? Anthropological Studies Of Factionalism*. Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, Social and Economic. Canadá: Papers N^o 9, pp.21-36.

Bourdieu, P.

1994 "Rethinking The State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field". En *Sociological Theory: A Journal of the American Sociological Association*. Washington: Vol. 12, N^o1. March, pp. 1-18.

Guber, R.

1996 "Las Manos de la Memoria". En *Desarrollo Económico*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social. 36 (141):423-442

Holy, L. y Stuchlik, M.

1983 *Actions, norms and representations. Foundations of anthropological inquiry*. UK: Cambridge University Press.

Neiburg, F.

1998 *Los intelectuales y la invención del Peronismo*. Alianza, Buenos Aires.

Nicholas, R.

1969 "Factions: a comparative analysis". En Banton, M. ed. *Political Systems And The Distribution Of Power*. London: ASA. Monographs 2. Tavistock Publications. Social Science Paperback, pp.21-61.

Palmeira, M. Y B. Heredia.

1995a. "Os Comícios e a Política de Façoes". En *Anuario Antropológico /94*. Rio de Janeiro, pp 19-109.

Palmeira; M y B. Heredia.

1995b. Política Ambigua. (Mimeo).

Palmeira, M.

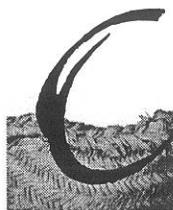
1996. "Política, façoes y voto". En M. Palmeira y M. Goldman (comp). *Antropología, voto e representacao política*. Río de Janeiro: Contra Capa, pp. 15-39.

Silverman, M. Y Salisbury, R.

1979. "An Introducción: Factions and the Dialectic". En M. Silverman y R. Salisbury, (ed.) *A House Divided? Anthropological Studies Of Factionalism*. Institute of Social and Economic Research. Canada: Memorial University of Newfoundland, Social and Economic Papers n^o 9, pp. 2-20.

Turner, V.

1980. *La Selva de los Símbolos*. Edit. SXXI, Madrid.



OLONOS Y PAISANOS INDIOS Y JURUA KUERY

Relaciones Interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia La Flor-Misiones¹

Marilyn Cebolla Badie (*)

RESUMEN

Las relaciones interétnicas entre los habitantes de Colonia La Flor y los indígenas mbya (familia lingüística guaraní) de la comunidad asentada en la propiedad de la empresa Papel Misionero S. A., constituyen el típico ejemplo de fricción interétnica, de interacción entre sujetos que se autodefinen como diferentes, del encuentro entre dos sistemas, mbya y blanco, radicalmente distintos.

Sin embargo, en este caso en particular, encontramos algunas características especiales porque la ocupación blanca del área es reciente y la comunidad aborígen se encuentra enclavada en medio de una gran extensión de selva que le permite seguir reproduciendo sus pautas culturales. Debido a esto y a otras causas que describiremos a lo largo del presente trabajo de investigación, las relaciones entre colonos y mbya tienen un sesgo diferente a las que se mantienen en otras regiones de la provincia de Misiones.

ABSTRACT

The inter-ethnics relationship between inhabitants of "Colonia La Flor" and the mbya indian (Guarani linguistic family) of the community located at "Papel Misionero S. A." property, raise the most typical example of inter-ethnic friction, of interaction between individuals -self-defined as different-, and two systems: mbya and white men, radically different.

However, in this particular case, we found some special characters, due to the recent white occupation of the area, and the indian community insertion right in the middle of a large forest extension, which allows them to carry on keeping their culture rules.

Because of these and other causes that will be developed in this research, the relationship between colonos (name given to white farmers) and mbya are different from others we can find in Misiones province.

INTRODUCCION

La etnia mbya pertenece a la familia lingüística guaraní, presentando particularidades idiomáticas y culturales distintivas. Distinguiéndose, además, porque sus integrantes han sido perseverantes y muy efectivos en la conservación de sus pautas culturales, evitando

un trato continuo con la sociedad nacional.

Parafraseando a F. Barth podemos decir que en la provincia de Misiones las "fronteras étnicas" están perfectamente delimitadas. Los "rasgos diacríticos" que los individuos esperan encontrar y exhiben para indicar identi-

1 La presente exposición constituye una síntesis de un trabajo de campo más extenso realizado durante 1996.

* Licenciada en Antropología Social. Maestranda del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones.

dad están claramente marcados, el idioma mbya se constituye en el distintivo emblemático, así como el rico bagaje religioso y simbólico; además del hábito, de cariz estratégico, de retirarse a zonas de monte donde el frente de expansión de la sociedad nacional aún no haya llegado o lo haya hecho en forma débil, tratando de evitar una interacción muy frecuente con los blancos.

Las relaciones interétnicas en Colonia La Flor son un ejemplo más de interacción entre sujetos que se autodefinen como diferentes, del encuentro entre dos sistemas, mbya y blanco, radicalmente distintos. Estas relaciones obligadas pueden ser enfocadas, según Cardoso de Oliveira, en cuanto relaciones de fricción, debido al carácter básicamente antagónico que las distingue, enmarcando la situación de contacto en un sistema que es totalmente asimétrico, donde las relaciones se dan en términos de subordinación-dominación.

Sin embargo, en este caso en particular encontramos algunas características especiales porque la ocupación blanca del área es reciente y la comunidad aborígen se encuentra enclavada en medio de una gran extensión de selva que le permite seguir reproduciendo sus pautas culturales. Debido a esto y a otras causas que se describen a lo largo de esta breve exposición, las relaciones entre colonos y mbya tienen un sesgo diferente a las que se mantienen en otras regiones de la provincia de Misiones.

Por otra parte, las representaciones sociales que con múltiples matices se manifiestan desde los dos grupos étnicos en contacto en la zona de estudio impregnan absolutamente todas las relaciones.

La idea de este trabajo surge a partir de la

infinidad de comentarios sobre las relaciones que mantienen colonos² y aborígenes y las representaciones construidas desde ambos grupos, comentarios deslizados como al pasar que estaban siempre presentes mientras se recogía información para otro tema de estudio. Las representaciones de los colonos hacia los aborígenes, los relatos cargados de incompreensión, y en algunos casos de fantasías, y las críticas hacia ellos eran un tema recurrente en las conversaciones que manteníamos.

En el caso de los paisanos³, por el contrario, había una permanente actitud de autocritica hacia la situación de contacto obligado a la que se veían sometidos y hacia la interacción con el blanco, denotándose siempre una profunda preocupación por la conservación de su identidad étnica.

COLONIA LA FLOR

Realizando una somera descripción de la colonia debemos decir que está ubicada en el Alto Uruguay, a cuarenta y cinco kilómetros del pueblo de El Soberbio, y que el primer grupo de colonos llegó a la zona en el año 1974. Toda la región era una inmensa extensión de monte virgen, imponente demostración de selva paranaense que aún subsiste por manchones aunque los rozados⁴ siguen su avance implacable.

La zona era propiedad fiscal; por lo que el asentamiento se realizó por el procedimiento de ocupación, típico sistema de apropiación de la tierra en algunas zonas de Misiones, los que iban llegando se instalaban en los terrenos que les parecían mejores, demarcaban sus límites e iniciaban el desmonte.

La extensión de las parcelas oscila entre veinticinco y cincuenta hectáreas, la mano de

2 Agricultor, propietario de la tierra o no, de origen étnico europeo. En este caso alemanes-brasileños.

3 Forma en que se autodenominan los indígenas en su trato con los blancos.

4 Parcelas recién desmontadas destinadas a cultivos.

obra es básicamente familiar. La situación económica general no es muy próspera, todos los colonos entrevistados declararon estar al borde de la ruina debido a los bajos precios que se pagan por los productos agrícolas, la mayoría de ellos poco y nada pueden ostentar de lo que han logrado después de muchos años de trabajo duro.

La población de la colonia es de origen alemán-brasileño, muchos de los colonos vinieron directamente de Brasil en busca de un lugar propio donde asentarse con su numerosa familia. Y aunque la “lingua franca” del lugar es el “portuñol” la mayoría se comunica utilizando también el idioma alemán, que es el preferido en el ámbito familiar.

La comunidad indígena, por su parte, está asentada en el límite sur de la Reserva de Papel Misionero. Y en los veintidós años que transcurrieron desde lo que los paisanos vivencian como la intrusión del blanco en su territorio, la comunidad ha mudado ya tres veces de lugar, siempre en retroceso ante el avance de los desmontes y las explotaciones agrícolas, considerando que difícilmente podrán volver a mudarse debido al virtual exterminio de la selva en el área.

Los paisanos se consideran los legítimos dueños de toda la zona, especialmente de la propiedad en que están asentados, la que han reclamado en varias oportunidades sin obtener respuestas. Desde el año 1995 se ha convertido en la primera Reserva Natural Cultural de la provincia, aunque la propietaria legal sigue siendo la empresa Papel Misionero S.A.

El asentamiento está poblado por unas treinta familias y cuenta con un líder religioso y otro civil, tiene un gran opy⁵ construido sobre una elevación del terreno, una empalizada al estilo tradicional lo rodea y varios ejemplares de palmera pindó se erigen a su alrede-

dor. Esta bella imagen que puede observarse desde cualquier punto de la comunidad, advierte por sí misma al visitante que este grupo de paisanos tratan firmemente de seguir manteniendo su “sistema”, el mbya tekô o verdadero modo de ser mbya.

La Reserva de Papel Misionero⁶ se une a otras dos reservas privadas, una de ellas perteneciente a la Universidad Nacional de Misiones. Las tres se ubican una junto a la otra y están delimitadas en su lado este por el caudaloso arroyo Paraíso que las separa de otra inmensa extensión de selva también de propiedad privada.

La posibilidad de acceder a esta gran superficie de monte les permite a los indígenas mantener sus pautas tradicionales de caza, pesca y recolección. La selva sigue siendo el reservorio principal de alimentos para ellos, el lugar de donde obtienen las hierbas medicinales y donde se pueden encontrar los panales de variadas especies de abejas para extraer la miel.

En la zona todavía sobreviven especies faunísticas que son piezas de caza tradicionales de los mbya, aunque no con la abundancia de otros tiempos. La tala de árboles para comercializar la madera y la presencia de cazadores furtivos está ocasionando su extinción.

Hasta hace veinte años los paisanos de esta comunidad podían abastecerse íntegramente del monte pero actualmente se ven obligados a emplearse como peones en las chacras de los colonos, ya no para obtener dinero en efectivo y adquirir prendas de vestir y otros artículos sino para poder subsistir.

Desde hace unos años la comunidad también ha comenzado a aceptar la ayuda en víveres de instituciones indigenistas y agencias religiosas, algo a lo que se había negado orgullosamente hasta entonces.

5 Casa de rezos.

6 En la actualidad forma parte del macroproyecto Reserva de Biosfera Yabotí.

RELACIONES INTERÉTNICAS

Las relaciones interétnicas existieron desde que el primer grupo de colonos hizo su entrada en la zona. Estos dependían de los indígenas para la obtención de algunos servicios básicos a los que no podían acceder de otra manera debido a su aislamiento y la lejanía de los centros urbanos.

Si bien no existen antecedentes de violencia ejercida hacia ninguno de los dos grupos étnicos y cualquiera que visite la zona se llevaría la impresión de que las relaciones sociales se desenvuelven en un marco de armonía y discreta cordialidad; lo cierto es que las representaciones sociales y los prejuicios permean todas las relaciones. Y si bien existen varias instancias de interacción, éstas están muy bien pautadas y los límites son claros y precisos.

Entre paisanos y colonos no se entablan relaciones de amistad que puedan caracterizarse como entre iguales, el concepto de amistad queda restringido a la relación de un patrón con un empleado de confianza al que conoce y contrata desde hace mucho tiempo. O con un indígena al que se lo distingue con el adjetivo de civilizado, abstrayéndolo de su origen étnico y diferenciándolo de los demás, y al que se le debe el favor de haberlos aliviado del tormento insoportable de algún dolor o enfermedad.

Tampoco existe entre ellos la institución del padrazgo tan frecuente en otros lugares. Los indígenas siguen manteniéndose fieles a los preceptos de su religión y de su organización social tradicional aunque las relaciones indios-colonos ha variado a través del tiempo intensificándose en forma lenta pero continua.

Las instancias en que los dos grupos étnicos interaccionan comúnmente son: los partidos de fútbol y los bailes que se organizan en la comunidad; la escuela, que luego de quince años de funcionamiento e insistencias

para que concurrieran los niños indígenas, desde hace solamente un año cuenta con sus dos primeros alumnos mbya, quienes sugestivamente, son un hijo y un nieto del líder espiritual. Y finalmente, la instancia determinada por el trabajo que realizan los indígenas en las chacras de los colonos y que tiene un claro sesgo clientelístico.

Las relaciones en los primeros tiempos de la colonia

Cuando las primeras familias de colonos llegaron al lugar estaban completamente aisladas del pueblo y solían recurrir a los aborígenes para que les vendieran productos de sus plantaciones, miel, artículos artesanales, y los socorrieran en caso de enfermedades y accidentes.

Las primeras mujeres blancas que ingresaron a la zona confiesan haber sentido en los primeros tiempos, un temor reverencial ante la presencia de los indígenas y la cercanía de su "toldería". Temor que era alimentado por la visión casual de los paisanos aprestándose para alguna incursión de caza o pesca munidos de arcos y flechas. Pero esta aprensión duraba poco tiempo e iba diluyéndose a medida que aumentaban los contactos y los paisanos se revelaban como "pacíficos".

Los colonos solían solicitar los servicios de la partera de la comunidad ante la inminencia de un alumbramiento y la imposibilidad de trasladar a la parturienta hasta el hospital de El Soberbio, el pueblo más cercano. La partera, una mujer de avanzada edad, apenas hablaba el castellano por lo que debía comunicarse con sus pacientes por medio de gestos y señas. En la colonia todos la recuerdan con respeto ya que consideran que salvó la vida de varias mujeres y sus bebés, ayudándolos a venir al mundo con gran practicidad y sapiencia; la anciana trataba a las parturientas

con infusiones de hierbas desconocidas para los colonos que desesperados se ponían en sus manos confiando plenamente. En la actualidad, los miembros jóvenes de aquellas familias confiesan que no se atreverían a hacer algo semejante, prefiriendo instalarse en el pueblo un mes antes de la fecha probable del parto para recibir asistencia médica.

Por otra parte, todos recurrían a los servicios de un “curandero” que contrariamente a lo que suponen los colonos no era el líder religioso de la comunidad; este hombre ya anciano que aún usaba el tembeta⁷, solucionó muchos problemas de salud entre ellos. Tenía un buen dominio del castellano y conocía muy bien las costumbres de los blancos, por lo que es recordado por todos como un paisano “civilizado”.

Sin embargo, estos auxilios que prestaba el anciano a los colonos por medio de “vencimientos” y remedios del monte, y por los que recibía a cambio algún tipo de “reconocimiento” en forma de pequeñas sumas de dinero y alimentos, nunca fue bien visto por los suyos, quienes achacan el motivo de su muerte a estos servicios.

Esto se debe a que los conocimientos medicinales pertenecen al orden sagrado entre los mbya y no pueden ser desvelados o compartidos con los blancos. Estas afirmaciones basadas en las creencias religiosas que otorgan un origen distinto a las almas de los blancos y de los mbya, explican en parte la renuencia de los paisanos a atender “a fondo”, es decir con la ayuda de oraciones y ceremonias religiosas, además de la medicina natural, a colonos enfermos que acuden a la comunidad en busca del Pa’i⁸.

Consideran que cuando Ñamandu Tenonde creó la tierra separó a los hombres otorgán-

dole la selva y todas las plantas medicinales a los mbya y los médicos, el dinero y los remedios de farmacia a los blancos.

REPRESENTACIONES DE LOS COLONOS

Interacción con el medio ambiente

Los indígenas son considerados sumamente dañinos e irracionales en su interacción con el medio ambiente. Por una parte, se les reprobaba la costumbre de derribar los árboles, sin importar su tamaño, en los que hay panales de abejas para poder extraer la miel o incluso porque desean los pichones de algún ave que anida en los troncos para venderlos o criarlos como mascotas a pesar de que son pocos los ejemplares que logran sobrevivir.

Los colonos también critican que se talen ejemplares de jacaratiá y de pindó en determinada fase de la luna para que se produzcan las larvas del insecto que los indígenas llaman tambu⁹, y a las que consideran una verdadera delicia culinaria. Este accionar produce rechazo entre los colonos, quienes suelen consumir las frutas de estos árboles al igual que los paisanos y consideran el consumo de larvas una costumbre malsana que debería ser abandonada, opinando desde su óptica económica que sería mucho más razonable cuidar los árboles y poder contar siempre con sus frutos que derribarlos con un fin tan detestable.

Por otra parte, también es muy criticado el uso del chimbo¹⁰ como técnica de pesca, debido a que produce la muerte de la mayoría de los peces en la zona del arroyo donde se la utiliza; pero lo que los colonos parecen ignorar es que existe una cierta racionalidad en el

7 Trozo de caña introducido en el labio perforado, símbolo de la masculinidad entre los mbya.

8 Líder religioso.

9 Un coleóptero.

10 Liana de propiedades ictiotóxicas.

uso del chimbo, ya que en los arroyos pequeños se pesca por este medio solamente una vez al año permitiendo así su regeneración, y los cursos de agua de mayor caudal se dividen por zonas, las cuales se van alternando.

Además, se les reprocha la excesiva cantidad de trampas que colocan en el monte, lo que se agrava por su costumbre de instalarlas en los “carriles” o sendas de los animales. Y también que los materiales utilizados en su fabricación ya no sean siempre los tradicionales, hechos de fibras, troncos y tacuaras sino que de vez en cuando es posible encontrar un monde o un ñuã hecho de alambres, hilos de nylon o cables de acero.

Los colonos declaran encontrar con frecuencia trampas con piezas de caza en avanzado estado de descomposición o ya desecadas, explicando que si el animal sobrevive a la captura muere en la trampa por inanición y por las heridas que ésta le provocó. Lo cual les parece “cosa de dañinos” y una conducta totalmente incomprensible, debido a que no se aprovecha la carne ni la piel del animal

Este proceder se torna un sinsentido para los colonos que lo visualizan como una gran falta de responsabilidad por parte de los indígenas y un desprecio hacia los recursos naturales, alimentado en la creencia de que la selva aún puede ofrecer una abundancia superlativa e infinita.

Una lógica económica distinta

A pesar de la situación de contacto forzado en que se encuentran desde hace tantos años, los paisanos de este tekoa¹¹ han tratado de seguir manteniendo sus pautas culturales tradicionales en lo que se refiere a la producción, la distribución y el consumo.

En la comunidad cada familia cultiva minúsculas parcelas de tierra y no lo hace si-

guiendo los patrones de cultivo usuales en las explotaciones de los blancos. Es decir que no plantan más de lo que necesitan para la reproducción de la unidad doméstica, y las pocas ocasiones en que hay excedentes, éste se comercializa pero no se reinvierte el dinero obtenido en útiles de labranza, semillas y otros insumos.

Generalmente esta ganancia es utilizada en fiestas, en prendas de vestir, aparatos de radio o viajes a otras comunidades. Además, se lo suele distribuir entre los parientes más cercanos o en caso de recibir visitas, cuya estadía normalmente se prolonga por uno o dos meses, se lo gasta en alimentos. Por otra parte, en la comunidad sólo se crían aves de corral y tampoco lo hacen todas las familias.

Todo esto unido al hecho de que los colonos no reconocen las actividades de pesca, caza y recolección como actividades de tipo económico que contribuyen a la reproducción del grupo, los lleva a considerar que los paisanos no saben producir, no saben trabajar, según los cánones de la economía de mercado se entiende, o no quieren hacerlo, y que no poseen los más mínimos conocimientos sobre cómo administrarse y racionalizar su economía para mejorarla.

La lógica económica por la que se rigen los indígenas hace que el dinero obtenido con el trabajo asalariado en las chacras o en la propia cosecha no sea invertido de tal forma que resulte en un aumento del capital inicial (prácticamente inexistente por otro lado). Su economía de subsistencia, con pocos excedentes comercializables, en la que la redistribución y las relaciones de reciprocidad ocupan un lugar importante, no está orientada a la acumulación, por lo tanto, la capitalización no constituye el fin de ninguna actividad que se pudiera denominar económica.

Este sistema carece de lógica para los colonos que no lo comprenden y despierta en

¹¹ Asentamiento.

ellos sentimientos de rechazo, llevándolos a no reconocer a los paisanos como agricultores y a considerar que son holgazanes por naturaleza ya que pudiendo hacer buen uso del dinero simplemente lo derrochan. Esta forma de vivir "al día", donde el ahorro no existe o por lo menos no tiene el mismo significado que para los colonos, y donde se trabaja solamente para dar solución a problemas inmediatos crea una imagen del indio en la que las virtudes que se atribuyen a un agricultor de éxito o a un buen padre de familia no pueden tener cabida.

Por otra parte, los colonos también critican que habiendo en el asentamiento tantos hombres a disposición del cacique no se organicen como una cooperativa para ampliar las extensiones de tierra cultivada y lograr mayores beneficios. Tienen la falsa idea de que el líder político posee un poder supremo sobre su gente, y que pudiendo explotar las redes de parentesco en las que transcurren todas las relaciones sociales en la sociedad indígena desperdicien semejante oportunidad y sigan viviendo en la pobreza.

Como podemos ver, es fundamentalmente en el campo de lo económico donde el indio se transforma en ese otro extraño que no se puede comprender porque se analiza desde la lógica occidental y se espera que actúe como perteneciendo a ésta. Pero aún aceptando que puedan existir otros sistemas económicos y sociales distintos del conocido, no se puede concebir que los portadores de esta otra lógica no quieran aceptar y plegarse a la mejor, la de la mayoría y al final la única. Esta insistencia de los mbya en el tekô porâ, en su propio "sistema", inspira un gran rechazo entre los colonos.

Una biología diferente

Entre los innumerables hábitos extraños y reprobables que se le endilgan a los indíge-

nas, el de comer carne en mal estado constituye uno de los puntos más oscuros y repulsivos de las relaciones interétnicas en la colonia. Esta creencia general entre los colonos es corroborada por innumerables anécdotas y toda clase de evidencias. Entre ellos existe el total convencimiento de que esta supuesta costumbre de comer carne descompuesta es parte de la cultura de los indígenas, y que debe su origen al método por el que las trampas monde matan a los animales.

En estas trampas un pesado palo cae sobre la presa aplastándola, razón por la cual el proceso de descomposición comienza casi inmediatamente. Y como se afirma que los paisanos no revisan las trampas a diario, el siguiente paso es pensar que cuando la pieza de caza es retirada del monde ya está en mal estado, por lo que la ingesta de carne descompuesta sería un hábito ancestral, algo intrínseco a la cultura. De otro modo no tendría explicación para los colonos que los paisanos acepten de buena gana los animales vacunos que mueren víctimas de enfermedades.

Por otra parte, la causa de este hábito estaría también en la forma en que carnean los animales de monte, tarea que harían muy burdamente "no saben carnear, son sucios, no queda nada en el lugar que carnearon, ni pelo, pezuña, nada", y sin tener la precaución de extraer las glándulas que presentan algunas especies y que de no hacerlo impregnan la carne, volviéndola no apta para el consumo.

Los pobladores de la colonia están seguros de que es un hábito cultural ya que consideran que actualmente los paisanos conocen la carne fresca y bien carneada, y sin embargo, prefieren continuar con las mismas prácticas repugnantes.

Todas estas cuestiones hacen pensar a los colonos que los aborígenes utilizan condimentos desconocidos en la preparación de los alimentos, con los cuales evitarían las intoxicaciones, o simplemente que su organismo está

conformado de otra manera, por lo que serían poseedores de un estómago diferente al de los “cristianos”, que no podría soportar semejante tipo de alimentos.

Los niños de la colonia, por su parte, nos confiaron su creencia en que los indígenas consumen la carne cruda, comentándonos con expresión de asco que, en caso de ser invitados, nunca compartirían con ellos sus comidas tradicionales. Estas afirmaciones no pueden resultarnos extrañas ya que es corriente escuchar a los adultos opinar que “los indios comen cualquier porquería”, y que las muertes infantiles se deben en buena parte a los alimentos que suministran los padres a sus hijos, ubicándose el consumo de larvas entre los hábitos alimenticios que mayor aversión producen entre los colonos.

Sin embargo, y dando un gran giro a estas apreciaciones, también se cree que los aborígenes son longevos y, que a diferencia de los blancos, tienen una esperanza de vida que supera los cien años, atribuyéndose esta capacidad al consumo de carne de animales del monte.

Como se puede observar estas aseveraciones tienen características contradictorias porque si bien por una parte se atribuye a la alimentación con animales silvestres la supuesta longevidad y buena salud de que gozaban o gozan los indígenas, por otra, se critican sus hábitos alimenticios considerándolos nocivos para la salud e inclusive causante de la muerte de los pequeños. Quedando al descubierto lo que constituye simplemente una actitud prejuiciosa hacia otra forma de alimentación, diferente a la propia, ya que sólo se aceptan como beneficiosos aquellos alimentos que, debidamente tratados, también están incluidos dentro de la dieta de los colonos.

Por otro lado, también les resulta sorprendente la capacidad que tienen las mujeres mbya de realizar grandes esfuerzos físicos, subiendo cuevas empinadas o caminando mu-

chos kilómetros con sus hijos pequeños en brazos, además de cargar varios kilos en sus cestos, estas facultades que se les antojan extraordinarias los lleva a considerar que los paisanos poseen “un espinazo más fuerte, distinto al nuestro”. Además, también es causa de admiración la fortaleza de la mujer mbya a la hora de dar a luz; circulan en la colonia muchas anécdotas sobre paisanas embarazadas que tuvieron sus bebés a la vera del camino y luego siguieron caminado durante horas con el resto del grupo que las acompañaba.

De esta forma, la atribución de un cuerpo diferente que tolera mayores pesos y la ingesta de cualquier tipo de alimentos, ubica a los paisanos muy cerca de la animalidad; aunque a lo largo de las entrevistas a los colonos, éstos insistieron en dejar bien en claro que no tenían prejuicios raciales hacia los aborígenes. En realidad estas afirmaciones ocultaban un fuerte sentimiento de superioridad, de estómagos civilizados y columnas vertebrales menos acostumbradas al “trabajo de burro”, que contrastaban vívidamente con las ideas de los paisanos sobre la alimentación “pesada” y la capacidad de trabajar “fuerte” que tienen los blancos.

REPRESENTACIONES DE LOS PAISANOS

El uso de los recursos naturales

Recordemos que todo el área donde está enclavada la comunidad era una inmensa extensión de selva hasta hace relativamente poco tiempo, por lo que la mayoría de los habitantes de la comunidad mantiene fresco en su memoria el recuerdo de la época en que se abastecían casi integralmente del monte, gozando de una amplia libertad de movimientos y siendo, a la sazón, sus únicos dueños. Pero partir de la llegada del frente agrícola el paisaje cambió drásticamente, los rozados se

multiplicaron por cientos y aunque actualmente aún subsisten manchones de vegetación original, existen pocas posibilidades de que se mantengan por mucho tiempo más, ya que es frecuente observar desde lugares altos cuatro o cinco frentes de fuego al mismo tiempo.

Los paisanos de la comunidad mantienen una actitud censuradora hacia el accionar de los colonos sobre la selva, explicando que a diferencia de los paisanos para quienes el monte significa todo, algo similar a una despensa permanente de donde obtienen sus alimentos, las hierbas medicinales y las materias primas para la fabricación de utensilios; para el blanco, por el contrario, sólo representa un espacio salvaje y lleno de peligros que es preciso dominar y domesticar, convirtiéndolo en capuera¹² por medio de la tala o en campo de monocultivos por medio del fuego. En síntesis, el monte sólo representa la posibilidad de obtener réditos económicos.

Los indígenas mantienen una relación diferente con la naturaleza, en la que toda actividad tiene un trasfondo religioso, existiendo un constante entrelazamiento entre los conocimientos prácticos y los mitológicos. La selva no es un espacio amenazador que es necesario desbravar, sino un mundo de características mágico-religiosas donde, por dar un ejemplo, todas las especies animales poseen un genio tutelar; y todas las pequeñas hierbas pertenecen a un ave en particular.

La selva es un espacio fundamental para la construcción de la persona en la cultura mbya, los niños acompañan a sus padres en las largas incursiones de pesca o caza, y en estas caminatas aprenden a hurgar en los secretos del monte, van adquiriendo de sus mayores los conocimientos necesarios para sobrevivir en él, los usos de las especies vegetales, los nombres y características de todos sus habitantes, y tantos otros conocimientos pro-

prios de su cultura que quizás se estén perdiendo en aquellas comunidades asentadas cerca de pueblos y a la vera de las rutas.

Los mbya son conscientes de esta transformación y de que la abundancia infinita en que vivieron sus abuelos jamás volverá a repetirse. Este duro reconocimiento de la situación actual los hace portadores de un discurso en el que la visión apocalíptica del futuro, la devastación del mundo a causa de la codicia de los blancos, está siempre presente.

Desde la óptica de los paisanos los colonos son sumamente destructivos en su interacción con el monte, cazan utilizando armas de fuego y grandes jaurías de perros, y además, lo hacen indiscriminadamente. Los indígenas critican su desprecio por las especies animales al disparar a hembras preñadas o con crías, y la concepción que tiene el hombre blanco de la caza como un deporte, en el que no siempre se consume la pieza abatida.

Se quejan de que no hay control sobre las actividades de los colonos, denunciando que la caza constituye la diversión de los fines de semana en la colonia y que en estas excursiones cinegéticas se introducen en las reservas depredando la fauna sin mayores sobresaltos.

El comportamiento de los blancos

Entre las diversas conductas de los blancos que merecen la reprobación de los paisanos, el trato que dan los colonos a sus hijos se encuentra entre las que consideran peores, se sorprenden principalmente de la forma en que se dirigen a sus niños con gritos y, muchas veces, con insultos. Y debido al trabajo en las chacras donde mantienen un estrecho contacto con las familias que los emplean suelen observar comportamientos de los padres hacia sus hijos que les parecen de gran violencia, donde se incluyen los castigos físicos, las

12 Superficie en la que se ha cultivado o que ha sido desmontada y que en la actualidad presenta vegetación correspondiente a bosques secundarios.

amenazas y los abusos. Como así también, les llama la atención el maltrato que sufren algunas mujeres a mano de sus maridos.

En una oportunidad participamos de una charla de fogón en la que un paisano joven relataba con la mirada exaltada que el patrón para el que estaba carpiendo¹³ había sometido a su esposa a una terrible paliza sólo porque ésta había dejado olvidado un pan de jabón en el agua, el que se había deshecho completamente. Todos los presentes, hombres en su mayoría, lo escuchaban con gran atención y asentían dando a entender que reprobanan el hecho.

El paisano joven que narra el suceso finalizó su relato mirándonos directamente y afirmando: “Así son los ellos, mezquinan más por sus cosas que por su familia”, frase lapidaria con la que confirmaba la creencia general de que los blancos son avaros y demasiado apegados a los bienes materiales; informándonos a continuación que si uno de ellos hubiera procedido así con su mujer, los familiares de ésta se la hubieran llevado junto con los hijos y habrían dejado al hombre solo para que recapacitara sobre su conducta errada.

Pero lo que les causa verdadero desconcierto es que los padres y maridos golpeadores suelen ser “creyentes” (practicantes de cultos evangélicos) y muy buenos fieles. Los comentarios burlones sobre la forma en que los más violentos rezan en sus iglesias demostrando gran devoción, les da la seguridad de que esa religión, a diferencia de la “natural”, no puede tener gran efecto sobre la moral de sus seguidores.

En lo que se refiere a la educación de los niños, se declaran en contra de los castigos corporales, “no sirve pegar”, no se les grita, al contrario, siempre hemos observado que se dirigen a ellos manteniendo bajo el tono de voz. A los más pequeños se los trata con gran

delicadeza y se los consiente mucho, los niños mantienen un gran contacto físico con sus padres.

El trato que dan los mbya a sus hijos encuentra sus fundamentos en los preceptos religiosos en los que el niño no pertenece a los padres, al menos no de la manera en que se considera en la cultura occidental, ya que éstos sólo ayudarían en la encarnadura de un alma que ha sido enviada a la “vida imperfecta” por la divinidad a la que pertenece, la que dictaminará inclusive el nombre que se le impondrá. De esta manera, la misión de los padres se limitaría a guiar y cuidar amorosamente al ser que ha sido enviado.

El contagio de enfermedades

Desde el punto de vista de los paisanos su vida es más sana e infinitamente mejor que la de los colonos. Gozan de buena salud porque su alimentación tradicional es más “liviana” en contraposición a la de los blancos que es “pesada”, y sus costumbres son pregonadas como más rectas, aunque reconocen que actualmente ya son muchos los que se han aficionado a las bebidas alcohólicas, apartándose de las reglas del buen vivir.

Para los indígenas el monte obraría como una barrera contra las enfermedades, debido a esto los asentamientos ubicadas en zonas selváticas de difícil acceso para los blancos estarían más protegidos. Varios padres de familia de la comunidad consideran que ésta se encuentra lo suficientemente alejada como para no aceptar que los agentes sanitarios que esporádicamente la visitan administren vacunas a sus hijos, hasta hoy poco menos de la mitad de las familias ha permitido que sus niños sean vacunados. Aunque en realidad, las que lo hicieron tampoco saben con exactitud para qué sirven los pinchazos y por qué hay que inocularse cuando no se está padeciendo

13 Desmalezando.

ninguna enfermedad.

La comunidad mantiene su reticencia a aceptar los proyectos que le ofrecen el indigenismo oficial y las distintas agencias religiosas. Hay una actitud de descreimiento y un deseo de mantenerse libres de eventuales compromisos con los blancos, adoptando una postura crítica hacia los paisanos de otros tekoa que sí aceptaron lo que le ofrecían los jurua¹⁴.

El mundo de los blancos se visualiza como un espacio contaminante, muchos paisanos vuelven enfermos luego de una viaje al pueblo para vender artesanías. Gripe y bronquitis suelen ser las enfermedades que se contraen con más frecuencia, incluso después de la visita de algún blanco a la comunidad, como contratistas o jóvenes y niños de la colonia que concurren a los partidos de fútbol que se organizan en la cancha del lugar.

También son corrientes los problemas gastrointestinales ocasionados por el consumo de alimentos que como hemos explicado consideran “pesados”, y que evidentemente constituyen el reverso de las representaciones de los colonos, en las que el organismo de los indígenas estaría naturalmente capacitado para soportar toda clase de alimentos. Desde la óptica de los paisanos, por el contrario, su aparato digestivo sería más delicado que el de los colonos, acostumbrado a la ingesta de embutidos, enlatados y toda clase de comidas muy saladas y condimentadas.

En uno de nuestros viajes a la zona nos enteramos de la muerte de un joven de unos diecisiete años quien volvió enfermo luego de una visita al pueblo, tenía agudos dolores estomacales y falleció luego de tres días de agonía. Lo que nos pareció una intoxicación fatal por la ingesta de alimentos en mal estado no fue investigado e incluso ninguno de los colonos que viven en las cercanías sabía de su fallecimiento, habían notado la ausencia del

muchacho pero pensaron que habría viajado a otra “toldería” como saben que acostumbran.

Algunos se sintieron impresionados por esta muerte y afirmaron que nunca se enteran de estos hechos porque los paisanos no suelen comentarlos a menos que pregunten con insistencia por alguna persona en particular.

Los nacimientos y las muertes que ocurren en la comunidad sólo quedan registrados en la memoria de los familiares y estos temas se evitan cuidadosamente en las charlas con los colonos.

LA IDENTIDAD ÉTNICA

La identidad étnica estigmatizada

Si bien los indígenas de esta comunidad han sido muy conservadores en el mantenimiento de sus costumbres tradicionales, existe un progresivo abandono de su cultura material que año tras año va retrayéndose.

Este fenómeno se revela evidente ante los ojos del observador, ya nadie quiere transportar las cosas en canastos cuando caminan por la colonia, prefieren usar endebles mochilas fabricadas por ellos mismos en tela de arpillera de viejas bolsas, o bolsas plásticas que se rompen y fuerzan los brazos por la forma en que hay que sujetarlas, llevándolas las mujeres a la espalda en una posición incómoda, con el brazo flexionado hacia atrás; a veces cargando incluso con un bebé en el otro, en lugar de usar los tradicionales ajaka ete o “canastos cargadores” que equilibran la carga y dejan libres los brazos.

Cuando deben trasladarse al pueblo los hombres prefieren llevar sus pertenencias en los típicos bolsos deportivos hechos en material plástico que se prestan unos a otros para cada viaje.

De esta forma, no importa que los artículos que se compran o se usen sean más incó-

14 Nombre que dan los mbya a los blancos.

modos o incluso insalubres, como por ejemplo, vestir con ropa de invierno a los niños en verano, utilizar sucios bidones de aceite para transportar el agua, en vez de los recipientes hechos de calabazas curadas, o usar el día entero botas de goma sin medias que, según sus propias palabras, con el tiempo “enferman los pies”. Pareciera que lo prioritario es utilizar artículos occidentales que denoten lo menos posible la condición de indios de sus portadores.

En el discurso aborigen sobre su situación actual está constantemente presente la idea de un tiempo pasado, anterior al contacto, en el que los mbya aún no se habían desviado de su “camino” y vivían con gran rectitud; en el que el líder espiritual era llamado ñande ru¹⁵ por su pureza y bondad; tiempo de los abuelos, época dorada y no tan lejana en la que vivieron los “mayores”. Actualmente sólo quedaría una generación nueva de mbya, que ya no vive como debiera, y quizás por esto se ven a sí mismos como los “menores”.

Por otra parte, se visualiza la situación actual como algo inevitable, algo a lo que se opone una resistencia silenciosa y tenaz pero que no siempre da resultados; porque los blancos son más numerosos y han traspasados los límites impuestos por el creador del mundo, han invadido el espacio de los mbya y le han dado a conocer sus costumbres.

Cómo seguir siendo mbya hoy

La comunidad donde se llevó a cabo el trabajo de campo constituye lo que Gorosito Kramer define como “enclave étnico”, es decir, una aldea que se encuentra ubicada a cierta distancia de las poblaciones blancas y cuyos miembros no tienen una total dependencia económica de la sociedad regional.

Este tekoa en particular, ha sido muy orto-

doxo en cuanto al mantenimiento de sus tradiciones culturales. El líder religioso se ubica por encima del líder político, posición que se ha invertido en muchas comunidades debido a la influencia de las agencias indigenistas con las que mantienen un estrecho contacto. Aquí, por el contrario, es un hombre respetado que conserva su poder como sanador y nominador. Aún se continúa con la ceremonia ancestral del Ñemongarai, y el opygua¹⁶ sigue obrando como intermediario entre el orden sagrado y los hombres en el ritual de imposición del nombre a los niños, lo que ya apenas se practicaría en otros asentamientos.

A pesar de los múltiples cambios operados en la cultura mbya en general, como consecuencia del contacto obligado y casi permanente con la sociedad blanca, en esta comunidad hemos podido recibir información sobre el ámbito religioso o de la naturaleza que no difieren en nada de los datos recogidos en Paraguay hace ya varias décadas por León Cadogan, el conocido etnógrafo de esta etnia.

Esto que quizás suceda sólo en aquellas comunidades que se han mantenido voluntariamente aisladas y donde los paisanos no tienen un lazo de dependencia total con sus empleadores criollos, nos alienta y nos hace abrigar esperanzas sobre la posibilidad de que la pérdida cultural a la que tanto hacen referencia políticos, indigenistas e instituciones religiosas para promocionar sus proyectos integracionistas, no sea tal, y la cultura se encuentre aún en buena forma bajo ese barniz de complacencia y aculturación que suelen exhibir los mbya en su trato con los blancos, especialmente si hay en juego posibilidades de obtención de recursos que hoy en día les resultan fundamentales para la supervivencia, como la propiedad de la tierra o servicios y bienes de consumo.

¹⁵ Nuestro padre.

¹⁶ Líder religioso.

La situación de contacto obligado en que transcurren sus vidas, y que se intensifica con el correr del tiempo, produce entre los indígenas una permanente autocrítica y una actitud censuradora hacia quienes se apartan del mbya tekô¹⁷, antes que una postura agresiva o de rechazo explícito ante los blancos.

En la comunidad no quieren escuela ni siquiera una de tipo bilingüe, porque consideran que los padres pueden enseñar a sus hijos todo lo que se necesita para ser mbya. Aunque el hecho reciente de haber enviado a dos niños por primera vez a la escuela de la colonia nos indica un cambio de actitud de alcances aún difíciles de vislumbrar. También se empieza a aceptar las visitas esporádicas del sacerdote del pueblo y las religiosas que lo acompañan, pero a diferencia de otras comunidades la relación con estas personas no reviste lazos fuertes, aparentando ser simplemente cordial.

Las organizaciones indigenistas aún no han hecho sentir su peso sobre ellos, esto se debe a su negativa en el pasado de aceptar cualquier obsequio que viniera del gobierno, inclusive alimentos; y a que la aldea está situada en un lugar de difícil acceso. Aunque en los últimos años los paisanos han tenido que resignar su postura y actualmente aceptan la visita de los indigenistas y sus regalos, también debe tenerse en cuenta que lo que eran tortuosas picadas se han ido convirtiendo en caminos transitables poniendo fin al aislamiento que protegía el lugar de visitas indeseadas.

CONCLUSIONES

En la zona donde se ubica Colonia La Flor ha habido un escaso desarrollo, la situación económica general no es próspera y se ha ido deteriorando aún más en los últimos años.

Los pequeños productores son conscien-

tes de que están situados en los últimos peldaños de la escala social y de que existen pocas posibilidades de que la actual situación pueda revertirse, por lo que la interacción con los aborígenes se presenta como la oportunidad de ubicarse por encima de alguien más.

En su discurso habitual hay constantes alusiones a su condición de propietarios y productores desde la que se consideran superiores y mejores que el indio, detentando con orgullo su status de blancos y sus valores e ideales acordes a la ideología dominante de la sociedad nacional. Sin embargo, la situación de aislamiento en la que viven y las propias condiciones económicas los llevan a compartir con los indígenas diversas instancias, entre ellas el esparcimiento y la salud.

En una visión preliminar de las relaciones interétnicas en la zona podríamos decir que hay una actitud general de respeto y que también se observa una cierta solidaridad entre ambos grupos, la que parece haber sido mayor en los primeros tiempos del contacto; actuando el deterioro económico que afecta a la zona y la ausencia de una gran competencia por los recursos naturales como probables atenuantes de la discriminación y la exclusión social.

En el área aún existen grandes remanentes de selva y los indígenas están asentados en zonas de reservas que constituyen una barrera ante el avance de la colonia.

Las reservas merecen el respeto de los colonos solamente por su status de propiedad privada y porque cuentan con cuidadores contratados por los distintos propietarios habitando en las mismas, y no porque sean tierra indígena.

Los mbya se diferencian de otras etnias en que han sido muy perseverantes en la continuidad de su patrón ancestral de asentamiento en ambientes de selva, lo que les ha permi-

17 Modo de vida tradicional

tido con mayor o menor fortuna conservar su cultura de los embates de la sociedad nacional.

En esta comunidad las pautas culturales mbya pueden seguir recreándose debido a que aún existe una buena extensión de monte donde cazar, obtener materias primas para las artesanías que comercializan, recoger miel, frutos silvestres y especies medicinales, o simplemente para "caminar un poco" como suelen describir los propios paisanos a sus incursiones por la selva.

Esta situación que se ha vuelto privilegiada en la actualidad, también permite la subsistencia sin que deba dependerse enteramente de la venta de fuerza de trabajo a los blancos, y evita que se creen relaciones permanentes de sumisión y explotación que desembocan finalmente en el abandono de las prácticas culturales, con toda la carga negativa que esto significa para los propios aborígenes.

Como hemos podido apreciar, si bien la tierra es importante para los mbya el monte lo es aún más porque su cultura está íntimamente ligada a él y es vital para poder seguir recreándola. En nuestra provincia la problemática de los derechos indígenas sobre la tierra aún no ha encontrado respuestas de peso por parte del gobierno y la sociedad en general, quienes no demuestran gran interés en la difícil situación por la que atraviesan los asentamientos en Misiones. Esto nos conduce al interrogante de cómo se construirá la persona mbya en los niños del futuro si las comunidades ya no están enclavadas en la selva.

Lo que se plantea como un desafío para los indígenas, no constituye ninguna incógnita ya que experiencias pasadas hacen suponer su desaparición física o la transformación de su cultura con la consiguiente pérdida de sus valiosísimos conocimientos ancestrales acumulados tras siglos de interacción con el ambiente de selva paranaense. ²

BIBLIOGRAFÍA

Barth, Frederick

1969 Los grupos étnicos y sus fronteras. México: F.C.E.

Cadogan, León

1992 Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya - Guaraníes del Guairá, vol. XVI Asunción: Fundación "León Cadogan", CEADUC, CEPAG. *Biblioteca Paraguaya de Antropología*.
1971 Yvyra Ñe'ery, fluye del árbol la palabra, Centros de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción". Asunción.

1992 Diccionario Mbya Guaraní - Castellano, vol. XVII. Asunción: Fundación "León Cadogan", CEADUC, CEPAG. *Biblioteca Paraguaya de Antropología*.

Cardoso de Oliveira, R.

1972 O indio e o Mundo dos Brancos. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

1976 Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira Editora.

1977 "Articulación interétnica en Brasil". En Hermitte y Bartolomé (comp.) Procesos de Articulación Social. Buenos Aires: Amorrortu.

1978 A sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Eidheim, Harald

1969 "Cuando la identidad étnica es un estigma". En Barth, F. (comp.), Los grupos étnicos y sus fronteras, F.C.E., México.

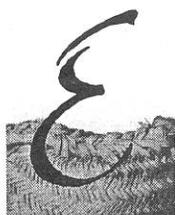
Gorosito Kramer, Ana. María.

1983 Encuentros y Desencuentros. Relaciones Interétnicas y Representaciones en Misiones, Argentina, Tesis de Maestría, (mimeog.). Brasilia.

Larricq, Marcelo

1993 Ipytúma Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní, Posadas: Editorial Universitaria.

1993 Informe Proyecto Plantas Medicinales Area Guaraní. Subproyecto Clasificaciones y Prácticas Aborígenes. Posadas: FHyCS y FCF - UNaM.



n búsqueda de la letra indígena

Las escuelas para el indio en la Provincia de Misiones*

Andrea Quadrelli **

RESUMEN

Con el objetivo general de *identificar las formas y los propósitos de la educación ofrecida a la población indígena en la provincia de Misiones, se presentan los resultados de una investigación realizada en dos escuelas "bilingües" establecidas en comunidades indígenas del norte de la provincia junto con un breve análisis de las reuniones mensuales ocurridas a lo largo de 1996 entre maestros, directivos y representantes guaraníes motivadas por la búsqueda de criterios comunes para la reglamentación de la educación para el indio en la Ley de Educación de la provincia. El artículo discute sobre los modos de instrumentación de la escuela en áreas indígenas en el contexto de la situación de contacto entre la población guaraní y los distintos segmentos de la sociedad regional y sobre el sentido de la misma para una sociedad que tiene fundamentos culturales propios y que encuentra en la lengua, en la oralidad, el medio principal de socialización del niño indígena.*

ABSTRACT

With the general objective of identify the configurations and purposes of the education given to the indigenous population in the province of Misiones, the results of an investigation performed in two "bilingüal" schools located in indigenous communities of the north of the province are presented and also a brief analysis of monthly meetings occurred in 1996 between teachers, directors and guaraníes representatives with the aim of define commons criterions for the regulation of the education for the guarani population in the Law of Education of the province. The article argues about the conditions which produce the school in indigenous areas in the context of the contact situation between the guarani population and the different segments of the regional society and about the aim of the school for a society which has his own cultural fundaments whiith the language, the orality, as the principal mean of socialization of the indigenous child.

INTRODUCCIÓN

Poco tiempo después de iniciada mi investigación en el año 1996, cuyo objetivo general era el esclarecimiento de la educación ofrecida en la provincia de Misiones para la población guaraní, recibía de un adolescente mbya-guaraní, un texto escrito. Revelador eran sus palabras;

"no va a conseguir hablar en guarani
es difícil hablar en guarani
pero te falta mucho todavía para hablar
y te falta como el guzano del pindo.? mientras que no
coma nada
no va a conseguir hablar en guarani
primero El guzano del pindo y kaguiyy y mboyape,
abatiku'i y tambu"¹

(Santiago, mbya-guaraní)

* Para Angela Perié de Schiavoni, por su dedicación y su entusiasmo contagioso.

** Candidata a obtener el título de Doctorada en Antropología Social por la Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre. 1 El "guzano del pindo" hace referencia a la larva comestible del coleóptero de la especie *Rhynchophorus palmarum*. Esta larva se cría en la palmera pindó, tambu es el término utilizado para referirse a la misma en guaraní paraguayo. Kaguyjy: mazamorra. Mbojape: panes de maíz cocidos con cenizas calientes. Avatiku'i: harina de maíz (Cadogan, 1992b; Guasch, 1995).

El joven *mbya* había encontrado en la escritura un espacio para comunicarse conmigo, para comunicarse con una persona a la que en todo momento observaba con persistencia escribir, las intrigantes letras aparecían continua y rápidamente sobre las hojas de una libreta que no apartaba de mí. Sin embargo, paradójicamente (y no tanto) las palabras escritas de Santiago intentaban revelarme la naturaleza de la palabra hablada. Hablar en guaraní es comer, hablar en guaraní es *kaguyjy*, hablar en guaraní es *mbojape*. Y yo tenía necesariamente que aprender todo esto para poder hablar pero, como me decía Santiago, es “difícil”, “no va a conseguir hablar en guaraní”.

Kurt Nimuendajú y León Cadogan describen a la cultura guaraní como una cultura de la palabra, “del decir, del decirse, del ser dicho. Toma asiento la palabra cuando un nuevo ser es engendrado, toma pie en la morada terrenal la palabra cuando nace, es su palabra cuando le dan nombre, haciéndose palabra es enseñado, hace palabra el que enseña y el que canta y reza y se vuelve todo él palabra y nada más que palabra. Se le separa la palabra al que muere” (Melià, 1995:105).

La lengua *mbya* es el medio a través del cual se descubre, se interpreta y se organiza la realidad de la sociedad *mbya-guaraní*. Es a través del lenguaje que tiene lugar el proceso de socialización del niño *mbya* y su educación. Una educación que tiene como principal característica la de enseñarse y aprenderse en términos de socialización integrante (Melià, 1979), es decir, sin la existencia de procedimientos sistematizados que se utilicen para la transmisión de conocimientos específicos según patrones previamente establecidos. En este sentido, la escuela como instituto formalizado en el ejercicio de una actividad de

aprendizaje consciente, es una institución extraña para la sociedad guaraní (sociedad basada en la oralidad). Por este motivo, siempre es necesario preguntarse sobre significados alternativos para el término educación que propuesto desde la sociedad blanca muchas veces olvida o desconoce la existencia de procesos educativos en el seno de las comunidades indígenas. En su trabajo *Ipytûma*, Marcelo Larricq (1993) describe a través de una observación detallada, el acontecer cotidiano de la gente *mbya* revelando “procesos no diferenciados, ubicables en el todo de la vida social comunitaria (...) lo que llamaríamos “educación indígena” (Ibíd:17). En este sentido, numerosos trabajos² confirman la indiscutible actualidad de procesos de socialización que tienen lugar entre la población indígena de la provincia de Misiones y que podríamos llamar educación indígena.

Por otro lado, es importante recordar que la escuela en la sociedad nacional ha surgido históricamente desempeñando un papel central en los procesos de unificación y uniformización del estado nacional comenzados durante el siglo XIX. Por lo tanto, cuando se plantea la instrumentación de una escuela en una comunidad indígena con el objetivo de ofrecer una “educación para el indio”³ se enfrenta un problema central, el de un sistema educativo que debe modificar prácticas e ideas históricas e institucionalmente originadas con propósitos definidos y que dirigido a poblaciones indígenas pueden resultar contrarias a sus propósitos originales; porque un programa educativo a desarrollar en áreas indígenas supone un problema político principal y es el relacionado con las posturas que orientan y fundamentan el proyecto educativo en cuestión. La mayoría de las veces, como lo señala Lopes da Silva (1981), cuando se

² Ver entre otros, Gorosito 1982, Larricq 1993, Cebolla 2000.

³ Distinción establecida por Melià para referirse a la educación que “involucra agentes extraños a la cultura y se vincula con la realidad del contacto” y que contraponen a la educación que el niño recibe dentro de su comunidad que denomina educación indígena (Melià, 1979).

habla de educación dirigida al indígena la cuestión substancial se convierte en la cuestión de los derechos de los pueblos indígenas, el derecho a conducir su propio destino, al acceso de informaciones centrales para su sobrevivencia, a la decisión sobre medidas que los afectan directamente y a la obtención, garantía y respeto de un territorio adecuado a sus necesidades.

En la Provincia de Misiones a principios de la década del '80 comienzan a aparecer las primeras escuelas autodenominadas "bilingües"⁴. Dichas escuelas, actualmente alrededor de quince en la región, se localizan en las cercanías de algunas de las comunidades guaraníes de la provincia y dirigen su enseñanza, principalmente, a la población infantil. Los motivos de su creación son diversos así como también la dependencia que poseen con distintos organismos u organizaciones⁵ y los intereses y orientación educativa de su personal docente y directivo. Por otro lado no existen, al menos hasta el momento de nuestra investigación, políticas educativas específicamente diseñadas para el indígena desde el Sistema Educativo Provincial. Según ya lo señalaba Venturini de Martos (1988), las escuelas dedicadas a esta tarea son resultado de iniciativas personales más que de proyectos institucionales programados.

Por otra parte, es importante destacar la especial coyuntura que en relación al tema de la educación para el indio se presentó en el momento de nuestro trabajo. Por primera vez desde la creación de las escuelas, maestros y directivos comenzaron a reunirse mensualmente a lo largo del año 1996 motivados por la búsqueda de criterios comunes que hicieran posible la reglamentación de la educación para la población guaraní, en la Ley de Edu-

cación de la Provincia. También en estas reuniones participaron autoridades del Ministerio de Cultura y Educación y representantes del Consejo General de Educación. Y, fundamentalmente, se concretó la presencia de la gente guaraní procedente de las comunidades donde funcionaban algunas de estas escuelas. De modo que también por primera vez, parecía concretarse la posibilidad de una planificación conjunta del modelo educativo a desarrollar entre los principales actores involucrados, la población guaraní, los docentes y las autoridades del Sistema Educativo Provincial.

La escuela en una comunidad indígena: ¿un nuevo *opy*?

"...antes el día del indio era todos los días, y ahora es uno solo",

(líder político de Mangari)

El *opy* o "casa de las plegarias" generalmente designa el lugar donde la población indígena realiza sus ejercicios espirituales, es un espacio público donde se celebran diversas ceremonias y se convierte en punto de convergencia de las actividades sociales y religiosas del grupo (Cadogan, 1992b). La participación de los niños y jóvenes de la comunidad en estos rituales es una de las fuentes importantes de educación indígena; "los rituales educan sobre todo por la acción comunitaria, que hacen vivir, y por la comunión de gestos, de la que todos participan" (Melià, 1979:22). En el *opy* se aprende, pero el *opy* es también una figura manipulada, por los docentes que manifiestan visiones esencialistas, muchas veces presentándolo como el lugar donde los niños aprenden "la cultura" y también por la

4 En el presente artículo no pretendemos profundizar sobre el concepto de bilingüismo cuando aplicado al área educativa, las comillas delatan la ausencia de esfuerzos en este sentido y la utilización frecuente del término por los maestros que trabajan en áreas indígenas.

5 Como, por ejemplo, la estrecha relación que algunas escuelas sostienen con la Iglesia. En algunos casos, la dirección de la escuela se encuentra a cargo de una Congregación religiosa, en otros, su presencia se reduce al desempeño de una única religiosa como auxiliar de enfermería.

población indígena que en ocasiones opone a la presencia de la escuela la figura del *opy*.

Cuando por primera vez llegamos a una de las escuelas donde llevamos a cabo el trabajo de campo, nuestra mirada se encontró con numerosos niños *mbya* formados frente a la bandera argentina dispuesta en un mástil. Pocos momentos después de un primer “saludo a la bandera” tendríamos la oportunidad de observar y participar en un segundo “saludo ritual” al que fuimos invitados por las maestras que acompañaban a los niños. Para ello, subimos una pequeña colina a 600 metros de la escuela desde la cual comenzaban a verse las primeras casas de la comunidad. Una vez llegados al *opy* nos dispusimos en una única fila y comenzamos a dar vueltas en torno al mismo. Luego de completar cierto número de vueltas nos detuvimos frente al líder religioso que se encontraba de pie junto a una casa cercana, con su mujer al lado sentada en un pequeño banco de madera. Frente a él levantábamos nuestras manos y saludábamos *aguyjevete*⁶. Luego de este saludo nos retiramos hacia un costado y formamos otra vez una fila y cada vez que alguien se acercaba a saludar de frente a Don Cantalicio (líder religioso), lo hacía simultáneamente con nosotros que repetíamos *aguyjevete*. Al finalizar este saludo, el hombre realizó un pequeño discurso que acompañó con notorias gesticulaciones. Más tarde, las maestras nos contarían que su charla trató sobre la necesidad de “mantener con fuerza sus costumbres”. De regreso a la escuela le preguntamos a la directora de la misma los motivos del ritual, un niño de unos 14 años que se encontraba junto a nosotras respondió en castellano: “para defender nuestro

futuro”.

La observación de un “saludo a la bandera” y de “un saludo ritual” nos informaba de la existencia y la práctica de sistemas con contenidos y orientaciones diferentes, sistemas opuestos en un espacio físico común. Cuando la escuela se hace presente en la comunidad, ¿qué es lo que efectivamente se hace presente? Finalmente, ¿de qué escuela estamos hablando?

En nuestro trabajo⁷ revelamos cómo la presencia de la escuela establece nuevos usos del tiempo y del espacio, nuevos modelos y normas de conducta entre el maestro, los alumnos y los adultos de la comunidad, y todo un sistema de comportamientos y de valores que incluyen hasta disciplinamientos corporales. Por otro lado, en relación a los contenidos ofrecidos, advertimos que los mismos no tienen conexión alguna con la experiencia de vida de los niños *mbya*. Lo que resulta aún más grave cuando descubrimos que las poblaciones indígenas con las que trabajan las escuelas tienen elevadas tasas de mortalidad infantil y bajas expectativas de vida. Estas son poblaciones obligadas a abandonar sus tierras por traslados forzados, a vender sus productos artesanales y su fuerza de trabajo según dinámicas ajenas a las propias y sus jóvenes son los más expuestos al mercado de turismo y al mercado laboral de la región (sin contar con protecciones de ningún tipo), situación que favorece la explotación de su mano de obra y su exposición a múltiples factores de impacto negativo sobre sus vidas.

La falta de vinculación de dichos contenidos (sumado a su arbitraria selección) con la

6 “Gracias; estoy satisfecho; basta”; el saludo *mbya* comienza con esta palabra generalmente, simultáneamente se levantan ambos brazos y se enfrentan las palmas de las manos a quien se dirige el saludo; “al finalizar la danza también se dice *aguyjevete* a la persona que la dirigió; e igualmente, al finalizar la fiesta que se realiza con motivo de haberse cazado un pecarí grande, todos dicen: *aguyjevete*, al cazador” (Cadogan, 1992: 21).

7 Quadrelli, Andrea. *Ejapo letra Para'i*. Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la Provincia de Misiones, 1998.

realidad social de la población indígena⁸, refleja el desconocimiento de la problemática social de la población guaraní y responde, a grandes rasgos, a dos causas principales. En primer lugar, a la rígida estructura organizativa apprehendida por los docentes en su escolaridad que transmite determinados contenidos en un tiempo y en una forma ya establecidos según los propósitos indicados al comienzo; y en segundo lugar, a la situación de contacto entre la población guaraní y los distintos segmentos de la sociedad regional. De hecho, y como lo señala Cardoso de Oliveira (1992), la escuela establecida en una comunidad indígena permite la observación de las modalidades de relación interétnica habituales en la sociedad, siendo posible observar en este espacio la reproducción de los estereotipos y prejuicios más frecuentes de la sociedad regional. Existen por lo menos dos consecuencias importantes en este sentido, de un lado el hecho de agregar a las visiones reduccionistas producidas en las representaciones que la sociedad regional realiza de diversas dimensiones de la sociedad mbya-guaraní, la reproducción de las mismas. Del otro, la completa ausencia de conocimientos útiles para la relación de la población indígena con la sociedad regional.

Lo anterior queda claro al observar, por ejemplo, como se articula en la práctica la pretensión de los maestros de hacerse cargo de la “enseñanza de la cultura guaraní”, la cual puede tener un planteo como el siguiente;

“la cultura no la va a enseñar Alicia ni le voy a enseñar yo, ni nadie, bueno entonces que venga el papá, que cuente la historia de la tribu, la historia del grupo aborigen, que él de esa clase que nosotros no sabemos, nosotros desconocemos eso, en lo profundo,

¿no es cierto? Conocemos la cultura guaraní general pero no desde un punto, entonces quien mejor que enseñar esa cultura, no sé, las autoridades que ellos tienen ahí, el cacique o el abuelo o el curandero, ¿no?” (maestra).

Un planteo que encuentra traducción en las situaciones que tuvimos ocasión de presenciar. Llegado el día la maestra solicitó al líder político de la comunidad que dictara “su clase”. El pizarrón indicaba “Sociales: los representantes de mi comunidad”. Ramón tomó una tiza y hablaba en su lengua, simultáneamente la maestra escribía en el pizarrón: “cacique es el jefe de la comunidad, 2do. cacique es el que sigue al cacique..”. La docente realizaba las comparaciones que consideraba pertinentes: “el cacique es como el intendente”, “el sacerdote de la Iglesia es el oporaiva del opy”. Finalmente, a cada “función” identificada añadía el nombre de quien ejercía la misma, “jefe espiritual”, Celestino Benitez y así sucesivamente. La clase finalizó cuando la maestra preguntó a Ramón “¿qué otra cosa?” y éste le respondió “otro día”.

Existen diversas situaciones similares, es el caso de otra escuela en donde las docentes realizaban evaluaciones a los niños mbya. Se evaluaba “Ciencias Sociales” y las preguntas formuladas eran: “¿cómo está formada la comunidad guaraní?, ¿de qué se encarga el jefe espiritual?, ¿cuáles son las tareas del consejo de ancianos?, ¿después del consejo de ancianos, quién viene?, ¿quién es el jefe espiritual?”. Al no encontrar respuesta de los niños, la maestra afirmaba: “¡qué bárbaro!, no saben. Es Don Cantalicio”.

Como indicamos antes, “la enseñanza de la cultura” también surge ante el docente en íntima asociación con la figura del *opy*, mu-

⁸ El pizarrón indica “Sociales”; “que pasa en Otoño que empieza el 20 de marzo?, ¿para qué se usan los paraguas y el abrigo de algodón?. Mientras la maestra dibujaba su paraguas y ese extraño elemento que llamaba “abrigo de algodón”, todo lo cual realizaba en un pequeño espacio abierto en el monte debajo de la estructura de chapas por ella misma construída en un mediodía de mucho calor, yo mataba una vinchuca debajo del pupitre de madera (que también la maestra se había preocupado de conseguir) de uno de los niños, ¿hasta qué punto es posible mantenerse alejado de una realidad que golpea tan cerca y de tantos modos distintos?.

chas veces se promueve de algún modo la aparición de esta figura en el ámbito de la escuela. Puede aparecer, como describimos más arriba, a través de un “saludo ritual” abandonado al poco tiempo:

“un día vino Don Cantalicio al aula para hablar con ellos y les dijo que las maestras no tenían por qué ir, que esa no era una costumbre nuestra pero que ellos sí tenían que hacerlo”, (maestra).

La incorporación de esta figura puede seguir dinámicas distintas que no solamente reflejan la escolaridad aprehendida, de la que hablábamos anteriormente, junto con las representaciones que la sociedad regional tiene sobre el indígena sino también, la imposición rigurosa de comportamientos y disciplinas que pueden ser llevadas a cabo por el maestro. En otra oportunidad, en una de las escuelas luego de finalizada la tarea escolar del día, el líder político organizó una ceremonia con los niños en el *opy*. Los niños comenzaron a disponerse en fila unos detrás de otros con el líder político delante de ellos, se internaban por uno de los múltiples senderos que conducían al interior del monte. Una de las niñas adolescentes me invitó a participar “*jaha Para'i*” (vamos *Para'i*, nombre por el que me llamaban los niños), frente a lo cual la maestra exclamó con un grito: “no, eso es para ellos!” de tal forma que la niña *mbya* se asustó apartándose de la fila de niños que ya se perdía de vista y se marchó a su casa. La misma maestra que poco tiempo antes, al comienzo de nuestro trabajo de campo, nos había invitado a participar en un “saludo ritual”, esta vez nos lo impedía a pesar de que en esta ocasión (y a diferencia de la anterior) la invitación la realizaba una niña indígena.

Por otro lado, es interesante advertir cómo desde la población *mbya* también se manipu-

la la figura del *opy* al ser confrontada con la presencia de la escuela en la comunidad. Uno de los líderes políticos recordaba que cuando Don Cantalicio “venía y hablaba con los chicos” y se hacía el saludo en el *opy*, los niños se comportaban de otra forma. El *opy* también educa;

“...sí, nosotros tenemos Ministerio de Educación en nuestra comunidad porque nosotros para eso tenemos el *opy*, donde tenemos el *opygua* que es el consejo de ancianos, ese es un Ministerio de Educación nuestro, propio (...) para eso es muy importante una comunidad que tenga el *opy*, entonces ahí se van y dan el saludo, cuando dan el saludo el *opygua* le da el consejo, le cuenta como es la historia, le está enseñando al chiquito, entonces hay comunidades que vos llegás un chiquito de 4 ó 5 años ya sabe agarrar el *takuapu*⁹, que toca el *takuapu* y todos saben danzar. ahora el ministerio que viene a ser el ministerio educativo que necesitamos los papeles, es otra cosa, eso ya es otra cosa...el mantenimiento de la cultura tenemos quien dirige dentro de la comunidad, yo siempre fui en contra de los maestros, directoras siempre cuando me hablan y me dicen no tienen que perder la cultura, yo me pregunto por qué se preocupan tanto para que el aborigen no se olvide de la cultura si tenemos uno que está enseñando la cultura...por eso hace 500 o miles de años que estamos manteniendo nuestra cultura”, (líder político).

La palabra de la escuela

¿Cuál es la palabra de la escuela?, porque la educación no se reduce a enseñar una lengua, por el contrario y como indica Melià (1979), la educación consiste en educar en una lengua y desde una lengua. En qué lengua se enseña en la escuela y qué se enseña en la escuela, son muchas veces la misma pregunta. La definición de este dilema es especialmente relevante en el caso de las escuelas bilingües que centran la educación para el indígena en la alfabetización, convirtiéndose las mismas

⁹ Bastón de ritmo. Es un instrumento musical confeccionado con cañas huecas, son instrumentos de particular relevancia en las fiestas religiosas de la población *mbya*. Ver Cadogan, 1992b.

¹⁰ Sonajera ritual, maraca. Otro de los instrumentos musicales con especiales connotaciones religiosas. Ver Cadogan, 1992b.

en sinónimo de alfabetizar.

La alfabetización es entendida como un instrumento imprescindible que debe poseer el indio para responder a los problemas creados por la sociedad blanca. Uno de los objetivos principales es la alfabetización en lengua castellana. Aprender a leer y escribir en castellano se interpreta como una necesidad imperiosa que va a suponer para el indígena, una serie de ventajas como la de permitir defender sus derechos por escrito o asegurar la transmisión de conocimientos propios de su cultura. En este sentido, es importante destacar que muchas veces los docentes consideran la alfabetización como el equivalente de enseñar a leer y a escribir en castellano. De esta manera, no conciben una alternativa distinta de alfabetización, que supere la relevancia que, según la visión del docente, supone para el indígena hablar y leer en el idioma del “blanco”.

Las maestras no hablan la lengua *mbya* y no conocen la palabra indígena. Algunas maestras ni siquiera la reconocen, “la lengua de los indios no es lengua, ellos inventan palabras”. Su lengua materna es la lengua guaraní paraguaya o *jopará*¹¹ que comparte con la lengua indígena un origen lingüístico común. Esta lengua es la utilizada por las docentes como lengua puente o lengua auxiliar para explicar lo que enseñan en castellano.

En la escuela se alfabetiza a los niños en una lengua que no es la propia, se los obliga a leer y escribir en una lengua que no hablan, enfrentándolos a la doble dificultad¹² de aprender a leer y escribir, y a una lengua extraña.

Por esta razón, los resultados observados con relación a la alfabetización en español son prácticamente nulos. Por supuesto, esto no significa que no haya niños y jóvenes *mbya* que no hablen el español, significa que no lo aprenden en la escuela; observación que concuerda con lo señalado por Melià, “los indígenas mejor alfabetizados que conozco lograron este dominio sin haber pasado por la escuela” (1995:153). Por otro lado, sería necesario definir las diversas habilidades y dificultades lingüísticas que presentan los niños *mbya* de las comunidades estudiadas. En la situación de contacto, los niños además de hablar su lengua materna reciben diversos “insumos” del español y del guaraní paraguayo o *jopará*, que varían de acuerdo a su relación con otros grupos, a las actividades socio-económicas que predominan en sus comunidades y a la migración de los miembros de sus poblaciones¹³.

Otra cuestión merece nuestra atención. Uno de los presupuestos que aparece con mayor frecuencia y particular énfasis es el relacionado con la escritura. Maestros y autoridades educativas presentan a la escritura como sinónimo de conservación de memoria, tradiciones orales, identidad étnica¹⁴. La discusión no pasa por el sentido que tiene y las consecuencias que trae la escritura en las sociedades orales, ni por la probabilidad de pensar que oralidad y escritura sean dos caminos posibles para transmitir los mismos mensajes. La alfabetización en lengua castellana sigue colocándose como principal objetivo de las escuelas establecidas en comunidades indígenas.

11 Calificativo aplicado a la lengua guaraní del Paraguay que significa mezclada, entreverada.

12 El doble esfuerzo que realizan estos niños puede en parte ilustrarse con la siguiente anécdota contada por una de las docentes; en una ocasión la maestra solicitó a los niños que nombraran, en español, un animal cuya primera letra fuera la vocal a. Los niños respondían, *ñandu, ñandu*, cuando la maestra les señaló su error (*ñandu* empieza con ñ), un niño *mbya* le aclaró que *ñandu* significaba araña.

13 La situación de frontera con Brasil no es un dato a olvidar, el idioma portugués también es hablado de diversos modos por numerosos niños *mbya*.

14 “...hay muchas culturas en la Argentina que ya se perdieron ¿por qué?, porque fue solamente oral, entonces de ahí la alfabetización (...), el mundo está tan acelerado, el chico tiene tantas otras cosas como para mirar, la tele, etc., un montón de cosas del blanco que sí o sí va a ir perdiendo un poco su cultura (...), entonces para que ese niño mañana a pesar de todo lo que le está influenciando pueda decir esto es lo mío, si escrito en un papel”, (maestra).

nas y las discusiones sobre la lengua de alfabetización del indígena (discusión que surge tardíamente y no como elemento substancial de consideración) se alejan del debate sobre el sentido de un programa de alfabetización para poblaciones indígenas.

La escuela para el indio *¿tiene la palabra?*

Como mencionamos al comienzo, existe una completa desarticulación entre las escuelas “bilingües” y el Sistema Educativo Provincial. De hecho no existe equivalencia entre los títulos obtenidos en estas escuelas y las escuelas estatales¹⁵. Las escuelas de la provincia autodenominadas “bilingües”, son discriminadas e ignoradas por el sistema educativo provincial. Y más aún, la gran mayoría de los maestros que trabajan en estas escuelas son el resultado de un sistema educativo en el cual como grupo social, no se encontraron representados. Intentaremos profundizar este punto.

Las maestras de las escuelas donde trabajamos, inclusive su directora, son de origen paraguayo o de familia paraguaya y tienen como lengua materna la lengua guaraní, sin haber sido alfabetizadas en este idioma¹⁶. La opción de trabajar en una escuela “bilingüe” no fue, al menos inicialmente, por voluntad propia sino por consecuencia de haber sufrido algún tipo de discriminación (ya sea relacionada por dificultades en la obtención de Cartas de Ciudadanía, edad, problemas con el reconocimiento de los estudios de magisterio en algunos casos realizados en Paraguay), impidiéndose el ejercicio de su profesión den-

tro del sistema educativo provincial.

Entonces es importante destacar como estos mismos docentes, siendo tanto el producto de una educación de políticas castellanizantes en las que nunca se programó un bilingüismo, como objeto de discriminación, deben convertirse en el presente en sujetos activos de la construcción de un bilingüismo (sea lo que esto pueda llegar a significar y que seguramente va más allá de una planificación o política lingüística) del cual nunca participaron. Era en la escuela donde se obligaba a “desaprender” y desvalorizar la capacidad expresiva e intelectual de la lengua materna y también la cultura a ella vinculada. En la escuela primaria el énfasis se ponía en el aprendizaje del español y en este idioma como el medio principal para el desarrollo de una lengua escrita. De este modo, se establece una jerarquización entre las lenguas habladas en la sociedad¹⁷ a las cuales se asignan y distribuyen funciones sociales distintas. El español está destinado a cumplir funciones “de tipo formal e intelectual” mientras que la lengua guaraní cumple sólo funciones informales y familiares. En el caso analizado constatamos cómo los docentes, hablantes de la lengua guaraní, han asimilado esta concepción experimentando un debilitamiento de la lengua y de lealtad lingüística (UNESCO/OREALC, 1989). De este modo, en la situación que estudiamos verificamos el uso o la presencia de tres lenguas que están funcionando en una situación sucesiva de jerarquía. Y al mismo tiempo observamos, cómo el poder simbólico de la escritura está reforzando esta situación jerárquica en contra de la lengua indígena.

Por otro lado, cuando investigamos las ra-

15 Alumnos indígenas que habían finalizado el 7to. grado en una de las escuelas “bilingües” reconocida por el Consejo General de Educación se vieron obligados a rendir el examen final en una escuela estatal de la zona para su reconocimiento oficial.

16 Recordemos que la lengua guaraní en el Paraguay ha sido una lengua perseguida lo que se evidencia sobre todo en la cuestión de la enseñanza en el ejercicio de una política lingüística que ha desconocido la realidad lingüística del país; “siempre fue despreciado el guaraní y a mí también me lo reprimían”, (maestra).

17 Al respecto, es interesante observar cómo los docentes, que han tenido como lengua materna la lengua guaraní, participan o participaron de una cultura fundamentalmente oral.

zones que para los maestros justificarían la presencia de una escuela en una comunidad indígena, lo que descubrimos no se aparta de las observaciones ya realizadas por Gorosito (1982) sobre las representaciones de la sociedad regional relativas al indígena. Al respecto, las posturas van desde la visión del indio “puro”, “noble”, no “pervertido” por su contacto con la sociedad blanca, convertido en la actualidad en un indio aculturado que debe promoverse hasta aquella otra visión: la de enseñar al indio a progresar económica y culturalmente. En el primer caso se entiende la función de la escuela según una política indigenista que Gorosito (1982) describe en su trabajo como “indigenismo nacional” en la que se plantea que “si el indio aculturado es un sujeto corrompido por los males de la civilización, puede ser también un resultado de su propia acción, un indio promovido” (Ibíd:143). En el segundo caso, se desvaloriza especialmente la situación actual de la población *mbya* que manifiesta una economía orientada a la subsistencia; “el sistema blanco sanciona ideológicamente sus propios principios -igualmente aparentes- como la única forma posible de organización, y condena a los restantes a la inexistencia” (Idem:25). Esto explica el relato de una de las maestras que entrevistamos:

“..yo no soy partidaria de que queden ahí como un grupito chiquito y conservador, ellos tienen que progresar culturalmente, económicamente, y conservar su cultura, (..) yo quiero otra cosa, que ellos progresen intelectualmente, profesionalmente, en todos sentidos, igual que nosotros porque eso no les va a quitar de que ellos son guaraníes y de que ellos tienen una cultura diferente, aparte lo otro ya está en los libros, aparte esto va a pasar, ellos no van a vivir eternamente en ese lugarcito (..) yo no los quiero ver así, quiero que tengan una linda casa, quiero que vivan bien” (maestra).

Lo que resulta crucial destacar es que la realidad del indio es siempre aquella conce-

da por la ideología del “blanco”; una ideología que piensa al indígena descontextualizado de su experiencia personal. Por ejemplo, en relación a lo anterior, es notable como el maestro le asigna una pasividad al indio desde sus propias nociones “blancas” de lo que es el trabajo: “si no les decís que cultiven ellos no lo hacen”, ignorando con ello su rol como agricultor cuando él mismo tiene la oportunidad de observar en el terreno, las numerosas áreas plantadas en torno a cada uno de los hogares que incluyen plantaciones de mandioca, batata, caña de azúcar, cítricos. En estrecha relación con este planteo es la revelación que realiza Gorosito (1982), y con la que queremos cerrar nuestras reflexiones: “ (...) Hay, si, un punto de inflexión radical [en la ideología del ‘blanco’] (...) el indio para quien guarda respecto de él una posición superior es siempre objeto de una acción (...), nunca un sujeto. (...). Lo que proponemos es que hay una sola ideología nacional que habla sobre el indio, ideología dominante - y que por ello condiciona todos los discursos (...), y de una sociedad dominante sobre otra, indígena, a la cual intenta sojuzgar y modificar” (143-144).

Y surge la figura de la gente guaraní...

En junio de 1996 se concretó la primera reunión en la que participaron representantes guaraníes junto a una gran mayoría de los docentes de las escuelas “bilingües” y miembros del Consejo General de Educación. Las mismas se organizaron con el propósito de buscar criterios comunes sobre la educación para el indio y con el objetivo de incluir en la Ley de Educación de Misiones, un capítulo específico sobre la “modalidad educativa aborigen”. Por primera vez y dentro de un marco institucional se define la presencia del indígena aunque, sin duda, su presencia no es necesariamente el equivalente de participación y

según señalaba uno de los representantes guaraníes:

“lo que pasa que para nosotros participación es una manera y para ustedes puede ser otra manera.”, (mbya-guaraní).

En el ámbito de las reuniones desde la disposición espacial de las cosas y de las personas hasta sus expresiones y gesticulaciones, revelaban dinámicas no compartidas por todos los presentes. Dinámicas que tomaban forma de modos distintos como, por ejemplo, en las maneras en que docentes y autoridades educativas se dirigían a la gente guaraní a través de preguntas que exigían respuestas precisas e inmediatas;

“..yo quiero hacer una pregunta a los auxiliares¹⁸., ¿de qué forma vos más o menos elaborarías o estructurarías la cartilla?, ¿qué orden seguiría?, ¿en base a qué?. A ver si nos podes explicar (...) ¿de dónde vos sacarías la fuente?, está bien los ancianos te van a contar pero, ¿de que manera vos vas a armar eso?, para que nos pueda servir a nosotros como maestros y volcarle a los niños”. (maestra).

Frente a lo cual, en otra oportunidad, un representante guaraní manifestó;

“..cuando estamos más solos entre los guaraníes nos animamos más a hablar, hablar en guaraní, claro, eso llevó a que hablara mucha gente”. (mbya-guaraní).

La participación real del indígena era negada una y otra vez de múltiples formas, hecho por ellos mismo reconocido;

“..lamentablemente nosotros los aborígenes siempre fuimos acostumbrados de que alguien de que el Ministerio tenga todo preparado y traiga a los aborígenes y diga: bueno, ustedes van a aceptar o no; no que empiece de nosotros la decisión..(...) yo no sé si realmente hasta ahora en las comunidades se decidió o no (...) estamos pensando en que los maestros que vengan a las comunidades sean elegidos por esas

comunidades pero hasta ahora no se dio y no sé si se dará más adelante..”, (mbya-guaraní).

Nunca participaron en la elección y/o aprobación de los maestros que trabajaban en sus comunidades y cuando intentaban tomar control de esta situación, las replicas de los docentes no tardaban en escucharse. Estos se referían a falta de capacidad del indígena para determinar si un docente (que ha sido especialmente preparado para esa tarea!) podía o no realizar su función; la misma falta de capacidad por la cual también se les negaba la participación en la elaboración de los contenidos de los programas de estudio, por considerarse un asunto “demasiado técnico”.

Sin embargo, en estas reuniones su palabra podía ser escuchada y no debemos dejar de colocar aquí las mismas;

“yo digo que la escuela que pide la comunidad es para que los niños aprendan a leer y a escribir y aprendan a defender sus derechos, siempre sabíamos que teníamos un derecho pero no sabíamos cómo hacer para defender nuestros derechos y cuando queríamos defender nuestros derechos lo que hacíamos era un papel escrito y lo que decían firme acá y firmábamos porque no se sabía leer y escribir y siempre fuimos engañados por la gente blanca, entonces para eso es lo que queremos la escuela, para que nuestros chicos aprendan a leer y escribir y defender nuestros derechos, es el recurso que nosotros encontramos..”, (mbya-guaraní).

“..veía que para tener una buena comunicación con los blancos tenían que estar instruidos en la cultura blanca, ya que la cultura blanca tiene una ley y la mbya también pero hecha por los blancos y la solución para esto era solamente la escuela”, (traducción de un mbya-guaraní de otro representante).

En este sentido, la población indígena presenta una visión instrumental de la escuela con los objetivos de alfabetización en castellano y la adquisición de conocimientos mínimos de aritmética como metas principales. Pero, simultáneamente, también se descubre una comprensión distinta que conduce a claras propuestas desde los

18 Auxiliar aborígen, indígena que colabora con el maestro en la escuela.

miembros mbya-guaraní. Propuestas que indicarían no solamente el deseo de dominar una técnica como hablar y leer en castellano junto con la adquisición de otros conocimientos útiles para su relación con la sociedad regional, sino también como un espacio que los debería reconocer, afirmar y promover como grupo étnico;

“... que la escuela esté dentro de la comunidad, no queremos mandar nuestros niños, que vayan a una escuela común afuera (...) porque cuando los chicos salen de la escuela pasan muchas cosas con los chicos, o sea que ahí va perdiendo la propia costumbre de respetarse a sí mismo (...), otra cosa es si mandamos un chico con 4 ó 5 años que el chico aprenda desde chiquito el idioma blanco..porque ahí la escuela mismo le enseña que no existe el aborígen (...), y el auxiliar tiene que estar para ayudar a la maestra, porque la maestra sabe hablar en guaraní pero no mbya (...), por eso la diferencia que tiene también, por eso nosotros queremos que la escuela sea bilingüe, que haya un auxiliar siempre con la maestra”, (mbya-guaraní).

“..cómo la escuela va a ayudar a que ese aborígen no tenga vergüenza de ser aborígen..cómo nosotros vamos a tratar de que en la escuela se vaya tratando todo eso..”, (mbya-guaraní).

“..aparte que el bilingüismo no significa solamente hablar, la escuela tiene que preocuparse de conocer nuestra cultura.”, (mbya-guaraní).

“..los objetivos de esta reunión tienen que ser tratar de compatibilizar el pensamiento blanco y mbya, esto quiere decir respetar ambas partes, mbya siempre respetó el modo del blanco y, por lo tanto, nosotros pedimos a los maestros el respeto a lo mbya, valorar quiere decir ñamomporã (?), hacer que sea bueno la costumbre, hacer relucir lo bueno de la cultura, y que hay muchos maestros blancos que no saben hermohear la parte linda de la cultura, yo respeto pero no muestra, y ellos están exigidos a hacer valer esa parte hacia el blanco”, (mbya-guaraní).

El auxiliar aborígen: figura paradigmática que descubre miradas opuestas

La figura del auxiliar aborígen o auxiliar docente o monitor, se refiere a la presencia

junto al maestro de un indígena elegido por la comunidad, que se convierte en una figura paradigmática que no deja de revelar algunas de las contradicciones substanciales del sistema interétnico constituido por la población indígena de la provincia y la sociedad regional. Estas contradicciones revelan el enfrentamiento entre dos sistemas que continúan encaminados en direcciones opuestas. Es posible encontrar en esta figura, algo así como una condensación de las representaciones generadas desde la sociedad regional y de la sociedad indígena.

Frente a la presencia de la escuela en una comunidad indígena, la población guaraní reclama su igual participación. La presencia del auxiliar aborígen junto al maestro es un reclamo que surge, sin excepción, desde los miembros mbya-guaraní que han participado en estas reuniones, pero ¿para qué la presencia de un auxiliar aborígen?. Por lo general, dicha figura es asociada con la práctica de su lengua;

“..lo único más importante para empezar la enseñanza bilingüe, para que sea bilingüe en la escuela, es tener al lado un indio auxiliar que esté hablando en la lengua y escribiendo en la lengua”, (mbya-guaraní).

Que se acompaña con la exigencia de “..que los maestros aprendan y mejoren el idioma”. Es interesante advertir la contradicción que desde la población guaraní plantea la figura del auxiliar. Por un lado, cuando con su presencia se enfatiza el uso y la práctica de la lengua mbya en la escuela y por otro lado, no se pide la alfabetización en lengua indígena sino “hablar y escribir en español” para, evidentemente, hacer frente a la situación de contacto;

“..hay gente que dice que si enseña solo mbya le va a sacar a su hijo de la escuela y le va a mandar en otro lado..”, (mbya-guaraní).

“...alguno dice, para qué queremos enseñar nuestro idioma si ya sabemos...”, (mbya-guaraní, subrayado mío).

Es necesario meditar sobre las razones últimas que pueden estar fundamentando este nuevo reclamo de la gente guaraní. Al comienzo de nuestro trabajo hablamos de la escuela planteando la posibilidad de considerarla un nuevo *opy*, entendiéndose este último como un eje generador y promotor de conocimiento social, de pautas de socialización. Efectivamente, como mostramos en nuestro trabajo, si bien no se manifiesta abiertamente, las prácticas educativas implementadas en las escuelas “bilingües” parecen realizarse con la intención de substituir y encargarse ellas mismas de la socialización del niño indígena. La presencia de la escuela en una comunidad indígena, es presencia de la sociedad regional dentro de la comunidad, es imposición de nuevas normas de conducta, nuevos usos de los espacios y de los tiempos, nuevas relaciones entre los “alumnos”; es últimamente, alteración de la autoridad en la comunidad. Si aún se observa en la población indígena, como lo demuestran trabajos anteriores, cierta autonomía relativa dentro de la sociedad regional dominante y es precisamente la lengua uno de los soportes materiales que posibilitan su reproducción, ¿para qué el auxiliar en la escuela?, ¿para enseñar una lengua que se sigue hablando y que se aprende hablando?. Una lengua que para ser enseñada en una escuela con las características de la sociedad regional tiene que ser antes formalizada y verse sometida a un proceso que justamente va a vaciar su contenido (en la escuela se podrán aprender las palabras de la lengua pero sin la lengua,

como lo señala Ladeira (1981), se convertirán en palabras vacías). Afortunadamente, aún hoy la lengua *mbya* es hablada por la población mbya-guaraní en la provincia, ¿qué pretende entonces el auxiliar aborigen en la escuela?, ¿acaso no se trate de una nueva demanda de la población indígena en respuesta a la presencia de una escuela que impone, interfiere y desarticula la organización social y política en la comunidad?.

Por otra parte, cuando analizamos las visiones de los maestros sobre la figura del auxiliar encontramos que la mayoría de las veces se asocia con la de un traductor que facilite al maestro la tarea de escribir en lengua materna. Nuevamente, no se discute la necesidad de la alfabetización y la figura del auxiliar hace acopio de las concepciones antes analizadas, la escritura como única posibilidad de transmitir conocimiento.

La figura del auxiliar también hace acopio del disciplinamiento que impone el rígido sistema escolar¹⁹. La normalización, la padronización que pueden adquirir múltiples formas pero en ningún caso dejan de señalar que, si debe reconocerse el conocimiento que un niño indígena adquirió en la escuela, deben cumplirse formas.

Otra de las frecuentes interpretaciones de los maestros con relación a la figura del auxiliar, es aquella que lo presenta como condensador de la cultura indígena, exigiéndose del mismo “la voluntad” por conocer esta cultura y la franqueza y confiabilidad que deben manifestar en la expresión de este conocimiento²⁰. Surge la visión de la cultura indígena como “algo” que existía en un pasado y que “por algún motivo” se ha perdido o se está

19 “...que el auxiliar tenga 7to. año aprobado o concluyendo tercer ciclo”, (maestro). “...que tome conciencia del rol que va a desempeñar, que va a ser un agente del Estado, pagado por el Estado, por lo tanto tiene que asumir responsabilidades, como cualquier trabajador del Estado, en cuanto a la carga horaria, en cuanto a las condiciones de trabajo, todo esto es sumamente importante”, (maestro).

20 “...que esté deseoso de conocer la cultura hablando con los ancianos, las ancianas, que sea un buscador de esa cultura, que por algún u otro motivo se va perdiendo”, (maestro). “...en las próximas reuniones tienen que estar además de los auxiliares docentes, los ancianos que van a garantizar lo que estamos trabajando, porque por ahí hay algunos auxiliares que se les perdió alguna cosa de la lengua”, (maestro)

perdiendo. La cultura guaraní es definida de modo esencialista como una entidad perfectamente definida, limitada, capaz de ser aprendida y enseñada en forma sistematizada.

Frente a la concepción esencialista de una cultura que se pretende transmitir en forma sistematizada por una persona asignada para este propósito, la gente mbya-guaraní plantea a los docentes:

“..eso es un poco, es cuando la comunidad en sí se reúne más, está más con los ancianos reunidos sentados, no es algo, enséñame cultura, ahora enséñame, no es así, nuestra cultura es un cultura oral, es cosa que se va aprendiendo de acuerdo a como se va creciendo”, (mbya-guaraní).

“..la educación también para nosotros viene desde allá, de la raíz, no solamente de la enseñanza..la educación también tiene el vínculo con nuestra cultura..que vaya valorizando su cultura y su historia..la educación viene de más allá..”, (mbya-guaraní).

La lengua *mbya*, la palabra, surgen otra vez con toda la fuerza que pretendimos mostrar al inicio de este trabajo. Porque la lengua se adquiere a medida que se alcanza la experiencia social e histórica del grupo del cual forma parte el niño indígena y porque “la palabra lo es todo para el Guaraní: la lengua es el “locus” de la “preservación del modo de ser guaraní” (Viveiros de Castro en Melià, 1995:95). Estas citas contienen con una fuerza asombrosa principios fundamentales de la sociedad mbya-guaraní, la afirmación de la oralidad de su cultura, la afirmación de procesos educativos en relación íntima con la cotidianidad del niño indígena como parte de un todo.

Ciertamente, en la figura del auxiliar aborígen se plantean algunas de las contradicciones substanciales del sistema interétnico constituido por la población indígena de la provincia y la sociedad regional. El aparente espacio de conciliación creado por estas reuniones para discutir un modelo de escuela ade-

cuado a las demandas de la población indígena, para escuchar la palabra de los representantes indígenas donde actualmente funcionan las escuelas, continúa siendo un espacio aparente. Porque se discuten los contenidos que tienen que aprenderse en la escuela, pero no se discute la presencia de la escuela, la organización y estructuración de un sistema escolar extraño y ajeno a las sociedades basadas en la oralidad. De este modo, no se perciben ni se reconocen los procesos educativos vigentes en la sociedad indígena, su validez y legitimidad frente a los nuevos conocimientos que la escuela pretende ofrecer. Porque se discute en qué lengua alfabetizar y no se discute por qué alfabetizar. Porque se discuten técnicas y no se discuten las decisiones políticas que se esconden detrás de estas técnicas. Porque hay una serie de presupuestos que no se está dispuesto a modificar, entonces ¿cuál es el espacio efectivo para la palabra guaraní?; ¿la figura de un auxiliar aborígen que dentro de la estructura del sistema educativo, habiendo cumplido con los requisitos correspondientes, ayude al maestro a enseñar a los niños a escribir y leer en su lengua materna?. Una persona indígena en una escuela, con séptimo grado aprobado y escribiendo, ¿y cual es el espacio para su palabra?.

Nuestro trabajo revela solamente un fragmento de la problemática y compleja situación que supone la presencia de una escuela en una comunidad indígena y que no está exenta de la manipulación de intereses políticos, económicos y religiosos que convierten a la escuela en un campo de luchas de poder al que debe hacerse frente. A pesar de lo acotado de nuestro análisis puede apreciarse, sin embargo, la engorrosa diversidad de intereses involucrados, la gran desarticulación de estrategias de trabajo que evidencia la instrumentación de la educación para el indígena y, sobre todo, la falta de orientación y formación docente desde el sistema educativo pro-

vincial. Nuestra investigación denuncia una situación grave y delicada que llega a involucrarse íntimamente con los derechos de la población guaraní de Misiones. Esta es una situación que reclama una pronta intervención de quienes vemos en la elección de nuestra profesión académica también un compromiso.²

BIBLIOGRAFÍA

Cadogan, León

1992a Diccionario Mbya-Guaraní - Castellano.

Biblioteca Paraguaya de Antropología - Vol. XVII.

Asunción: Fundación Leon Cadogan. CEADUC CEPAG.

1992b Ayyu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología - Vol. XVI. Asunción: Fundación Leon Cadogan. CEADUC - CEPAG.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992 Etnicidad y Estructura Social. México: Ediciones de la Casa Chata..

Cebolla Badie, Marylin

2000 Etnoornitología. El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y Clasificación. Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

Edna de Brito, Maria.

1995 Etno alfabetização Yanomama. Relato de um processo construtivista entre o povo da floresta. Fundo Canada/ Ambaixada do Canada. Conselho indígenista missionário. Secretariado nacional.

Gorosito Kramer, Ana María

1982 Encuentros y Desencuentros. Relaciones interétnicas y representaciones en Misiones, Argentina. Disertación de Maestría presentada al Programa de pos-graduación en Antropología Social de la Universidad de Brasilia.

Guasch, Antonio S.J., Ortiz, Diego S.J.

1995 Diccionario Castellano-guaraní Guaraní-castellano. Asunción: CEPAG

Ladeira, Maria Inês

1981. "Atividades da escola da aldeia guarani da barragem, São Paulo". En: A questão da educação indígena. A Filosofia e a pedagogia da educação

indígena: um resumo dos debates. San Pablo: Editora brasiliense s.a.

Larricq, M.

1993 Ipytúma. Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní. Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

Lopes da Silva A. L.

1981 "Por que discutir hoje a educação indígena". En: A questão da educação indígena. A Filosofia e a pedagogia da educação indígena: um resumo dos debates. San Pablo: Editora brasiliense s.a.

Melià, B., S.J.

1995 Elogio de la lengua guaraní. Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay. Asunción: Centro de Estudios *Paraguayos* "Antonio Guasch".

1989 "Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena". En: A conquista da escrita, encontros de educação indígena". ILUMINURAS, San Pablo, Brasil.

1979 Educação indígena e alfabetização. San Pablo: Ediciones Loyola.

Quadrelli, Andrea

1998 Ejapo letra Para'i. Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la Provincia de Misiones. Disertación de Maestría de Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

UNESCO, OREALC

1989 Lengua; 2 Materiales de apoyo a la formación docente en educación bilingüe intercultural. Santiago de Chile.

Venturini de Martos, A.

1988 Hacia una educación bilingüe y bicultural en la Provincia de Misiones. Informe de Investigación presentado en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina.



ESEÑAS

Héctor Jaquet

Los combates por la invención de Misiones.

Un estudio de la participación de los historiadores en la construcción de una identidad para la Provincia de Misiones, Argentina, 1940-1950.

PPAS/1999

«(...) la historia que se nos enseñaba a hacer no era, en realidad, más que una deificación del presente con ayuda del pasado. Pero rehusaba verlo - y decirlo».
(Lucien Febvre. *Combates por la historia*).

La tesis de Héctor Jaquet tiene por objeto la sociogénesis del proceso de construcción de una identidad para la provincia de Misiones («misioneridad»), producida por algunos agentes del campo cultural de esa sociedad local en la década 1940: los historiadores de la Junta de Estudios Históricos de Misiones¹. Comencemos por advertir al lector que no se encuentra ante una historia de las ideas, de la historiografía, institucional o política. Aunque estas cuestiones atraviesan una y otra vez el texto, a Jaquet le interesa, centralmente, analizar dos cuestiones: a) El proceso de «invención» de dicha identidad provincial, llevado a cabo por un grupo de productores

de la cultura locales en el contexto previo a la provincialización del Territorio Nacional de Misiones²; b) Las tensiones entre lo local, nacional y regional puestas en relación con la misioneridad. De modo que, la sociogénesis de la JEHM y de la misioneridad debe ser abordada simultáneamente, desde una perspectiva concentrada en la invención de identidades culturales por parte de productores identitarios específicos; un enfoque tributario de trabajos de autores que tomaron como objeto las identidades nacionales (Gellner, 1988. Anderson, 1983. Hobsbawm, 1992. Neiburg, 1998. García Jr, 1993. Shumway, 1993), provinciales (Guber, 1995 y 1997) o regionales (Oliven, 1992 y 1997)³.

Desde un punto de vista metodológico, Jaquet escoge una mirada histórico-antropológica que combina la preceptiva heurística del historiador con el trabajo de campo del antropólogo basado en entrevistas y observación directa⁴. La construcción del objeto de

estudio presentada en el texto registra ese contrapunto disciplinar. Jaquet despliega argumentos fundados en el análisis del acervo documental de la época (Boletines de la JEHM, Boletines Oficiales del Territorio Nacional de Misiones, revistas y periódicos, libros de actas, correspondencia privada y pública de los Juntistas); al tiempo que articula estos resultados con los obtenidos en su etnografía⁵. Estos últimos esclarecen cuestiones relativas a lo que podríamos denominar la «cocina de la historia»: los quehaceres e ideas de los Juntistas que permanecieron vedados a la mirada pública pasada y presente; el registro de estas cuestiones, es absolutamente pertinente para la comprensión del proceso de sociogénesis.

“Nacionalismo” e “identidades étnicas” constituyen el primer foco de atención sobre el cual recae la reflexión de Jaquet. Constata que en el campo de las ciencias sociales en Argentina, ambas cuestiones han circulado por carriles diferen-

1 En adelante Junta de Estudios Históricos de Misiones: JEHM.

2 “En este sentido, reservamos el término ‘invención’ para aludir a esa dimensión constructiva por la cual las representaciones elaboradas por los intelectuales tienen efectos sobre el mundo social” (Jaquet, 1999:23). Indudablemente, el autor aquí sigue la definición de Hobsbawm y Ranger (1984).

3 Las preguntas que, al parecer, obsesionaron a Jaquet en su investigación habrían sido en un comienzo: “¿Cuándo se había gestado esa manera de hacer historia que implicaba, simultáneamente, un proceso de construcción identitaria cuya influencia llegaba hasta nuestros días, condicionando, de algún modo, la trayectoria de los historiadores? ¿Cuándo y por qué los historiadores tuvieron la necesidad de inventar la provincia de Misiones? ¿Por qué ejercían tal protagonismo en el campo cultural misionero siendo convocados por diferentes sectores? ¿Era posible encontrar algún nexo entre la emergencia de sus identidades como intelectuales y la invención de la provincia como constructo cultural?” (Jaquet, 1999:13).

4 “Si la etnografía puede ser definida como una ‘descripción teorizada de los hechos sociales y culturales observados’ y la historia como un análisis o confrontación de documentos y testimonios del pasado, pretendemos articular con suficiente criticidad, un método para realizar una descripción teorizada del pasado que nos interesa a través de los documentos” (Jaquet: 1999,24).

5 Siendo que todos los historiadores que gestaron la JEHM habían fallecido para 1984, los testimonios orales registrados por Jaquet corresponden a sus discípulos, parientes, ex-alumnos y ex-colegas.

tes. La historiografía se ha ocupado del nacionalismo, preferentemente en tanto corriente ideológica y política. Mientras que la antropología interpretó la etnicidad en términos de una identidad básica esencial, asociada a los indígenas y a algunas colectividades de inmigrantes. De esta manera, las dimensiones cultural de la nacionalidad y la dimensión política de la etnicidad resultaron cuestiones poco problematizadas. Siguiendo a Guber (1997), quien reivindica un punto de vista "constructivista", Jaquet reclama a los historiadores esclarecer la necesaria relación existente entre nacionalidad y nacionalismo, planteando así una dimensión cultural de la política; en tanto cuestiona a los antropólogos su "primordialismo", que reduce la cultura a una entidad ahistórica, homogénea y ajena a la producción estatal.

Detengámonos en algunas consideraciones antes de continuar con la tesis de Jaquet. Desde el campo de la historiografía argentina se ha observado que el proceso de consolidación del Estado Nacional, en 1880, habría redundado en el despliegue de una política tendiente a constituir la nacionalidad argentina. Al respecto, se ha dado cuenta de las estrategias estatales y societales de incorporación de los inmigrantes europeos a la nacionalidad, comenzando por las originales formulaciones de Alberdi y Sarmiento; al tiempo que se ha focalizado la atención en algunas transformaciones, princi-

palmente económicas, sociales y políticas, producidas a nivel local por esos agentes sociales llegados de ultramar. Pero lo que decididamente ha constituido un objeto marginal para la disciplina histórica ha sido el lugar de las identidades provinciales en ese proceso.

Recientemente, algunos historiadores argentinos vienen destacando la necesidad de estudiar, durante la primera mitad del siglo XIX, las ciudades y sus hinterlands como unidades de análisis económico, social y político, en torno a las cuales se habrían constituido identidades provinciales (Chiaromonte, 1997). Por entonces, la nacionalidad argentina era un fenómeno político y cultural inexistente, más allá que la historiografía liberal (desde Mitre en adelante) y el revisionismo (con los hermanos Irazusta) se hayan empeñado en situar su génesis en 1810. Durante la Constitución de 1853, la Confederación Argentina y en tiempos de las primeras tres presidencias la identidad argentina todavía estaba en proyecto o dando sus primeros pasos. Con la definitiva afirmación del Estado Nacional en 1880 estamos en presencia de la nacionalización de los sectores dirigentes, expresada contundentemente, aunque no sin conflictos, en el Partido Auténtico Nacional (PAN) y, luego, con la Unión Cívica Radical (UCR). A pesar de los esfuerzos nacionalizadores del Estado argentino, la consolidación de una identidad nacional es un proceso que recién podemos situar

a mediados del siglo XX; teniendo en cuenta, además, que dicho proceso no deviene absolutamente homogéneo, sin fisuras ni clivajes, y que está sometido a nuevas resignificaciones.

Ahora bien, regresemos a Jaquet. Hacia fines del siglo XIX, desde el Estado Nacional se distinguía la población residente en el país en "argentina" y "extranjera", dando por sentado que la primera categoría reunía un núcleo indivisible de sujetos. Replicando esta distinción, los científicos sociales actuales han prestado escasa atención a la relación existente entre las identidades provinciales y la nacionalidad argentina; omitiendo reconocer en las primeras, estrategias de integración cultural diferentes a las postuladas desde el Estado Nacional. "Para superar el primordialismo que ello supone, es decir, la deshistorización y la despolitización de lo etno-nacional, es necesario que los científicos sociales interesados imaginen una Argentina como un campo de fuerzas sociales donde las identidades de los provincianos constituyeron un lenguaje importante de nuestra historia en diversos contextos espacio-temporales" (Jaquet, 1999:5-6).

Indudablemente, debe señalarse que la contribución provincial a dicho proceso fue desigual. Por un lado, las "provincias viejas" participaron activamente, en la medida en que eran unidades preexistentes al Estado Nacional⁶. En tanto que, los Territorios Nacionales como Misiones (creado en 1881) perma-

6 Contra una idea arraigada en el sentido común nacional, Botana (1977) ha demostrado cabalmente que la consolidación del Estado Nacional en 1880 representó un triunfo de los sectores dirigentes de las provincias del interior sobre las porteñas ambiciones hegemónicas de los mitristas y estrategias autonomistas alsinistas. El núcleo oficialista del PAN que condujo los destinos del Estado central estaba conformado por las provincias de Catamarca, Córdoba, Jujuy, La Rioja, Salta, San Juan, San Luis, Santa Fe y Santiago del Estero. Curiosamente, Buenos Aires, Tucumán, Corrientes y la Capital Federal eran consideradas "opositoras"; y las provincias de Entre Ríos y Mendoza "opositoras circunstanciales". Esta afirmación no invalida la preeminencia económica que la burguesía de la región pampeana poseía en el modelo agropecuario exportador, y que imponía como mecanismo de negociación política a las denominadas oligarquías del interior. Asimismo, es posible afirmar que, durante el siglo XX, las representaciones hegemónicas sobre la Nación argentina han tendido a proyectar a todo el territorio nacional un imaginario construido a partir de elementos propios de la ciudad de Buenos Aires y la región pampeana.

neceían marginados y dependientes de la administración burocrática central de Buenos Aires hasta entrado el siglo XX. Recién a partir de la década de 1930, los habitantes de los territorios se incorporarán activamente al proceso de constitución de la nacionalidad a través de los movimientos en pos de la provincialización; objetivo que sólo será alcanzado en Misiones hacia 1953⁷.

De tal forma, las investigaciones sobre los provincialismos deben procurar establecer las “condiciones histórico-políticas” por las que las identidades provinciales se transforman en un componente naturalizado, y determinar bajo qué circunstancias se comportan con una lógica semejante a los “etnonacionalismos” o “regionalismos”. Según Jaquet, destacar el doble carácter político y cultural de las identidades socioculturales, pone de relieve la función del Estado y de ciertos agentes vinculados con la producción de cultura en la “invención” de tradiciones. Es en este sentido que al autor le interesa indagar la constitución del dispositivo político-intelectual a través del cual algunos intelectuales de las provincias han contribuido a “delinear y recrear formas etno-nacionales desde un lugar diferente a la nación, es decir, desde la provincia convirtiéndola en el continente ideal de sus reclamos y/o adhesiones a la nacionalidad” (Jaquet, 1999:7).

La construcción de la misioneridad es definida por los actores como una relación siempre contradictoria de identidad/oposición con lo nacional, regional, local. El “modo de ser y sentir

misionero” sería parte de la nacionalidad argentina, por oposición a lo brasilero o paraguayo, pero distinto de lo porteño o lo correntino. A su vez, por oposición a la hegemonía porteña, reconocida en el control que el Estado Nacional ejerce sobre el Territorio (o el dominio de la Academia Nacional de Historia en el campo historiográfico), la misioneridad adquiriría un sentido regional transnacional, que encuentra una comunidad imaginada en el substrato histórico tupi-guaraní y jesuítico compartido con los países limítrofes. En la misioneridad, lo nacional, provincial/local y regional se combinan en un continuum de relaciones identitarias. De tal forma, la identidad misionera no es una esencia cultural inmutable; antes bien, se transmuta en el tiempo y los agentes manipulan su significación de acuerdo a las relaciones y contextos en las cuales es actualizada.

En el contexto de la reivindicación por el acceso a una ciudadanía promovido por el movimiento provincialista, y de fortalecimiento de una burguesía local que creció de la mano de la expansión del cultivo de la yerba mate, la JEHM dio forma a la invención de la identidad misionera reivindicando una (supuesta) larga trayectoria provincial que hundía sus raíces en el pasado indígena y jesuítico. El nombre de la provincia tiene por referencia a las Misiones Jesuíticas creadas en la región, entre 1609 y 1768, para dar obra a la evangelización y civilización de los “primitivos habitantes misioneros”. Su historia estaría marcada por un destino de grandeza trunca, malogrado por los saqueos de los portu-

gueses, paraguayos, correntinos y, últimamente, de los porteños que administraban su vida política y económica.

Las hipótesis que orientan la tesis de Jaquet establecen que: a) los historiadores de la Junta eran activos protagonistas en la producción de discursos identitarios dentro de la sociedad misionera, b) los historiadores, a través de una intensa actividad intelectual integrada por discursos y rituales públicos cuyo núcleo convocante es la edificación de la provincia, garantizaban la continuidad cultural territorial e histórica de Misiones a la nación argentina, c) en ese proceso definían “su” lugar en la sociedad a partir de un modo especial de entender la nación, de afirmar lo local y de percibir lo extranjero⁸.

Una breve recorrida por los capítulos de la tesis pueden ilustrar mejor al lector las problemáticas abordadas por Jaquet. Primero nos presenta las descripciones producidas por viajeros/cronistas/funcionarios de Estado de la segunda mitad del siglo XIX, provenientes de Buenos Aires, que construyeron una imagen de la naturaleza y sociedad del Territorio Nacional de Misiones, en términos de un espacio salvaje, que debía ser civilizado e incorporado al Estado Nacional, con el fin de lograr la imaginada homogeneidad cultural de la nacionalidad argentina. Las miradas de estos autores serían objeto de crítica por parte de los Juntistas a partir de la década de 1930. Luego, da cuenta de las instituciones, corrientes y polémicas historiográficas existentes en Argentina, en las décadas previas a 1940, momento de creación en

7 Jaquet señala que en Misiones la identidad provincial se constituyó poco antes que el Estado provincial, a diferencia del proceso nacional, donde el Estado tuvo un papel activo en la invención de la nacionalidad.

8 Tomando inspiración en Bourdieu (1991) y Neiburg (1998), Jaquet recurre al concepto de “sociodicea” para explorar la hipótesis según la cual: los historiadores de la Junta habrían “hecho de la construcción e interpretación del pasado un aspecto fundamental de sus propias sociodiceas, una forma de construir sus propias identidades como intelectuales produciendo una imagen del mundo social (de la provincia) apoyados en el uso de la historia y un lugar para ellos en ese mundo” (Jaquet, 1999:21).

Posadas del Centro de Investigaciones Históricas (1938), convertido luego en JEHM (1939). Buenos Aires era el centro hegemónico de la producción intelectual de la época; referencia necesaria para los Juntistas, sea para oponerse, complementarse o buscar legitimación. La politización del campo historiográfico, abierta por la polémica entre historiadores liberales y revisionistas, abonó el terreno para que los Juntistas, que habían adoptado los parámetros heurísticos de la Nueva Escuela Histórica e institucionales de la Academia Nacional de Historia, encontraran en los combates por la construcción de la contrahistoria antiliberal, un resquicio para introducir su marginada prédica misionerista.

También aborda el contexto político, social y económico local en el que se inscribe la trayectoria de la JEHM, destacando sus relaciones con el movimiento provincialista, aunque afirmando insistentemente la autonomía relativa y el aporte específico que los Juntistas produjeron en dicha coyuntura. Aquí se cierra la primera parte del trabajo. La segunda está destinada a analizar detenidamente algunas producciones de la Junta. Por un lado, la creación del Museo Regional en Posadas puso de manifiesto una meta importante de los Juntistas: objetivar, en ese locus de la memoria, los artefactos culturales que eran expresivos de esencia material y espiritual de la cultura misionera. Un espacio privilegiado para la presentación pública de la misioneridad, de consagración de la JEHM y de sus miembros como legítimos representantes/custodios, y estrategia de proyección académica de los Juntistas a nivel nacional e internacional. Jaquet reconstruye las relaciones de los Juntistas con el

poder político, económico y otros intelectuales e instituciones que se reclamaban agentes culturales legítimos de la sociedad misionera; analiza los medios por los cuales la misioneridad se legitimaba en la comunidad local; registra los consensos y conflictos interpersonales producidos al interior de la Junta, y los interpreta a la luz de las ideas de Víctor Turner (1988) sobre el proceso ritual.

Durante la década del '40, la JEHM se abocó a la tarea de fundar la historia misionera. La transición del Territorio Nacional a la provincia marca uno de los momentos más ricos para la constitución del provincialismo, altamente significativo para el estudio de las representaciones sociales que determinaron los procesos de construcción identitaria de la población nativa. "En esa etapa también se registraba la consolidación de un modelo de legitimación para los historiadores como intelectuales: al fundar la historia al servicio del movimiento cívico-político que reclamaba la provincialización, los historiadores se hicieron de un espacio de reconocimiento social y definieron una matriz identitaria cuyas proyecciones, a través de complejos procesos y reelaboraciones, llegaban hasta la actualidad" (Jaquet, 1999:14). Resultaría sugestivo relacionar esta idea con la hipótesis de Orietta Favaro (1996), según la cual el Estado Nacional argentino se habría constituido en la década de 1950 con la provincialización de los Territorios Nacionales.

El relato histórico juntista sobre la provincia de Misiones pretendió homogeneizar la población de una sociedad local compleja y heterogénea. Por su condición fronteriza, el territorio de Misiones estuvo habitado desde el siglo XIX por brasileños, paraguayos y correntinos, quienes conformaban

el grueso de la población "nativa", sumados a la indígena. Luego, la colonización agrícola atrajo a una variedad de inmigrantes alemanes, ucranianos, polacos, escandinavos, suizos, entre otras colectividades, convocados por el Estado Nacional o por emprendimientos privados. Desde la segunda mitad del siglo XX, Misiones fue receptora de migrantes provenientes de otras provincias argentinas. Contando con esta argamasa social la JEHM construyó ese relato. Jaquet observa que: "Allí donde el folklore, las tradiciones, la historia son considerados como faltando o siendo insuficientes, escritores y personajes individuales creativos imbuidos de un celo localista se han sentido libres para llenar ese vacío. Lo hicieron inventando una trayectoria provincial mítica, inflando tradiciones, exagerando hechos, deformando acontecimientos o fragmentos del pasado. Oliven, orientándonos en estas ideas, destaca que sólo se falsifica o imita aquello que es muy deseado. Y esa es la clave del complejo de inferioridad de una sociedad. *Es, también una instancia reveladora del momento en que es producido: la década en que la sociedad misionera sintió la necesidad de inventar una narrativa propia de su destino, de contar la historia de la continuidad de Misiones como provincia dentro de la nación*" (Jaquet, 1999:220. cursivas son mías)⁹.

Creo que en esta última afirmación Jaquet excede la demostración abundantemente fundamentada en su tesis. Cuando se desplaza del ámbito de la Junta y del movimiento provincialista al campo de la "sociedad misionera" como un todo, la eficacia simbólica de la invención juntista debería ser relativizada. No porque no haya logrado impacto en la sociedad durante la segunda mitad del siglo

9 Ese complejo de inferioridad también sería expresivo, para Jaquet, de la condición subordinada de los Juntistas en el campo historiográfico nacional.

XX¹⁰. Sino porque es necesario realizar nuevas investigaciones, que tengan por objeto otras corrientes de identidades y memorias, producidas por actores contemporáneos a los Juntistas, pero con otros intereses, reivindicando un pasado y un presente distintos. Puede ser abusivo extender esa "necesidad de inventar" una tradición, en esa precisa coyuntura, al conjunto de la "sociedad misionera"¹¹. Incluso, actualmente, en Misiones coexisten una variedad de identidades construidas a partir de fronteras étnicas, sociales o religiosas (por dar cuenta de algunas)¹². Sin lugar a dudas, el proceso de invención de tradiciones operado desde el Estado o un grupo de intelectuales presenta una relevancia histórica singular. Pero es posible pensar que en la sociedad existe una pluralidad de identidades, y aún más, es posible recono-

cer también un cierto margen de manipulación de las mismas por parte de los individuos¹³.

Una vez más, debo reiterar que la tesis de Jaquet nos ofrece una fundamentación acabada de cómo la JEHM produjo la invención de una matriz identitaria provincial: misioneridad. Ahora bien, de cara al futuro, sería interesante que otros estudios transitaran la trayectoria de la misioneridad en la segunda mitad del siglo XX, procurando reconocer las resignificaciones producidas, la coexistencia con otras corrientes identitarias, sea aquellas inventadas desde el Estado o por elites económicas, políticas e intelectuales, o aquellas producidas por las colectividades sociales que conforman la sociedad misionera.

Por último, quisiera poner de relieve que Jaquet consigue recrear un efecto de diálogo intimista con

el lector a lo largo del texto. Nos conduce sutilmente a través de sus argumentos como si nos develara, paso a paso, valiéndose de una escritura cuidada y precisa, los rincones visibles y secretos de la vieja casona familiar; llegando, incluso, a confesarnos los temores y ansiedades que dicho encuentro le despierta. Dicho efecto no es sólo el resultado de las destrezas expresivas del autor. A lo largo de su investigación, debió enfrentarse permanentemente a un desafío epistemológico adicional: su condición de historiador nativo¹⁴. En mi opinión, el resultado final del socioanálisis al que se sometió Jaquet (esa objetivación del sujeto objetivante, al decir de Bourdieu) constituye, en sí misma, un nuevo combate por la historia de Misiones. Derrotada la "misioneridad" como criterio de verdad histórica a manos del propio Jaquet;

10 En el presente es dado coincidir con la siguiente afirmación de Jaquet: "Esta matriz, cuyo raquis vertebrador es la entidad 'Misiones', está adosada a la superestructura de la sociedad misionera proveyendo los senderos de una mapa mental para la población, un repertorio, no siempre inconsciente, de recursos para interpretar la realidad. Pero tal es su presencia y eficacia, que 'Misiones' se transforma en una categoría fundamental de cohesión para los nativos y para los no nativos, ya que posee un conjunto de valoraciones, símbolos, discursos que pueden ser utilizados para integrar y/o excluir. Cualquier persona que pretenda algún tipo de legitimación en el campo intelectual, cultural o social debe establecer algún tipo de vinculación con 'Misiones' o con su cualidad derivada, la misioneridad" (Jaquet, 1999:221).

11 Llevando hasta las últimas consecuencias este razonamiento, sería interesante poner en discusión la existencia misma de una "sociedad misionera" en la década de 1940. Esta inquietud no constituye un exceso de relativismo en una región de reciente presencia de colonización privada, fuertemente marcada por fronteras étnicas, difícilmente consolidada como una entidad social colectiva más o menos homogénea.

12 Últimamente, distintas colectividades étnicas residentes en la provincia, vienen produciendo textos en los que se proponen "rescatar" la memoria oral de sus comunidades. Aquí la tradición eleva a los colonos inmigrantes a la condición de prohombres y mujeres que "hicieron y hacen Misiones". Estos textos frecuentemente son producidos por familiares descendientes de los colonos primigenios, maestros de escuela o algún funcionario municipal. La ausencia, en muchos casos, de intelectuales académicos y agencias estatales centrales que medien su producción no les confiere un estatus de tradiciones "genuinas"; no obstante, es dado investigar las diferencias que puedan existir en los modos de producción en uno y otro caso.

Jaquet reconoce que la historia Juntista, significativamente, dejó a un lado la historia de la colonización, y situó la génesis de la misioneridad en el pasado indio y jesuítico. Esas "historias de los colonos", hoy en día, se confrontan con la historia hegemónica de la Junta, buscan hacerse de una legitimidad social; si bien contando, en algunos casos, con menores recursos para imponerse, y quizá sin pretender constituirse en los relatos hegemónicos a nivel provincial, ya que parecen tener por objeto la consolidación de sus fronteras internas y la diferenciación respecto de otras colectividades étnicas locales (al menos, hasta el presente).

El historiador Esteban A. Snihur (1997) recientemente publicó una investigación sobre la colonización ucraniana en Apóstoles, gozando del auspicio de esa colectividad; en agosto de 1999 se realizaron, en el Instituto Montoya de Posadas, las "Primeras Jornadas sobre Poblamiento, Colonización e Inmigración en Misiones", en las que participaron historiadores "aficionados" y "profesionales". Existe, entonces, un movimiento amplio de producción de publicaciones de circulación restringida a nivel local, en las que cada comunidad étnica resalta el protagonismo de los inmigrantes y colonos de Misiones. Puede decirse que estas colectividades constituyen su identidad/memoria delimitando fronteras interétnicas (Barth, 1976), o bien en una relación de conflicto y negociación entre su propia comunidad y el Estado nacional (Williams, 1991).

13 En este sentido, la tesis de Bartolomé (1990) sobre los colonos polacos y ucranianos de la localidad misionera de Apóstoles, demuestra que, de acuerdo a los contextos situacionales en que los agentes interactúan, los individuos empíricos pueden autodefinirse recurriendo a un repertorio de clasificaciones posibles: "polaco", "argentino", "misionero", "peronista", "colono".

deconstruida y desnaturalizada la mirada "auténticamente misionera" de analizar la sociedad local, se abre la puerta para que una perspectiva historiográfica renovada produzca nuevas interpretaciones sobre la historia de Misiones. Seguramente, los científicos sociales del futuro descubrirán nuevos combates por la invención de Misiones. **2**

Germán F. Soprano
Doctorando PPAS

14 "Compartíamos con los historiadores que íbamos a estudiar, el mismo universo de representaciones producto de nuestra socialización académica en el campo de la historia regional, lo que nos obligaba a un esfuerzo permanente para desnaturalizar las categorías propias del campo historiográfico que teníamos incorporadas a nuestro universo de sentido común, distinguiendo entre los usos que le daban los agentes nativos que estudiaríamos y los usos analíticos del historiador nativo en el que nos convertiríamos en el intento de explicarlo, y esto dependería de una aguda vigilancia epistemológica a lo largo de la investigación y de la escritura del trabajo" (Jaquet: 1999, 14).

BIBLIOGRAFÍA

- **Anderson, Benedict** (1983). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México. Fondo de Cultura Económica.
- **Barth, Fredrik** (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. México. Fondo de Cultura Económica.
- **Bartolomé, Leopoldo** (1990). The Colonos of Apóstoles. Adaptive Strategy and Ethnicity in a Polish-Ukrainian Settlement in Northeast Argentina. New York. AMS Press.
- **Botana, Natalio** (1977). El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1996. Buenos Aires. Sudamericana.
- **Bourdieu, Pierre** (1991). El sentido práctico. Barcelona. Taurus
- **Chiaramonte, José Carlos** (1997). Ciudades, Provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1840). Buenos Aires. Ariel.
- **Favaro, Orieta** (1996). "Realidades contrapuestas a los estados provinciales: los Territorios Nacionales. 1884-1955". En Realidad Económica N°144. Buenos Aires.
- **García, Afranio** (1993). "Les intellectuels et la conscience national au Brésil". En Actes de la Recherches en Sciences Sociales N°98. París. Collège de France.
- **Gellner, Ernest** (1988). Naciones y nacionalismo. Madrid. Alianza.
- **Guber, Rosana** (1995). "De la etnia a la nación". En Cuadernos de Antropología Social N°8. Buenos Aires.
- (1997). "Reflexiones sobre

- algunos usos nacionales de la nación: una visión desde la antropología". En Revista Causas y Azares N°5. Buenos Aires.
- **Hobsbawm, Eric** (1912). Naciones y nacionalismo desde 1780. Barcelona. Crítica.
- **Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence** (1984) organizadores. A invenção das tradições. Sao Paulo. Paz e Terra.
- **Neiburg, Federico** (1998). Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de Antropología Social y Cultural. Madrid/Buenos Aires. Alianza.
- **Oliven, Ruben** (1992). A parte e o todo. A diversidade cultural no Brasil-Naço. Petrópolis. Vozes.
- (1997). "Nación e identidad en tiempos de globalización". En: Bayardo, R. y Lacarrieu, M (comp.) Globalización e identidad cultural. Buenos Aires. CICCUS.
- **Snihur, Esteban** (1997). De Ucrania a Misiones. Una experiencia de transformación y crecimiento. Apóstoles. Colectividad Ucraniana de Apóstoles.
- **Shumway, Nicolas** (1993). La invención de la Argentina. Historia de una idea. Buenos Aires. Emecé.
- **Turner, Victor** (1988). El proceso ritual. Madrid. Taurus.
- **Williams, Glyn** (1991). The Welsh in Patagonia. The State and the Ethnic Community. Cardiff. University of Wales Press.

Philippe Descola and Gísli Pálsson

Nature and Society: Anthropological perspectives

Routledge/London 1996.

Durante la 3ª Conferencia de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, Oslo 1993, se mostró un particular interés por las problemáticas ambientales y se plantearon discusiones que apuntan a repensar los términos en que, desde la disciplina, se ha venido trabajando la relación sociedad-naturaleza. El libro que aquí comentamos reúne aquellos trabajos presentados en ese encuentro y que, según los editores, muestran con mayor claridad el nuevo sentido que ha tomado la discusión sobre el ambiente en la antropología.

La mirada sobre la relación sociedad-naturaleza que proponen los trabajos reunidos, no es homogénea, pero en conjunto presenta un nuevo frente de críticas y perspectivas. El eje articulador de la obra es la discusión de la perspectiva dualista de entender esta relación. Tal perspectiva plantea el estudio en términos de dicotomía entre sociedad o cultura y naturaleza, como dos ámbitos separados y distinguibles. Este no sólo ha sido uno de los ejes centrales de la antropología durante los últimos 40 años, proveyendo de herramientas analíticas, así como de una marca identitaria a la disciplina, sino que también ha sido una de las piedras fundacionales de la ciencia moderna, estableciendo la distinción entre las disciplinas científicas.

La mayor parte de los antropólogos hoy reconoce que las concepciones sobre la naturaleza son socialmente construidas, variando histórica y culturalmente; lo cual implica que si occidente hegemonícamente posee una visión dualista del universo, ésta no debe ser proyectada universalmente

como término para estudiar sociedades que no la comparten.

Según los editores de la obra, "ir más allá del dualismo abre un campo intelectual enteramente nuevo, en el cual los estados y sustancias son reemplazados por procesos y relaciones; la cuestión principal no es más cómo objetivar sistemas cerrados", lo cual la antropología ha venido haciendo en términos de oposición naturaleza-cultura, "sino cómo dar cuenta de la gran diversidad de procesos de objetivación" (1996:12), donde cada sociedad construye la relación con la naturaleza desde un lugar particular.

"Nature and Society" busca demostrar que la perspectiva dualista es inadecuada para la comprensión de muchos casos de relación sociedad-naturaleza, ya en pueblos no occidentales, ya hacia el interior mismo de occidente. El dualismo aparece como inadecuado para construir modelos de procesos de aprendizaje de la naturaleza, para comprender la dinámica de comunidades locales en procesos transnacionales, para dar cuenta de las prácticas de la ciencia moderna, y para apreciar la interacción mutua entre organismos vivientes. Tal como se demuestra desde el material etnográfico, muchos pueblos no sólo atribuyen comportamientos y disposiciones humanas a plantas y animales, sino que también integran en su socialidad a organismos no humanos, ya animales, plantas, minerales, artefactos, espíritus, monstruos, o cualquier entidad a la que se le atribuye moralidad, alma, conducta social, etc. (1996:82).

El término que los editores proponen, en oposición al dualis-

mo, es el de monismo. La perspectiva monista de relación con la naturaleza, sería aquella presente en sociedades que se piensan a sí mismas como interrelacionadas, en un sistema irreductible, con la naturaleza. Allí las sociedades y las personas forman parte del medioambiente y, de la misma manera, el medioambiente es parte de las personas y las sociedades (1996:18). En esta perspectiva no hay una parte que juegue un rol pasivo frente a la otra, ya sea en términos de determinismo ambiental o de "construcción social", sino que hay una construcción mutua.

Según busca mostrar este libro, en el paso de la consideración de la perspectiva dualista como universal a la monista, ha sido fundamental el trabajo etnográfico, entre pueblos para los cuales la dicotomía sociedad-naturaleza no tiene sentido. Así por ejemplo, Howell (capítulo 7) ilustra que los Chewong de Malasia no establecen una distinción absoluta entre los humanos y otros seres vivos a quienes consideran sus centinelas.

Rival (capítulo 8) señala que los Huarani se piensan a sí mismos y a los animales que cazan, como seres sociales ligados unos en el mundo de otros. "En esas `sociedades de naturaleza`, las plantas, los animales, así como otras entidades pertenecen a una comunidad sociocósmica, sujetos a las mismas reglas que los humanos" (1996:161).

La perspectiva crítica que propone el libro puede leerse en el marco de cierta tendencia actual de replanteo general sobre el estudio de la relación sociedad-naturaleza. A medida que los problemas ambientales se han ido incrementando

y profundizando en las últimas décadas, y se han comenzado a percibir determinados hechos como "problemas", ha crecido la preocupación por aquello que atañe al dominio de "lo natural" y el medioambiente en general, y a la relación de éste con la sociedad. Todo un nuevo discurso está emergiendo y dando forma a las relaciones entre naturaleza, naciones, movimientos, individuos e instituciones. Esa proliferación, tanto como los recientes desarrollos teóricos dentro de la antropología, han contribuido a incrementar el interés entre los antropólogos en el análisis de tales temas¹. Brosius² (1999:277) sugiere que "la antropología tiene un rol crítico que jugar, no sólo en la contribución a nuestro entendimiento del impacto humano sobre el ambiente físico y biótico, sino también en mostrar cómo ese medioambiente es construido, representado, reclamado, y disputado".

El renovado interés por las problemáticas ambientales desde la antropología, se establece desde un corte, un lugar de discontinuidad con las corrientes previas que se ocuparon del tema. Por un lado se hace una crítica, que en el caso de la obra que comentamos es "fundacional", al estructuralismo y, en menor medida a la antropología marxista, desde el punto de vista de que ambas corrientes trabajan la relación sociedad-naturaleza desde perspectivas dicotomizantes (Descola, Pálsson, 1996:2,3). Por otro lado, hay un corte con las "antropologías ecológicas" de los años 1960 y 1970, caracterizadas, en términos generales, por un persistente interés en la adaptación a ecosistemas y por un marcado cientificismo, donde los elementos ideacionales ingresan al análisis en

tanto su significancia adaptativa. Según Claval³ (1992:165), el cambio de la perspectiva antropológica sobre las cuestiones ambientales, está relacionado con el paso del estudio de las "sociedades primitivas y rurales", donde los análisis sistémicos son más fructíferos, al estudio de "las culturas modernas, donde las comunidades locales están integradas en complejas redes de relaciones".

La "antropología ambiental" (denominación propuesta por Brosius) presta particular atención a las cuestiones de poder e desigualdad, a la contingencia de las formaciones sociales e históricas, a los procesos sociales, políticos y de hibridación cultural, a los procesos de producción de conocimiento, a la aceleración de los procesos translocales y de globalización (Brosius, op.cit:278). Por otro lado, en este surgimiento de nuevas miradas antropológicas al medioambiente, interviene también una mayor porosidad de las fronteras disciplinares donde académicos de distintas áreas colaboran en proyectos que convergen en el interés por el medioambiente.

Regresando a la obra "Nature and Society", los trabajos que la componen se organizan en tres secciones. En la primera, ("Límites y dominios en discusión") se plantea la posibilidad de modelos analíticos que permitan el estudio de la relación sociedad-naturaleza por fuera de las perspectivas dualistas. El trabajo de T. Ingold (cap. 2) analiza el comportamiento productivo de los pueblos cazadores-recolectores, tomando el caso Cree.

Concluyendo que el comportamiento de estos pueblos no responde ni a una estrategia adaptativa ni a un esfuerzo de optimización de

energía, sino a habilidades, adiestramientos, donde los conocimientos que se manejan y transmiten adquieren sentido y eficacia en relación a las características del medio, es decir por estar relacionados con un medioambiente particular. De manera que no se puede hablar de cultura como algo separado del medio. "Los cazadores experimentados consultan el mundo, no sus representaciones internas" (op.cit:41). En un sentido similar, el trabajo de A.

Hornborg (cap. 3) analiza en términos teóricos, las posibilidades de los conocimientos ecológicos locales, de persistir y desarrollarse en el contexto de la modernidad; donde para ser eficiente, este conocimiento debe someterse a "calibraciones locales", no a sistemas totalizantes.

Los tres artículos restantes de esta parte del libro, se proponen formular modelos analíticos generales, sustitutos del "paradigma dualista". G. Pálsson (cap. 4) distingue tres "paradigmas" o tres tipos de relaciones entre sociedad y naturaleza: orientalismo, paternalismo y comunalismo. El análisis de cada paradigma se hace a través de dos ejes, el de continuidad-discontinuidad, donde el orientalismo y el paternalismo mostrarían discontinuidad entre naturaleza y sociedad, posibilitando la idea de poder y dominio sobre la naturaleza, mientras en el comunalismo la relación es de continuidad. El segundo eje es de dominación-protección, aquí el orientalismo tiende a la explotación (dominación) del medio, y el paternalismo a su protección; mientras el comunalismo, cae por fuera de este eje, ya que tiende a la reciprocidad generalizada en la relación.

1 Por ejemplo K. Milton, E. Morán, T. Ingold, P. Brosius, A. Escobar.

2 Brosius, P.; "Anthropological Engagements with Environmentalism, Current Anthropology, Vol. 40, N. 3, June 1999.

3 Claval, P.; "Nature, Environment, Ecology, and Social Systems in Advanced Industrialized Societies" en Dierkes, Biervert (ed.), European Social Science in Transition. Campus Verlag, Frankfurt, 1992

Dentro de estos paradigmas, el autor ubica de forma ejemplificadora un buen número de sociedades actuales e históricas, y señala que en la sociedad moderna se encuentran presentes todos estos paradigmas; “el discurso social es a menudo, sino siempre, polifónico”. (ib. Idem: 77).

P. Descola (cap.5) se propone dar cuenta de los esquemas de objetivación de la naturaleza, ubicándolos en modelos mentales que pueden ser considerados como un grupo finito de variantes culturales, deteniéndose en el estudio del totemismo, animismo y naturalismo —con ejemplos etnográficos provenientes de pueblos amazónicos—.

R. Ellen (cap. 6) trata de identificar un mínimo de creencias subyacentes sobre las que se construyen las representaciones simbólicas y los esquemas prácticos de acción en la naturaleza; a su vez que identifica imperativos cognitivos, que dan forma a tal relación. El desarrollo del trabajo se realiza sobre el caso de los Naulu de Indonesia.

La segunda parte del libro (“Sociologías de la naturaleza”) reúne trabajos etnográficos que muestran distintos “modelos de naturaleza”.

El artículo de S. Howell (cap. 7) trata la idea de persona entre los Chewong de Malasia, quienes no distinguen a los humanos dentro de una categoría exclusiva, sino que distinguen entre seres “conscientes” y “carentes de consciencia”, a su vez que no poseen una gran categoría de “animal”, sino que distinguen por especies particulares. “Cada especie, incluida la humana, participa en su propia versión de un universo moral, y en esto los Chewong son relativistas para explicar el comportamiento de cada especie” (ib.idem:135). Es esta “conciencia” o “ruwai”, la que convierte a ciertos animales en

“personajes”; así, no hay una distinción clara con los humanos, sino que los límites son móviles, de la misma manera que no hay una idea de “naturaleza” como espacio a explotar sino de “otros seres con quienes interactuar”.

El trabajo de L. Rival (cap.8), apunta a mostrar que el estudio de las tecnologías de caza puede colaborar en el entendimiento de la interface sociedad-naturaleza. Rival analiza el conocimiento etológico huaorani —grupo cazador recolector amazónico—, en función de su actividad cinegética, de la tecnología de caza, y de los conocimientos y habilidades que implica. Todo esto interviene en la constitución de las relaciones sociales hacia el interior del grupo, y en la relación con los animales que se cazan. De manera que los huaoranis se piensan a sí mismos y a sus presas como seres sociales mutuamente entrelazados unos en el mundo de otros.

E. Hviding (cap. 9), analiza la forma de conocer y pensar el medioambiente de los habitantes de Marovo —*isla Solomon*—. Este pueblo piensa su relación con la naturaleza desde “la interacción práctica con esta”. A partir de que la relación marovo con la naturaleza implica la intervención de actos de magia, Hviding intenta demostrar que en Marovo, la relación entre los dominios de la naturaleza, la magia y la cultura, no se oponen, puesto que no existe distinción sólida entre “natural” y “sobrenatural”, tal como son entendidos en términos occidentales. (pg.178). K. Arhem (cap. 10) explora los sistemas totémicos y animistas de los Makuna colombianos, para mostrar que en esa sociedad todos los seres mortales son ontológicamente iguales; y los humanos y animales están unidos por pactos de reciprocidad.

El trabajo de B. Hell (cap. 11) es el único de esta segunda sección

que trabaja con grupos europeos. Da cuenta de la construcción de la idea de “salvaje” entre cazadores deportivos noreuropeos actuales, para quienes existen distintos grados de “salvaje” y “salvajismo”. Dentro de esa gradación se distingue a cada especie de caza, a distintos tipos de cazadores, al comportamiento social, y a las formas de cazar de cada uno. De esta manera la idea de “salvaje” es altamente elástica en relación a aquello que implica.

La tercera parte de la obra (“Naturaleza, sociedad y artefactos”) reúne trabajos que muestran cómo la dicotomía naturaleza-cultura se está tornando problemática en el ámbito de las nuevas tecnologías. El trabajo de J. Knight (cap. 12) señala el “desorden” que localmente se percibe en “lo natural”, a partir de una inadecuada forestación con monocultivo en las montañas de la península Kii, Japón. Allí “se perdió” la distinción entre “lo cultivado” y “lo natural”, cuando la especie forestada comienza a invadir y avanzar sobre las especies autóctonas. E. Papagaroufali (cap. 13) analiza, en el caso griego, cómo los órganos de animales que son transplantados a personas pasan a ser algo “familiar”, deteniéndose en el estudio de los valores implícitos a la distinción entre animales y humanos. D. Nothnagel (cap.14) estudia la representaciones sobre la naturaleza entre físicos de un laboratorio de alta tecnología en Suiza. Allí encuentra que en este tipo de laboratorios se reproduce una “subcultura” donde los físicos se consideran a sí mismos en la “frontera de la ciencia”, en tanto son punta del desarrollo científico y trabajan “en” el límite de la naturaleza ya que en estos laboratorios se trabaja sobre la naturaleza a su vez que “se reproduce a la misma” (1996:258). P. Richards y

G. Ruivenkamp (cap. 15) trabajan en similar sentido que Nothnagel, acerca de las connotaciones morales que posee el desarrollo de la biotecnología, al producir formas de vida de manera "no natural" (1996:291).

En líneas generales, los artículos que conforman este volumen, establecen con claridad, a través de trabajos etnográficos, las características de la relación entre sociedad y naturaleza en contextos en que la perspectiva dicotómica entre ambos términos no es del todo explicativa. En este sentido, encontramos algunos puntos propicios para el debate del planteo general de la obra.

A partir de considerar que de la crítica a la perspectiva dualista se deriva una crítica a la distinción moderna entre ciencias naturales y ciencias sociales, observamos que hubiese sido oportuno integrar trabajos que impliquen visiones desde otras disciplinas. "Nature and Society" termina dando cuenta sólo de las formas en que diferentes sociedades construyen, piensan y actúan con la naturaleza, pero si uno de los objetivos era dar cuenta de la "interacción con la naturaleza", donde "personas y medioambiente se construyen unos a otros" (1996:18), se podría haber reparado en los elementos ambientales que participan en tal "interacción".

Por otro lado, los trabajos etnográficos presentados, cierran la explicación de los fenómenos a condiciones internas de la relación de cada pueblo o grupo social con su ambiente, principalmente a partir del análisis de los sistemas de valores sobre lo natural (caps. 13, 14, 15), los sistemas clasificatorios (caps. 7, 10, 11) o de las formas de conceptualización y

conocimiento de la naturaleza (caps. 2, 3, 6, 8, 9). Pero, más allá de referencias secundarias, no se considera más que como contexto general la intervención de procesos regionales, nacionales o globales, en la constitución de las formas de relación con la naturaleza.

En la introducción de Descola y Pálsson se considera como uno de los elementos centrales de la discusión actual en antropología ambiental, el proceso de globalización y la intensificación exponencial de las relaciones sociales que abarcan el planeta (1996:13). En el mismo lugar se enfatiza que las cuestiones ambientales sobrepasan los límites nacionales y las fronteras culturales, "la naturaleza no es más un asunto local; la aldea verde no es otra que el mundo entero" (ibidem). Lamentablemente estos elementos, planteados al comienzo de la obra, aparecen considerados sólo en unos pocos trabajos, como cuando Knight analiza los cambios que tuvieron lugar en la estructura familiar y comunitaria, y en el orden clasificatorio de lo natural en las aldeas montañosas de la península Kii nipona, a consecuencia de la influencia del mercado mundial maderero sobre los bosques de forestación. Otro ejemplo, es el artículo de Papagaroufali, quien hace un análisis histórico de las clasificaciones de los animales en Grecia, y lo relaciona con los desarrollos médicos acontecidos entre ese país y Estados Unidos, dando cuenta del cambio en los valores griegos sobre los animales.

En este área varios antropólogos⁴ plantean la emergencia, a nivel global, de todo un nuevo régimen discursivo, dentro del cual se encontraría cierto

campo de discusión sobre el ambiente, pensado como un discurso ambientalista global, que dejaría su impronta más allá de los límites locales. Según Kay Milton⁵, los discursos globalizantes, entre los que se encuentra el ambientalista, tensionan y resignifican los discursos locales sobre el medioambiente. A partir de esta perspectiva ¿hasta qué punto es posible pensar las relaciones locales con la naturaleza sin considerar la presencia de un discurso sobre la naturaleza que trasciende a los contextos locales?. Nireka Weeratunge⁶, en un estudio etnográfico sobre la idea de armonía con y en la naturaleza, en la región de Uva, Sri Lanka, concluye que los discursos globalizantes, originados en Occidente, con sus "monolíticas y arraigadas metáforas"-*la de armonía con la naturaleza constituiría una de ellas*-, marginaliza y resignifica al discurso local, de manera que para entender la idea local de "armonía" se hace necesario analizar el sentido, o "deconstruir", la idea occidental/global de armonía.

Desde este lugar consideramos que hubiese sido oportuno en el análisis de los casos etnográficos, leer tales casos considerando la presencia de los discursos globales que los trascienden, resignificando los discursos y conocimientos locales sobre la naturaleza. Donde los primeros muchas veces ocultan o borran discursos locales, y muchas otras veces, toman elementos de estos últimos para enriquecerse y/o validarse.

Más allá de las escasas referencias a los sistemas sociales translocales, en "Nature and Society", se puede leer cierta problematización general de la interacción entre "lo local" y "lo global", sobre todo a partir del

⁴ Por ejemplo Brosius, Escobar, Lins Ribeiro, Milton, Weeratunge.

⁵ "Introduction: Environmentalism and anthropology" in *Environmentalism: The view from anthropology*. Ed. By K. Milton, London, Routledge, 1993.

⁶ En N. Weeratunge, "Nature, harmony and the Kaliyugaya" en *Current Anthropology*, Vol 41, N 2, abril 2000.

trabajo sobre el concepto de desarrollo sustentable. En esto se puede establecer un paralelismo con la propuesta de cierto discurso ambientalista, por ejemplo de V. Shiva⁷, líder ambientalista hindú. Desde este discurso el desarrollo sustentable, tiene lugar a partir de la participación comunitaria en el control y regulación de los recursos, dentro del establecimiento local de los valores de referencia para evaluar el desarrollo. Así se establece la necesidad de modalidades productivas que impliquen al conocimiento local, a las formas locales de gestión de los recursos, la autonomía local, la autorregulación y a las especificidades de cada medioambiente natural, rechazando las formas productivas que se proponen para ser aplicadas, prácticamente de forma indiscriminada, en cualquier ecosistema, y a todo tipo de población; tal el caso de la llamada "revolución verde" que se origina hacia los años 1960 y 1970.

La propuesta del libro es estudiar la relación sociedad-naturaleza contextualizándola, reparando en la especificidad de cada caso, y rechazando las aproximaciones que se pretenden universales. Desde este lugar se rechaza el dualismo por sustraer la relación sociedad-naturaleza de sus características locales, "impidiendo una aproximación genuinamente ecológica a la relación humano-ambiente" (1996:3). Tanto la perspectiva monista que desarrolla la obra, como la propuesta de desarrollo sustentable mencionada, señalan la necesidad de contextualizar la relación sociedad-naturaleza. "El argumento de que la gente, su conocimiento local y su medioambiente existen de manera inseparable unos de otros es fundamental para la crítica a las imposiciones externas del desarrollo"

(Hornborg, 1996:50).

En este sentido "Nature and Society", abre a una propuesta donde la antropología, no sólo tiene mucho que decir acerca de las formas en que los pueblos no-occidentales desarrollan formas comunitarias de gestión de los recursos, o se relacionan de manera no degradante (sustentable) con la naturaleza, sino que también, y éste creemos que es uno de los principales aportes del libro, puede dar forma a discusiones y plantear nuevas maneras de ver los problemas. De esta manera la obra reseñada da un paso más en la conformación de la ya mencionada nueva mirada a la relación sociedad-naturaleza. Mirada que se va construyendo desde distintos lugares - desde las ciencias sociales y naturales, desde los movimientos sociales, desde la acción política, etc.- y que lleva a la proclama anti antropocéntrica de Callicott (1992; en Papagaroufali, (1996:243): "nature as Other is over".²

**Brián G. Ferrero
Maestrando PPAS**

7 Shiva, V; "The Violence of the Green Revolution" London: Zed Books.

Gilberto Velho

Nobres & anjos. Um estudo de tóxicos e hierarquia

Fundação Getúlio Vargas/Río de Janeiro 1998

Nobres y Anjos¹ es una etnografía escrita en 1975 y publicada recién en 1998. Las razones que llevan al autor a publicar su libro veintitrés años más tarde nos confrontan con la realidad política en que se desarrollaron las investigaciones en las últimas tres décadas. Esta publicación dilatada no fue una excepción en la historia académica de los países latinoamericanos que sufrieron gobiernos militares entre la década del 60 y la del 80.

Gilberto Velho, actualmente profesor del Programa de Postgrado de Antropología Social en el Museo Nacional de Río de Janeiro, en esta obra analiza: (1) la manera en que el uso de tóxicos establece fronteras significativas dentro de la sociedad, (2) a qué estilos de vida este uso está asociado, (3) cuáles son los criterios sociales que se utilizan para definir un «grupo» en términos de identidad y (4) cómo estos «grupos» conviven, coexisten

o entran en conflicto con otros (p. 19). En las descripciones que realiza advierte a los lectores que intentará distinguir sus prejuicios (*bias*) y puntos de vista de aquellos grupos estudiados, a pesar de compartir con ellos un *background* que a veces pueda tender a unificar ambas visiones (p. 67). Asume que la subjetividad del investigador siempre «interfiere» en el proceso de conocimiento y con cierta nostalgia reconoce que esas son las condiciones de trabajo (p. 68). El tema del uso de drogas viene siendo tratado por la sociología, la antropología, el trabajo social y la psicología dentro de las ciencias sociales, proveyendo un abanico de perspectivas que se fueron profundizando a lo largo de los últimos 30 años con el incremento de la comercialización y el uso clandestinos².

El auge de las experiencias sensoriales por estímulo artificial puede

situarse entre los años 60 y 70 en el contexto de surgimiento de los llamados «movimientos contraculturales». El concepto de «contracultura» alude a las disidencias que un grupo puede establecer en relación con la sociedad mayor y se manifiesta a través de valores que emergen de la tensión o conflicto con los valores dominantes³. Velho cuestiona la supuesta homogeneidad que se atribuye a los valores dominantes y considera que la utilización del concepto de «contracultura» produce un efecto cristallizador de las conductas consideradas «desviadas» (p. 18). El desarrollo de la teoría de la desviación dará lugar al análisis de las reglas sociales que clasifican comportamientos desde un *ethos* colectivo.

Propiciará una discusión sobre la presumible «anomia» de los grupos desviados, señalando que la distinción entre las conductas normales y

1 En español el título se traduce como Nobles y Angeles.

2 BECKER, H., 1963, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, The Free Press of Glencoe, New York; GRINSPON, L., 1971, *Marihuana Reconsidered*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts; HOUSTON, M., 1971 (1966), *LSD. Los secretos de la experiencia psicodélica*. Ed. Bruguera, Barcelona; RAY, O., 1972, *Drugs, society and human behavior*. Ed. Mosley, Saint Louis; YOUNG, J., 1977, *The drugtakers: the social meaning of drug use*. Ed. Paladin, London; NEUMAN, E., 1984, *Droga y Criminología*. Ed. Siglo XXI, México; GAMELLA & MENESES, 1988, «Estrategias etnográficas en el estudio de poblaciones ocultas: censo intensivo de los heroínómanos de cuatro barrios de Madrid» en *VVAA. Las drogodependencias: perspectivas sociológicas actuales*, Madrid; ROMANÍ, O., 1989, «Proceso de Modernización, cultura juvenil y drogas», en *Comunicación y lenguaje juvenil*, Madrid, Ed. Fundamentos, Rodríguez F.; RODRIGUEZ CABRERO, G., 1991, «Drogadependencias y exclusión social desde la reflexión sociológica»; KORNBLIT, A., 1992, *Sociedad y Droga*, Centro Editor, Buenos Aires; ROMANÍ, O., 1989, *Repensar las drogas. Hipótesis de la influencia de una política criminal liberalizadora respecto a las drogas, sobre los costes sociales, las pautas de consumo y los sistemas de recuperación*. Ed. IGIA, Barcelona; RIBAS LOBOS FERNANDEZ, 1993, *A Epidemia Clandestina: Aids e Usuarios de Drogas Endovenosas* en Sao Paulo. *Maestrado Em Ciências Sociais*, PUC-SP; INGOLD, F., TOUSSIRT, M., 1993, «Le travail sexuel, la consommation des drogues et le HIV: investigation ethnographique de la prostitution à Paris. 1989-1993». *Institut de Recherche en Epidemiologie de la Pharmacodépendance (IREP)*; TOUZÉ, G., ROSSI, D., 1993, «Sida y drogas.

¿Abstención o reducción del daño?» en *Fondo de Ayuda Toxicológica*; INGOLD, F., 1994, «Los Toxicómanos en Europa. Epidemiología y Etnografía», en EHRENBERG comp., *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*, Nueva Visión, Buenos Aires; INEM, C., ACSELRAD, G., (Org.), 1996, *Drogas: Uma Visão Contemporânea*. Ed. Imago, Rio do Janeiro; TOUZÉ, G., 1996, «La construcción social del problema droga», en *La Investigación en Toxicomanía: estado y perspectivas*, Federación Internacional de Universidades Católicas y Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín, Colombia; MIGUEZ, H., 1997, «Naturaleza del uso de cocaína intravenoso en la Argentina», Informe de CONICET, en prensa; ROMANÍ, O., 1997, «Etnografía y drogas.

Discursos y prácticas» en *Nueva Antropología*, México.

3 ROSZAK, T., 1984, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós; YINGER, J., 1960, *Contraculture and subculture*. *American Sociological Review*, octubre.

las desviadas es una construcción social, y que aun los grupos considerados «desviados» tienen reglas que organizan las relaciones sociales en su interior y para con otros grupos. En esta corriente se inscribe la obra de Gilberto Velho en la que se propone analizar el uso de drogas como parte de un estilo de vida y de una cosmovisión de un grupo de jóvenes brasileños.

La obra está organizada en Prefacio, Presentación, Introducción y seis capítulos. En el Prefacio el autor explicita el contexto político que lo llevó a demorar la publicación: el régimen militar vigente en Brasil desde el año 1964 y el riesgo que hubiera implicado una publicación inmediata tanto para los participantes del estudio como para él en calidad de investigador. Aquí también invita a los lectores a «reflexionar sobre políticas públicas específicas y sobre cuestiones ético políticas como son la libertad y responsabilidad individual, ciudadanía y democracia» (p. 9), temas de gran convocatoria en la actualidad académica de la sociología, la antropología, las ciencias políticas y el trabajo social.⁴

Luego, en la Presentación, adelanta que su interés es «profundizar el conocimiento sobre los estratos medios brasileños» considerando «los problemas ligados a la teoría de la desviación en ciencias sociales» (p. 11). Allí propone un estudio antropológico en la Zona Sul de Río de Janeiro.

La Introducción (p. 13) nos sitúa en el tema investigado. El criterio principal para seleccionar la unidad de análisis, fue la utilización regular de tóxicos. La visión que tienen del mundo los grupos que suelen utilizar drogas permiti-

rán, según el autor, reconstruir un punto de vista que se oculta en categorías oficiales diferenciadoras y estigmatizantes, como es por ejemplo, la categoría «viciado»⁵. El uso de tóxicos marca fronteras nítidamente en la vida social, al ser una actividad definida por vastos sectores sociales como ilegal y criminal (p. 13). Por estos motivos, los usuarios de drogas desarrollan sus prácticas en forma clandestina y crean sistemas de reconocimiento mutuo que les garantizan cierta seguridad. El autor reconoce que el «grupo» se define al compartir una escala de valores, una conciencia de identidad (producto de la acusación social de ser desviados) y un sistema de comunicación propio definido por formas de vestir, actividades en las que se integran y un lenguaje que se renueva fluidamente. La obra se puede dividir en dos partes, y el grueso del trabajo etnográfico corresponde a los capítulos 1, 2 y 3.

Aunque el interés explícito de Gilberto Velho es abordar un grupo particular en sus hábitos de consumo de tóxicos, el lector se encontrará con una propuesta de análisis comparativo en el capítulo 4. El capítulo 5 presenta las condiciones de acceso al campo y los términos de la comparación entre los dos grupos, y el capítulo 6 corresponde a las conclusiones.

El análisis del grupo 1 comienza en el capítulo 1 donde se presenta en detalle la población en estudio. Son 25 personas entre 25 y 35 años que conforman un círculo de amigos constituido aproximadamente en 1962 y donde predominan las relaciones de consanguinidad. Los miembros de este grupo, en general, han concluido los estudios terciarios y algunos trabajan ejer-

ciendo sus profesiones, mientras que otros dependen del apoyo familiar. Este grupo se reúne con frecuencia para desarrollar diversas actividades, en su mayoría de dispersión y podría decirse que está incluido en lo que Gilberto Velho llama circuito «intelectual-artístico-bohemio de Río de Janeiro» (p. 23).

Durante dos años, entre 1972 y 1974, el autor observó la dinámica grupal y participó de los encuentros frecuentes.

El uso de la marihuana como droga principal no excluye experiencias que algunos miembros del grupo han tenido con el Ácido Lisérgico (LSD) ni con la cocaína (que al ser más cara que la marihuana reduce la frecuencia de su uso). El autor señala que antes de introducir la marihuana como estimulante grupal frecuentaban bares, y una vez que empezaron a fumar con asiduidad fueron replegándose a espacios privados como casas particulares y quintas de fin de semana. La compra de estupefacientes la realizaban los hombres, a pesar de predominar un discurso de igualdad entre hombres y mujeres. Gilberto Velho categoriza a este grupo como «vanguardista-aristocratizante».

En primer lugar por la autopercepción que ellos mismos tenían al resaltar los criterios exóticos que utilizaban tanto artística como intelectualmente y, en segundo lugar, por pertenecer a un sector social ligado a la oligarquía brasileña. Habían creado en el grupo un fuerte consenso sobre lo que es «vivir bien», allí entraban los viajes (que les proporcionaban un bagaje apreciado de «testimonios») y los trabajos menos burocráticos (p. 27). Pero esto entra en contradic-

4 Ver por ejemplo el planteamiento con respecto a la ciudadanía presentado por Garapon, 1994, "El toxicómano y la justicia, ¿cómo restaurar el sujeto de derecho?", en EHRENBERG A. comp., Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos, Nueva Visión, Buenos Aires.

5 En Argentina, el término que con frecuencia se utiliza para aglutinar diversas categorías de usuarios de drogas es "drogadicto" y posee la misma carga negativa que "viciado" en Brasil. También el término "drogado" puede responder a "viciado".

ción ya que, a fin de realizar un estilo de vida «libre» sin sujeciones institucionales, disminuían sus posibilidades de ingresos. En términos del autor «este tipo de actitud era inmediatamente asociada a un discurso psicoanalítico» que había penetrado con fuerza como estilo de reflexión y preferencia terapéutica (p. 72). El objetivo era «cambiar la vida» a través del análisis, logrando el buen vivir pero diferenciándose de sus padres. Es en ese momento en que el consumo de tóxicos comienza a ser importante posibilitando cambios y autoconocimiento que no se experimentaban de otro modo.

Entre las reglas internas de juego, el autor identifica un fuerte espíritu competitivo que ayudó a establecer jerarquías al interior del grupo. Los rasgos jerárquicos eran la procedencia de Zona Sul (zona de estatus socioeconómico reconocido), los colegios en los que habían estudiado, el uso de joyas como símbolo de estatus y la referencia a los abuelos y padres como participantes de la política estatal, resaltando de esta manera el lado «aristocrático» de sus propias biografías. A las formas represivas de educación familiar que vivieron, contraponían el valor de la libertad descomprometida y creadora. Paradójicamente, sólo podían realizar algo de este orden contando con el apoyo económico de sus padres. Entonces se veían atrapados en la ambigüedad de saberse pertenecientes a un sector social y pretender a su vez diferenciarse, diferenciación que al plantearse en términos aristocráticos, sólo era posible reproduciendo los valores de clase.

Para entender esta ambigüedad el autor recurre a la categoría de «autenticidad», señalando que es una búsqueda permanente en la cual el uso de tóxicos es una vía de realización. La influencia del

psicoanálisis en el proceso de individuación y autenticidad para este grupo fue importante, marcando el valor de la originalidad de la persona y acrecentando el hedonismo orientado al consumo de bienes y actividades de «lujo» (p. 63-64). Gilberto Velho afirma que la posición social es la base para la constitución de una visión del mundo y de un *ethos* común (p. 66). De esta manera encuadra el análisis del estilo de vida dentro de lo que Bourdieu llama «el sentido del trayecto social», a partir del cual los grupos e individuos pueden tener propiedades comunes, tanto simbólicas como materiales. En el capítulo 2, «El uso de tóxicos», no abunda en la problematización de la categoría «tóxicos» y acota su utilización a lo largo de la etnografía a la definición dada por el sentido común que aglutina drogas como «marihuana, cocaína, heroína, ácido, opio, hachís y algunos remedios» (p. 68). Mientras el consumo de alcohol era predominantemente masculino, el uso de marihuana incluía a mujeres y fortalecía lazos de solidaridad que se consolidaban por tratarse de una práctica peligrosa por su ilegalidad. El progresivo conocimiento de otros tóxicos ayudó a establecer criterios consensuados acerca de la nocividad de ciertas drogas, definiendo la marihuana como «un placer inofensivo» (p. 71). En este capítulo el autor describe cómo el efecto de las drogas, para ser percibido, requiere de un aprendizaje que sólo se da grupalmente (p.79). Dentro de este aprendizaje se incluyen también los cánones de normalidad con respecto al uso de drogas basados en una serie de premisas y valores de la cultura dominante que son, por ejemplo, las nociones de «salud» y «enfermedad», y las categorías de «loco» y «drogado» que se aplican para clasificar conductas hacia dentro y hacia fuera del grupo.

El capítulo 3, «Formación cultural y visión de la política», introduce un objetivo que no aparece mencionado en el planteamiento inicial: el interés por percibir cómo definen y representan la vida política del país las personas del grupo en estudio. Aquí el autor desarrolla un relato histórico acerca de la trayectoria política de los integrantes, señalando que la mitad había participado en algún momento de sus vidas en movimientos «de izquierda». Sus posicionamientos políticos los definían en oposición al gobierno vigente desde el golpe militar de 1964 que llevó a algunos de los miembros del grupo a desilusionarse de la participación política (sobre todo del Partido Comunista Brasileño) y a repensar el protagonismo social a partir de la «transformación individualista» que permitiría la «transformación social» (p.105). En esta conjugación de fracaso y de temor a la represión el psicoanálisis fue tomando fuerza, y con él, el uso de tóxicos como experiencia de conocimiento interior y de transformación individual. Los ocho testimonios derivados de entrevistas que el autor desarrolla, van ilustrando la diversidad al interior del grupo que, sin embargo, puede englobarse bajo rasgos comunes que permiten entender este conjunto de personas como un «grupo».

En el capítulo 4, «Grupo 2: continuidades y discontinuidades en el uso de tóxicos», el autor condensa en 13 páginas una extensa síntesis de los tres capítulos anteriores para pasar a la descripción de un segmento de la juventud que utiliza drogas con frecuencia en la Zona Sul de Río. El interés pretende ser comparativo. Aunque los ejes de comparación podrían ser examinados.

Los jóvenes del grupo 2 tenían entre 13 y 20 años y provenían del mismo origen social que el grupo anterior. Se concentraban en

Ipanema, un barrio sofisticado, y la mayoría practicaba *surf* en la playa. Se interesaban por la música, especialmente el *pop* y el *rock*, y rechazaban la literatura como objeto de distracción. Solían congregarse en un bar próximo a la playa, en el que establecían la dinámica de los encuentros, planificaban sus actividades de recreación y procuraban las drogas. El autor identifica prácticas sexuales más flexibles que en el grupo anterior marcadas por una valorización de la bisexualidad. Tanto varones como mujeres tenían acceso al *transeiro* (vendedor de drogas) sin establecer criterios de mayor o menor riesgo por género. En cuanto a los valores que sostenían la identidad grupal, existía una gran inclinación por el deporte, resaltando el buen estado físico que se evidenciaba en la destreza y el bronceado corporal. El «modo» de usar algunos tóxicos funcionaba como regulador del acceso de nuevas personas al grupo. Aunque la pérdida del control corporal (consecuencia por ejemplo del uso de un medicamento llamado Mandrix), era tolerada dentro del grupo, se rechazaba en los extraños (p. 148). Ciertos principios que ordenaban el consumo de drogas podían ariar en relación con la oferta de éstas en el mercado. Este era el caso de la cocaína que se utilizaba cuando no había oferta de marihuana en el circuito de venta disponible. A diferencia de los «vanguardistas-aristocratizantes», estos jóvenes mantenían igualdad de derechos entre varones y mujeres en relación con la elección e iniciativa en el terreno sexual. Otra diferencia que divisa el autor es el conflicto familiar desatado a partir del uso de tóxicos que perturbaba las expectativas familiares llevando a los padres a encaminar a sus hijos

hacia tratamientos psiquiátricos o clínicos para reparar la «enfermedad y perturbación mental», situación que no se daba en el grupo 1 (p. 154).

Las formas de socialización estaban tan ritualizadas que el autor las aglutina bajo la idea de *communitas* acuñada por Turner (p. 158-159)⁶. Señala que se distinguían por una marcada espontaneidad orientada a experiencias personales transformadoras que rechazaban las reglas de la estructura (p. 157). Al no caracterizarse por una verbalización que generara un relato de sí mismos en oposición a los valores dominantes, como sí sucedía en los «vanguardistas-aristocratizantes», este grupo de jóvenes valoraba la dimensión corporal y sensible, expresada en el *surf* y la música, además de las drogas. En este sentido, una práctica aglutinadora era el relacionamiento sexual que se volvía fundamental para la dimensión de la *communitas* con la ausencia de relaciones fijas o estables enfatizando los lazos comunitarios en detrimento de las relaciones de a dos (p. 160). Se caracterizaban también por carecer de proyectos de vida y la mayoría de sus integrantes ni siquiera había concluido el ciclo escolar. En general no tenían empleos remunerados y el estilo de vida que desarrollaban sólo era posible gracias a las posiciones sociales que ocupaban, condición que hasta cierto punto los protegía de acciones policiales agresivas que podían desatarse contra consumidores de drogas.

En cuanto a la visión de la política, el autor advierte una ausencia total de información acerca de la historia del Brasil, una gran falta de lectura en general y ninguna discusión o comentario sobre

acontecimientos políticos nacionales o internacionales.

En el capítulo 5, «Semejanzas, diferencias y contrastes», Velho se pregunta acertadamente hasta qué punto puede comparar los dos grupos, aunque no resuelve su interrogante en una respuesta clarificadora. Señala que la forma en que abordó a cada uno fue muy diferente, en tanto el acceso al grupo «vanguardista-aristocratizante» estaba garantizado desde antes de plantearse la investigación. Reconoce que es su círculo social y que ello favoreció notablemente al estudio.

En cuanto al aspecto metodológico de la investigación, la observación participante le permitió describir desde dentro al primer grupo. Pero no sucedió lo mismo con el segundo, ya que por cuestiones de edad y «estilo de vida» no pudo desarrollar la participación, siendo excluido por los mismos criterios que conformaban la existencia del grupo de jóvenes. A través de recursos indirectos e integrando una asistente de investigación más joven que él, pudo acceder al grupo 2. El trabajo de entrevistas no fue fácil, sobre todo por la resistencia a verbalizar que, según el autor, caracterizaba al segundo grupo. Bien podría pensarse que estos rasgos que Gilberto Velho atribuye a la identidad del grupo 2 estarían más vinculados al tipo de relación establecida entre el investigador y las personas del estudio, que a características propias del grupo.

Los primeros cuatro capítulos denotan un conocimiento exhaustivo de los «vanguardistas-aristocratizantes» y la descripción no revela puntos de conflicto en el desarrollo de la investigación. Incluso el autor resalta su posición en este grupo en función del reconocimiento y la valoración de su persona. Sin embargo, a pesar de

6 TURNER, V., 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.

pretender un estudio comparativo con el segundo grupo, la descripción no muestra el mismo nivel de profundización y puede observarse un análisis distante de las prácticas, que se hace evidente en interpretaciones estereotipadas que descuidan temas centrales como, por ejemplo, la cuestión generacional, siendo que en nuestra sociedad las agrupaciones etáreas designan roles y espacios sociales determinados (como son la adolescencia, la niñez, la juventud, la adultez)⁷. Aunque en la página 165 el autor presenta la dificultad para categorizar al segundo grupo como «jóvenes, adolescentes, niños...», tales categorías no se ven suficientemente problematizadas. Estos jóvenes, por las edades que tienen, bien podrían ser hijos del grupo «vanguardista aristocratizante» y esta relación pone en evidencia otro nivel algo descuidado, como es el análisis en términos históricos que puede brindar un contexto de interpretación asociado a las políticas educativas, sociales y culturales desarrolladas en la época. Gilberto Velho sólo introduce una referencia a lo generacional cuando sintetiza, en la página 194, las características de los «vanguardistas-aristocratizantes» en relación con sus padres, afirmando que relegan el valor del trabajo a un segundo plano para dar lugar a la realización personal; mientras que, para la misma época, los «jóvenes» rechazan la ideología de la productividad y también la escolaridad como herramientas de ascenso social, orientando sus prácticas al hedonismo. Esta lectura lineal no permite interpretar el desplazamiento de valores vincula-

dos al trabajo, a la política y a la educación, en el marco de procesos sociales que atraviesan a grupos y sujetos más allá de los usuarios de tóxicos. La diferencia que señala el autor con respecto a la transformación de valores en los estratos sociales medios (que diferencia en los grupos 1 y 2) podría ser relativizada, por un lado, a partir de una problematización del aspecto generacional (que organiza prácticas culturales). Por otro, a través de una lectura que contemple los programas educativos en el contexto de la dictadura militar que, como toda política institucional, tienen un rol performativo de la dimensión ideológica. Ello permitiría comprender ciertos cambios sociales en un contexto nacional sin quedar atrapados en la idea de reproducción de la aristocracia por sí misma, ni como consecuencia de cambios internos en sus valores tradicionales.

En las Conclusiones, Capítulo 6, el autor delimita el concepto de «desviación» como englobante, argumentando que los tóxicos son utilizados y reprimidos en forma diferenciada, básicamente en relación con la clase social. Nos recuerda que las drogas son manipuladas como símbolo de prestigio al interior del grupo y también en relación con otros grupos o personas. Señala que es *el modo* en que se utilizan las drogas lo que define fronteras de grupo y clase. En este sentido, el uso de drogas (comportamiento desviante), es un mecanismo fundamental de jerarquización social.

Finalmente, a pesar de la advertencia del autor en la página 207 donde aclara que no todos los hijos

de aristócratas crean trayectorias similares a los grupos estudiados, el desarrollo de la etnografía de alguna manera nos llevaría a entender el declive de las clases medias como consecuencia de un proceso ideológico individualista en el que la desvalorización del trabajo, de la educación y de la política aparecen provocando el límite del ascenso social. Los padres de los jóvenes que sostienen valores «contraculturales» optaron por vender sus posesiones y vivir de rentas, para poder sostener el estilo de vida de sus hijos, marcando así el ocaso del progreso económico-financiero de este sector de la aristocracia. Quizá el contexto político en el que el autor pudo realizar el estudio no permitió un tratamiento analítico más consistente de la política estatal, dificultando así una interpretación articuladora entre el progresivo individualismo -aristocratizante o hedonista- y el estancamiento de las clases medias. Por último, quisiera recuperar el hecho de que esta etnografía data del año 1975 y se inscribe en la tercera generación de antropólogos brasileños que, recién en 1970 conciben una antropología en términos modernos como «disciplina volcada a la comprensión de los sistemas simbólicos y mecanismos sociológicos que presiden la cultura de los grupos humanos» (Lewgoy, 1997:249)⁸. En este contexto histórico *Nobres y Anjos* es una obra que, además de aportar elementos tempranamente para la reflexión de problemas que aun hoy presentan discusiones en torno al uso de drogas, brinda al lector la posibilidad de encontrarse con un producto excelente en la

7 Ver por ejemplo el trabajo de Françoise Dolto, 1986 La causa de los niños, Buenos Aires, Paidós y La causa de los adolescentes, 1994, Buenos Aires, Emecé. Además de la obra clásica de Margaret Mead sobre adolescencia, sexo y cultura en Samoa.

8 LEWGOY, B e BETTIOL, E., 1997, "Notas para a história da antropologia no Rio Grande Do Sul (1940-1069), en Horizontes Antropológicos, Histórias da Antropologia, Año 3, Número 7, UFRGS, Porto Alegre.

joven historia académica de la
antropología social en Brasil⁹.

Brígida Renoldi
Maestranda PPAS

⁹ Resulta interesante notar que la antropología social brasileña se instituye académicamente en 1960 como postgrado en Río de Janeiro, para luego extenderse a otras universidades después de la reforma universitaria de 1970 (cf. Silvio Coelho do Santos, 1997, "Notas sobre a construção da antropologia no Brasil" en Horizontes Antropológicos, N° 7, año 3, Programa de Postgrado en Antropología Social, UFRGS, Porto Alegre).

Williams, Glyn

The Welsh in Patagonia. The State and the Ethnic Community.

Cardiff/University of Wales Press

La problemática étnica ha sido uno de los tópicos más frecuentados por la literatura antropológica desde que el estallido del "mundo primitivo", con posterioridad a la Segunda Guerra mundial, desafió los postulados del funcionalismo y el culturalismo respecto de las comunidades cerradas y aisladas y las identidades inmutables. La reorientación de las investigaciones condujo a nuevos problemas teóricos y a renovados abordajes empíricos acerca de la naturaleza de los contactos entre los grupos sociales. Pero aún persisten aproximaciones divergentes a la temática y fundamentalmente en torno al problema de qué tenemos que entender por etnicidad y cómo podemos explicar el fenómeno. El libro de Glyn Williams, *The Welsh in Patagonia. The State and the ethnic Community*, aborda precisamente esta problemática y lo hace desde una fuerte perspectiva teórica, lo que hace que su lectura resulte muy sugestiva.

En la Introducción a la obra, Williams aborda una serie de problemas de índole teórico y metodológico a fin de desbrozar el terreno para el abordaje empírico. Así, resume críticamente las maneras en que se ha tratado el tema de la etnicidad, la comunidad y la cultura en la tradición sociológica y antropológica, para llegar a la conclusión de que ésta ha enfatizado incorrectamente los elementos consensuales, de armonía y equilibrio en los ordenamientos sociales. Cayendo muchas veces en posiciones esencialistas y estáticas, estas perspectivas no han podido concebir a la etnicidad como proceso y

como resultado de configuraciones específicas de poder, esto es, del conflicto. Precisamente, el autor entiende que la etnicidad resulta de procesos de dominación y resistencia, particularmente en el proceso de construcción de una estatalidad capitalista, donde las comunidades étnicas se van constituyendo y reconstituyendo en un proceso de oposición al poder estatal. Esto desplaza significativamente la problemática de la etnicidad. Además de incluir los elementos de conflicto y antagonismo dejados de lado por las tradicionales aproximaciones, se coloca en primer plano la historicidad de la etnicidad y por otro lado la importancia de los factores estructurales que permiten explicarla.

A partir de esta introducción teórica general, la obra se divide en tres grandes partes, con cada capítulo tratando teórica y empíricamente temas separados. Es bueno detenerse entonces de manera sucinta en cada uno de ellos. En la primera parte, que comprende los tres primeros capítulos, se analiza de qué modo se constituye la comunidad galesa y su primera etapa de vida caracterizada por su relativo éxito económico y político-cultural. Se presenta así una descripción del desarrollo del asentamiento y los primeras décadas de vida de la comunidad. Partiendo de una perspectiva macro, que toma como punto de partida a la estructuración de la economía-mundo capitalista y los desplazamientos de población -además de los de capitales y de mercancías- que genera, describe con cierto detalle el proceso de acomodamiento de los primeros migrantes

galeses a las condiciones económicas, políticas y ecológicas de la zona, acentuando el carácter creativo y conflictivo del proceso, que se ve acompañado por tensiones con las autoridades del estado argentino, que emergen de los objetivos divergentes de los inmigrantes y de los funcionarios argentinos.

En el capítulo segundo, el autor aborda más específicamente los problemas económicos de los inmigrantes y las diversas estrategias que desarrollaron para superarlos, que los condujeron a un relativo éxito económico a fines del siglo pasado y comienzos del presente, constituyéndose en una capa de productores rurales con rasgos pequeñoburgueses. En este contexto, fue muy importante la aparición, a nivel institucional, de la Sociedad Cooperativa y de las Sociedades de Irrigación, que permitieron que los granjeros galeses pudieran controlar una parte importante de los recursos económicos y aprovechar las condiciones de mercado, desarrollando entonces estrategias de maximización.

El tercer capítulo de la obra se desplaza hacia la forma de organización social que estructuraba las relaciones hacia dentro de la comunidad. En este sentido, la religión jugó un rol central al brindar el soporte organizativo e ideológico que se sobreimpone a la organización económica de las unidades domésticas. La religión protestante no conformista de los inmigrantes jugaba un rol socializador e integrador y brindaba a los integrantes de la comunidad los valores y motivaciones en la vida diaria en

tanto "granjeros" -pequeños productores mercantiles-, además de cumplir funciones de bienestar social. Dentro de este entramado, también la lengua galesa jugaba un rol particular, al reforzar los vínculos comunitarios.

La segunda parte de la obra se desarrolla en los siguientes cuatro capítulos. En ellos se aborda la fase de declive de la comunidad, y su progresiva pérdida de influencia económico-política y cultural en la región patagónica. Esta es una fase crítica en la vida de los galeses, ya que allí se configura fuertemente la etnicidad y la comunidad tal como es entendida en el momento de la investigación de campo, una vez que las instituciones que garantizaban la cohesión de los primeros tiempos se debilitan hasta perder influencia. El cuarto capítulo nos introduce en la crisis económica y política de la comunidad galesa que se inicia en la segunda década del siglo y que estalla definitivamente a fines de la década del veinte. Aquí el autor toma como punto de partida nuevamente ciertos parámetros macroestructurales - la crisis de la economía capitalista en el treinta y los procesos de industrialización sustitutiva a que dieron lugar en los países periféricos- para organizar la exposición. Desde esta perspectiva, la base económica que sustentó el relativo éxito de la comunidad galesa hasta las primeras décadas de este siglo se vio minada por las transformaciones de la economía mundial y nacional. El indicador más dramático de esta situación fue el colapso de la Sociedad Cooperativa en 1928, lo que condujo a la quiebra de una cantidad importante de explotaciones y la proletarianización de sus miembros, y al estancamiento económico de toda la comunidad en general, al escapársele el control que hasta ese momento tenían sobre ciertos aspectos del proceso

productivo y de la comercialización de sus productos. La quiebra de la Cooperativa se ve acompañada por la pérdida del control sobre las Sociedades de Irrigación que son estatizadas años después. En este caso, el avance del Estado sobre la economía, característica de la etapa abierta en 1930 afecta directamente los intereses de los galeses patagónicos. El proceso de sustitución de importaciones guiado fuertemente por el Estado, por otra parte, afectó también a los galeses al desplazar la importancia de la agricultura en la economía provincial a un segundo plano y desarrollar las actividades industriales, que contaban con más estímulos. Además, en el plano político, la llegada de nuevas camadas de pobladores no galeses y el crecimiento del sector público de la economía como consecuencia de la provincialización del hasta entonces Territorio Nacional, llevó a la pérdida de importancia política de la comunidad galesa en el nivel local.

En el capítulo quinto el autor indaga los cambios que se operaron en el sector agrícola una vez comenzado su declive, y particularmente una vez que el quasi-monopolio que la comunidad galesa tenía sobre esa actividad económica se vio desafiada por el arribo de nuevos inmigrantes que se dedicaron también a la agricultura. Aquí emerge un patrón diferencial entre estos dos grupos étnicos en la actividad agrícola, ya que unos, los no galeses, desarrollarán una agricultura intensiva, más exitosa, y los galeses en cambio desarrollarán una agricultura extensiva, con menores márgenes de rentabilidad. Este patrón diferencial es explicado por la falta de capital y de recursos económicos de los granjeros galeses, lo que los constreñía a desarrollar estrategias que buscaran garantizar la seguridad de los cultivos extensivos, aún conociendo su

menor valor en el mercado, antes que dedicarse a los cultivos intensivos, de mayor valor en el mercado, pero mucho más inseguros y con mayor riesgos. Este capítulo desarrolla uno de los puntos de mayor relevancia teórica del libro. Y se refiere al peso explicativo de los factores culturales en comparación con los de los factores estructurales de índole socio-económico. El autor en este sentido demuestra, detalladamente y con una variedad de datos, de qué manera el comportamiento de los granjeros galeses no fue determinado por rasgos culturales primordiales sino por una específica configuración de oportunidades económicas que derivaban del funcionamiento de la economía capitalista en la región y en el país. Y fue fundamentalmente la falta de recursos económicos lo que nos llevó al comportamiento "tradicional" que muestran en el manejo de las explotaciones.

El capítulo seis está dedicado a describir las relaciones de reciprocidad que se establecen entre los vecinos de los asentamientos rurales. Estas relaciones tienen una dimensión económica y otra social, más general. La económica viene determinada por la dinámica de la producción doméstica, afectada por la escasez de la mano de obra y por los picos de demanda estacional de mano de obra para las cosechas. Y también por la falta de recursos productivos, como las maquinarias. El desarrollo de redes de relaciones recíprocitarias permite la reproducción de la economía de las granjas galesas en un nuevo contexto de crisis. Pero también implica una relación social integrativa, que se vuelve más importante en momentos en que las instituciones que garantizaban la cohesión habían entrado en crisis: las iglesias y la Sociedad Cooperativa. Estas relaciones, entonces, están expresando, para el autor, una práctica de "resistencia" frente a los embates del

estado que socava la integridad comunitaria. En este capítulo, a nivel metodológico, el autor deja de lado el marco macroestructural para dar paso a un análisis microscópico más detallado de las interacciones y de los modos de negociar los símbolos de la reciprocidad en la vida cotidiana de los actores, y la manera en que se construye el significado de las prácticas recíprocitarias.

El capítulo siete explora los patrones estructurales de la emigración de la población galesa, proceso acelerado desde mediados de siglo. Aquí se relacionan las variables vinculadas al proceso económico de las explotaciones familiares y la necesidad de no fragmentarlas a través de la herencia, con las oportunidades de empleo urbano en la provincia y fuera de ella. Se relaciona los patrones de emigración también con el estrato de origen de las familias de los migrantes. La idea general del capítulo apunta a subrayar la importancia de los factores estructurales en el desarrollo del proceso de emigración y el debilitamiento demográfico de los asentamientos rurales.

En los dos últimos capítulos se abordan las problemáticas ligadas a la dinámica de las dimensiones "simbólicas" del proceso analizado: el lenguaje y la identidad étnica. El capítulo ocho problematiza el lugar de la lengua en todo este proceso. Ubicando a la lengua en el entramado de poder en que están implicados los hablantes, el autor intenta vincular el proceso de pérdida del uso de la lengua galesa dentro de la comunidad con los avatares económicos y políticos de la comunidad y sus consecuencias en su ubicación dentro de la estructura de poder de la región. Fundamentalmente, el eje del conflicto se desarrolla entre el Estado argentino, con su política modernizadora homogeneizante y

los intentos pocas veces exitosos de la comunidad por mantener el uso de la lengua. Así, en este contexto, afectado por la dinámica de poder que emerge de las reestructuraciones de la economía, el galés pasa de ser una lengua prestigiosa a convertirse directamente en una lengua estigmatizada que es rechazada por los propios galeses, principalmente por los más jóvenes, sin que esto implique pérdida de la identidad étnica.

Por último el capítulo nueve intenta ser un "cierre" del trabajo recuperando la discusión teórica acerca de la comunidad étnica, ya con una base empírica más rica. Aquí el autor aborda más detalladamente la dinámica de la oposición entre las políticas del Estado argentino y los intentos de la comunidad galesa por mantener su autonomía a distintos niveles (económico, político y socio-cultural), ensamblando sintéticamente las diferentes dimensiones. Se demuestra así que, en un contexto de construcción y afirmación del Estado nacional y de la economía capitalista, se configura la comunidad étnica galesa que no puede ser definida ni por unos rasgos culturales atávicos ni por una voluntad omnipotente del Estado, sino como resultado de una lucha, de un proceso de construcción de hegemonía -que siempre se ve acompañado por prácticas de resistencia-. Y que esta lucha y fundamentalmente los recursos de poder utilizados en ella, derivan de factores económicos que constriñen el margen de maniobra de los actores y sus posibilidades de éxito. En este contexto, los límites étnicos no desaparecen sino que son permanentemente reconfigurados, siempre de acuerdo a constelaciones de poder específicas.

Conviene mencionar que las múltiples variables utilizadas en esta investigación hacían necesaria

echar mano a distintas fuentes de información. Encontramos así un buen trabajo de archivo, para recuperar el proceso histórico de conformación de la comunidad. Estos datos aparecen combinados con los que arroja el trabajo de campo del autor, que van desde la recuperación y utilización de los diarios de los antiguos residentes, hasta la información relevada mediante la observación participante, que es aprovechada con mucha habilidad para sostener un análisis que pone el énfasis en los procesos estructurales.

Para finalizar, el trabajo de Williams es altamente relevante porque indaga y demuestra cómo las identidades étnicas no se desarrollan en un vacío ni meramente a través de la "negociación" del sentido por parte de actores liberados de constreñimientos estructurales, sino de una resistencia contra los intentos hegemónicos del aparato estatal. De esta manera, los límites y los contenidos específicos de la "etnicidad" son mutables y están abiertos a permanentes metamorfosis como consecuencia de las dinámicas configuraciones de poder en la sociedad. Esta perspectiva, y el abundante material empírico con el que lo sustenta, aporta elementos significativos para la comprensión de los procesos sociales donde la dimensión étnica es ineludible en el análisis, sin caer en sustancialismos ni relativismos que tanto atraen a muchas aproximaciones antropológicas a la problemática. Por otro lado matiza y ofrece un análisis más detallado y complejo de las relaciones entre etnia y clase, que se presta para reduccionismos de diverso tipo.

De todas maneras, caben por lo menos dos observaciones críticas. Una de ellas es que la noción de resistencia, que es clave en la interpretación de la configuración étnica no es debidamente

problematizada. En el intento de que no quedar aprisionado en un énfasis excesivo en las determinaciones estructurales y la consiguiente anulación del agente y la praxis social, el autor tiende por un lado a sobreestimar la acción resistente de los pobladores de los asentamientos galeses y a otorgarles un “empoderamiento” que no es adecuadamente matizado. Y por otro lado, y vinculado con esto, se tiende a la vez a reducir muchas veces la acción de los agentes subalternos a una mera reacción frente a los imperativos hegemónicos, y a estar relacionada exclusivamente con los temas de la subsistencia directa.

A esto se puede agregar que los conflictos y las tensiones dentro de la comunidad tienden a ser desatendidas. En el énfasis puesto en el conflicto hacia fuera de la comunidad, en la oposición Estado-comunidad, se subestima la heterogeneidad intra-comunitaria, y se tiende a soslayar que el lenguaje de la comunidad puede estar ocultando relaciones de poder hacia dentro de ella desarrollada fundamentalmente a partir del propio despliegue de las contradicciones de la propia forma productiva de los pequeños productores galeses.

La dilucidación más precisa de estos aspectos puede enriquecer y brindar más especificaciones a los aportes altamente significativos del trabajo, ya comentados, dentro de su encuadre analítico más general y teniendo en cuenta el abordaje y las contribuciones específicas de la antropología al conocimiento de los procesos sociales. **2**

Sergio Omar Sapkus
Maestrando PPAS

En este número...

- ✓ *GPDs y Desplazamientos Poblacionales: Algunas claves para su comprensión como procesos sociales complejos.*
Leopoldo J. Bartolomé
- ✓ *Antropología, Derechos Humanos y Globalización: Algunas reflexiones.*
Roberto C. Abínzano
- ✓ *Sobre Estructuras y Capitales: Bourdieu, el Análisis de Redes y la Noción de Capital Social.*
Denis Baranger
- ✓ *Estrategias Políticas y Usos del Pasado en las Ceremonias Conmemorativas de la "Masacre de Margarita Belén" 1996-1998.*
Fernando G. Jaume
- ✓ *Interdependencia, Memoria Institucional y Valores Morales: Fundamentos Sociales de la Moralidad en una Cooperativa de Pescadores Entrerrianos.*
Fernando Alberto Balbi
- ✓ *La Politización de una Muerte en un Municipio del Gran Buenos Aires: Entre el lado abierto y sombrío de la Política.*
Sabina Frederic
- ✓ *Colonos y Paisanos. Indios y Jurua Kuery. Relaciones Interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia La Flor-Misiones.*
Marilyn Cebolla Badie
- ✓ *En busca de la Letra Indígena.*
Andrea Quadrelli

Una producción de:

Comunicación
Empresarial



creativa

www.creativadigital.com.ar