

Revista de Antropología 

avá

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 Postgrado (Maestría y Doctorado) de la Secretaría de Investigación y Posgrados de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, impresa y comercializada por 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

Guadalupe Aguirre, Alejandra Esponda,
Marcela Viveros.

Comité 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)

Sofía 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 Abínzano

(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).

Enrique Martínez

(Universidad Nacional de Misiones, Argentina).



N° 3 · Mayo 2001 · Posadas · Misiones · Argentina

Revista de Antropología 
ava

Revista Avá

Programa de Postgrado en Antropología Social-
Secretaría de Investigación y Postgrados-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.

CREATIVA Comunicación Empresarial

Telefax: 54-3752-436425

e-mail: creativa@iname.com

www.creativadigital.com

General Paz 2079 (N3300KMQ)

Posadas-Misiones-Argentina.

EDITORES RESPONSABLES

e-mail: ava@creativadigital.com.ar

EXPEDIENTE

Idea de Maqueta

Martin Errecaborde

Adaptación de Maqueta

Pablo Fernandez

Diseño Gráfico, Diagramación,

Armado e Impresión

Comunicación Empresarial CREATIVA

Corrección y Revisión General

Hector Jaquet

Natalia Otero

Ana María Zoppi

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
editores.

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

Ava se vende en librerías especializadas, en la
sede de la Maestría, en Comunicación Empresa-
rial Creativa o por contrarembolso, solicítela
por fax al 54-3752-436425 o escribiendo a
creativa@iname.com



INDICE

7 **Prólogo**

Artículos y Ensayos

- 17 *La cuestión de los cazadores-recolectores en la ciencia hoy.*
Alan Barnard
- 29 *La autonomía de la etnografía. El discurso sobre el método en las guías y manuales de trabajo de campo.*
Gabriela Schiavoni
- 49 *El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos.*
Santiago Alvarez
- 61 *Los jóvenes y el mundo del trabajo. Sin trabajo no existís.*
Alejandra Castilla - Lilia Servetto
- 75 *La luna en el imaginario masculino y femenino de los tobos (qom) orientales del Chaco argentino.*
Florencia Tola
- 89 *La construcción de los espacios genéricos. Estudio de familias pobres urbanas. Posadas, Argentina.*
Lidia Schiavoni

107 *De patronas y clientas. Etnografía de una organización de mujeres.*
Laura Rodriguez

121 *Religiosidad Popular e identidad. El culto al Gauchito Gil.*
Elena Kraustofl

Reseñas

135 *Capitalismo transnacional y política hidroenergética en la Argentina. La Represa de Yacyretá (1999) de Gustavo Lins Ribeiro.*
por Christine M. Danklmaier

138 *El mundo social y simbólico del cuy (1992) de Eduardo Archetti.*
por Ana Dominguez Mon

141 *Afroargentinos y Caboverdeanos. Luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina (2000) de Natalia Otero Correa.*
por Laura Colabella

145 *Ejapo letra para 'i. Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la provincia de Misiones (1998) de Andrea Quadrelli.*
por Laura Rosso

151 **Agenda**



“Avá. Una nueva revista argentina de Antropología” *

Ante todo debo agradecer el honor que me brindan quienes integran el Postgrado de Antropología Social y quienes participan en su publicación, al invitarme a presentar y a celebrar la aparición de *Avá*, una nueva revista argentina de Antropología. Gestada en un país donde la empresa cultural y académica encuentra siempre nuevos y formidables obstáculos, la iniciativa de los miembros del Programa de Post-graduación de Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, y particularmente de quienes integran el Comité Editorial y sus inmediatos colaboradores, graduados y estudiantes de dicho Programa, significa levantar el guante y convertir esos obstáculos en un desafío.

Esta actitud suele ponderarse como manifestación de afirmación profesional, valor académico y compromiso personal de parte de sus promotores. En efecto, con pasión y tenacidad, el PPAS y sus editores se lanzan al ruedo y transforman una idea en un artefacto cultural, una revista, contrastando fuertemente con el descreimiento general. Sin embargo, creo que la magnitud de la propuesta y su crítico contexto nos obligan a algunas reflexiones sobre los alcances de esta celebración. Particularmente, me interesaría reflexionar aquí acerca del sentido de publicar una nueva revista, otra revista, esta revista, en la hora actual de nuestras ciencias sociales y, más específicamente, de nuestra antropología social.

Avá es una de las últimas revistas de Antropología que se publica en nuestro país, viene a sumarse a casi una decena de revistas de distinta procedencia y trayectoria. Me refiero a *Runa*, del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA, que data de los años '40-'50; a *Cuadernos*

* Palabras pronunciadas en el acto presentación de la revista *Avá*, en el Aula Magna de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM. Posadas, Misiones, 20 de octubre, 2000.



del Instituto Nacional de Antropología que también data de los '50; a *Relaciones* de la Sociedad Argentina de Antropología, que se remonta a 1937; a *Scripta Ethnologica*, del Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA); a *Etnia*, que nació en los '60 y cuya segunda etapa, la actual, aparece gracias al Departamento de Antropología de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, y a EUDEBA; me refiero, además, a tres revistas nacidas en este período democrático: *Cuadernos de Antropología Social*, de la sección de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA; *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, del Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas, y la *Revista de la Escuela de Antropología*, de la Universidad Nacional de Rosario. Habría que agregar otra revista reciente de la cual supe hace muy poco, y que habría sido publicada en Jujuy y ya iría por su segundo número.

Decir ocho o nueve revistas no es poco, y mucho menos en el accidentado campo de la antropología. Sin embargo, en su nota de presentación del primer número de *Avá*, los editores fundan parte de la necesidad de su creación en "la escasez de revistas periódicas en antropología". Quizás la clave para interpretar esta caracterización radique en la palabra "periódicas" pues, precisamente, todas las publicaciones mencionadas padecen de un mal común: su aparición irregular. En todos estos casos la periodicidad inicial prevista para dos a cuatro números por año, cede a la fusión de números y volúmenes, o bien a largos silencios con final incierto. Este panorama no es exclusivo de la Antropología. Ciertamente, se replica en las demás Ciencias Sociales y en las Humanidades, no sólo de la Argentina sino de América Latina. Pero ello no nos excusa de preguntarnos por las causas, y de explicitar qué esperamos y qué debíamos esperar de nuestras revistas, y qué podemos hacer para que nuestras ilusiones se hagan realidad; más aún, para que nuestras ilusiones perduren y se renueven.

Quizás podamos empezar revisando algunas particularidades de este tipo de publicación. Suelen decir los expertos que la revista es un punto intermedio entre el diario o semanario, y el libro; entre la producción coyuntural y colectiva de ideas y el relevamiento de noticias, propios de los diarios, semanarios, quincenarios y hasta mensuarios, y la mayor durabilidad del contenido de los libros, con su carácter más individual y conclusivo. La revista, por su parte, es un punto intermedio porque expone la dinámica de formación de ideas por parte de grupos de personas que se expiden sobre alguna cuestión en un espacio necesariamente acotado (las famosas treinta o cuarenta páginas a las que es necesario ceñirse para dar lugar a los demás colaboradores). La revista reúne a personas que, si bien cambian de



número a número, van constituyendo algún tipo de sociabilidad que se construye, precisamente, en el compromiso de la continuidad. Así, esa aparición deja de ser circunstancial en la medida en que en la sucesión de números y volúmenes la revista va concretando, como diríamos los antropólogos, alguna identidad.

Esa identidad se va definiendo desde el formato y la estética, la composición y el contenido de las secciones, hasta las temáticas de los artículos, los perfiles de abordaje, la procedencia de los autores, las áreas geográficas y disciplinarias. Esto es: las revistas también transmiten valores y observan normas, tienen vestidos y adornos, y hasta una cocina propia. Pero como también sabemos los antropólogos, esa identidad se forja ante otros y entre "diversos". Esto quiere decir dos cosas: una, que la revista es una vidriera adonde los investigadores exponemos nuestros productos, nuestro quehacer, y buscamos impactar en la comunidad académica. Esto es: la revista es una frontera entre editores y público, entre autor y lector, entre diversas comunidades académicas. Lo segundo es que en las revistas esa identidad es, como en todos los órdenes de la vida social, un conjunto dinámico que obedece a una lógica particular: es otro espacio académico. Si la revista, por su variedad interna y su apertura a varios colaboradores, puede ser un canal de expresión de lo que piensan y hacen los autores, también es un lugar de trabajo, de producción y de reflexión interactiva y colectiva. Por eso las revistas exponen el estado de alguna cuestión, pero ese estado no es estático: consiste en un conjunto de debates que se vierten en ideas originales -los artículos- y en intercambios, de amables hasta contundentes -las reseñas, las comunicaciones, las notas y comentarios. Es desde esta dinámica, desde los resúmenes de trabajos concluidos de mayor porte, desde los avances parciales de trabajos en curso, y desde las respuestas coyunturales a reflexiones de otros colegas, que las revistas cobran vida propia. Esa vida requiere de tiempo; más aún: requiere de un tiempo continuo.

Conviene reparar aquí en que la continuidad está comprometida en dos rasgos que le agregan valor a una revista, esto es, que hacen que la revista sea apreciada tanto por quienes están comprendidos en su confin disciplinar, como por quienes no lo están, de modo que la revista se convierta en un referente obligado para propios y extraños. El primer rasgo es la capacidad que tienen los intelectuales de usar las revistas para elaborar campos problemáticos que les parecen significativos a quienes escriben, a quienes dirigen, a quienes evalúan, y a quienes leen. La identidad de esta empresa colectiva con puntos de vista diversos, resulta de la constitución de las relevancias y de los niveles de discusión, del diseño de los campos de debate donde escenario y público se

sucedarán en los puestos respectivos al correr de números y volúmenes. Pero para que esta dinámica sea en verdad exitosa es necesaria la estrecha vinculación entre lectores y autores, lo que garantizará la coherencia entre números y volúmenes, como si en su decurso se fuera narrando una historia, un argumento con final abierto, que no es otra cosa que la historia del debate mismo. También es necesaria la estrecha vinculación entre editores con autores y lectores para que el debate se despliegue en el tiempo; los editores deben garantizar que habrá un futuro número, un futuro volumen. Este es un primer rasgo del valor de una revista en el cual está comprometida la continuidad.

El segundo rasgo es su pluralidad dirigida. Esto es: no todo producto puede ofrecerse en las vitrinas de sus páginas. Y no sólo por el idioma y los requisitos formales, cada vez más estandarizados, como el formato, el *abstract* en inglés y, a veces, en francés, las formas de citado, las referencias bibliográficas actualizadas, la claridad de redacción, la adecuada ortografía y tipeo, y la lógica de exposición de los artículos científicos. Aunque volveremos más adelante a este punto, la complejidad actual de los campos científicos hace vano todo intento de representarla en un número limitado de páginas. Y sin embargo, esta limitación evidente no debiera circunscribir arbitrariamente los contenidos ni las perspectivas teóricas ni los alcances temáticos de la revista, pues ello atentaría contra el carácter de la revista como un medio plural y ecuaníme de construcción de la intelectualidad. Y si una revista necesariamente verá limitada su oferta, al menos es deseable que la calidad no quede cercada por una sociabilidad preestablecida -por ejemplo, por quienes piensan igual o por quienes trabajan en una misma unidad académica- porque ello le restaría legitimidad académica, interlocutores y lectorados o audiencias. Que este segundo rasgo quede asegurado depende fundamentalmente de la relación entre editores y comité académico o de referato, cuya articulación difiere de otros comités de evaluación de las casas editoras en que sus dictámenes son más explícitos e impersonales pero, sobre todo, en que deben garantizar la ecuanimidad, ofreciendo la posibilidad de una “revancha” o “corrección”. Para esto también es necesario asegurar que habrá espacio en el futuro, donde publicar el artículo con sus “modificaciones”. Otra vez, la promesa de continuidad se vuelve crucial.

En suma, la identidad de una revista está en sus fronteras, quiero decir, en sus problemáticas y en el diseño de campos de debate; por eso, su valor depende de que su identidad pueda desplegarse en la sucesión de sus ejemplares. Y es esa falta de continuidad la que hace que parezca que en la Argentina no hay revistas de antropología, aunque las haya. Esta apariencia tiene importantes consecuencias para todos nosotros,

pues se traduce, primero, en la desvalorización del campo antropológico argentino; segundo, en la desvalorización de los emprendimientos editoriales periódicos; y tercero, en la desvalorización de los contenidos de las publicaciones, es decir, de nuestros artículos que “lucirían más” en revistas de prolongada trayectoria y reconocimiento. Así, la irregularidad resulta en el debilitamiento del compromiso entre editores, autores, público y evaluadores, y por lo tanto de los lazos sociales de la comunidad académica frente a sí misma y a otras comunidades académicas nacionales e internacionales. Los catálogos y revistas de revistas, y los Index, no registran publicaciones eventuales; una publicación discontinua no puede garantizar el canje, y queda entonces fuera de las bibliotecas generales y especializadas en sitios distantes. No se la conoce, no se la cita y no se la busca, por mejores que sean las contribuciones que sus números presentan.

Las razones que más frecuentemente se invocan en la Argentina para explicar esta irregularidad son de dos órdenes. Hasta 1984 la razón era de índole política. Con la politización del mundo universitario y académico, sólo accedían a las revistas oficiales quienes se encuadraban en sus lineamientos teóricos y temáticos generalmente estrechos. En este sentido, y salvo excepciones notables, las revistas orgánicas solían ser continuas pero no plurales. En el caso de la antropología esto tuvo importantes efectos pues quienes sostenían otras tradiciones o se acercaban a enfoques novedosos, como los antropólogos sociales en los 1960-70, sólo podían publicar en las revistas de ciencias sociales nacionales -pocas- y en las extranjeras. Por eso sus artículos aparecen mucho más en la *Revista Latinoamericana de Sociología*, en la *Revista Paraguaya de Sociología*, y en *Desarrollo Económico*, que en *Cuadernos del INA*, en *Relaciones* o en *Runa*. Esto significaba que, desde la perspectiva de la audiencia, no hacer antropología como aquella que mostraban las revistas oficiales era, lisa y llanamente, “no hacer antropología”!

1984 significó una apertura sin precedentes a otros campos y a otras formas de hacer antropología, entre las cuales la antropología social ocupó un lugar decididamente preponderante. Esta explosión temática y teórica que abarcó los institutos de investigación y las cátedras de las universidades, fue paralela a la entrada de una legión de profesionales y temáticas. En este contexto, las nuevas revistas venían a mostrar formas de producción cuya evaluación, se suponía, dependería cada vez menos de los avatares políticos y cada vez más de criterios estrictamente académicos. En el transcurso de cuatro sucesiones presidenciales sin eventos particularmente violentos o, según la jerga militar, “revolucionarios”, esos criterios se fueron modificando. Hoy

no es imprescindible adherir a ninguna plataforma teórica, temática o política en Antropología para “pertenecer” al campo o mostrarse en las revistas. Los viejos bandos de ayer -para citar un ejemplo clásico, etnólogos vs. antrop.sociales- no son ya tan homogéneos ni se comportan como “bandos”.

Sin embargo, el pluralismo no garantizó la continuidad sino que la puso a prueba. El principal argumento ahora pasó a ser el económico. La falta de financiación no sólo afecta a las revistas sino también a las demás formas de publicación; no sólo afecta a los antropólogos sociales sino también a los arqueólogos, a los científicos sociales y a todo el sistema científico y tecnológico argentino. Pero el argumento económico esconde frecuentemente otra dimensión que excede la falta de dinero o la mala inversión de recursos. Ese lado oscuro es el tan admirable “trabajo a poncho” o “a pulmón” que bien puede propiciar el lanzamiento de una iniciativa pero que no alcanza para que esa iniciativa se consolide y perdure y, mucho menos, para que renueve el contrato entre editores, lectores, colaboradores y evaluadores, y entes de financiación.

Creo que es el decidido respaldo institucional el que puede contribuir a que el lanzamiento de una revista sea, en efecto, más que una pasión amateur, y se convierta hasta en un buen negocio. Con “respaldo institucional” me refiero a la provisión de personal especializado y diversificado, me refiero a la garantía de la distribución, de la calidad académica y material, y también me refiero al cuidado de la línea editorial. Y con “línea editorial” me refiero a la dirección que se imprime a la pluralidad de la revista. Esa dirección, que no es lo mismo que convertir a la publicación en un espacio exclusivo y excluyente, observa en el mundo actual un doble movimiento que acusa, según sus editores, el nombre de *Avá*. Según lo plantean los editores en esa fantástica pieza que es la presentación del primer número, *Avá* es la humanidad toda y la humanidad guaraní. Nada mejor que esta imagen para dar cuenta del dilema que afrontamos los antropólogos en nuestro quehacer: cómo hablar de lo universal desde lo particular y cómo hablar de lo particular desde lo universal. Y nada mejor que esa imagen para mostrar el dilema de las revistas que no pueden, hoy en día, abarcar todas las especialidades, todas las áreas, todas las teorías y las procedencias, y que sin embargo, no quieren quedar confinadas al ámbito familiar de la localidad. Ese dilema entre universalismo y particularismo debe ser resuelto, y lo es de hecho, por cada revista. Si la apertura es vivida como una amenaza, la revista se convierte en una aldea cerrada en sí misma, creando quizás raíces en la localidad -sea geográfica, temática o teórica-, pero no interlocutores. En contraparte,

si sólo pondera la universalidad, no habrá ni especificidad ni raíces, y la comunidad académica no podrá anclar su oferta en la propia producción, ni crecer con la disciplina.

La historia de las revistas académicas y de opinión o culturales en la Argentina del siglo XX muestra que las que lograron sobrevivir y convertirse en referentes para el pensamiento nacional y regional estaban ancladas en sólidas instituciones y en figuras editoras comprometidas full-time con su destino. Esta imagen no surge, creo, de la mayor parte de las revistas en Ciencias Sociales y, tampoco, de la actual oferta de revistas antropológicas en nuestro país.

Una revista sin valor para la comunidad es una revista sin memoria, condenada a morir de inanición, y no sólo financiera. Cuando empecé a pensar en qué decir hoy me pregunté a mí misma, con efectos comparativos, qué habían publicado en sus últimos números las demás revistas de Antropología Argentina. No supe responder; ni siquiera recordaba cuál había sido el último ejemplar que pasó por mis manos. Más aún: yo estoy suscripta a tres revistas de antropología "internacionales", pero a ninguna revista de antropología argentina, aunque yo misma publique en algunas de ellas. Finalmente, me dispuse a revisar adónde consultarlas y encontré que muchas instituciones de antropología tampoco las recibían.

Nuestra reunión aquí y la idea de quienes contribuyeron a hacerla realidad, es una apuesta para que a *Avá* no le suceda lo mismo. Pero junto con nuestras intenciones quizás debamos reconocer que la continuidad de las revistas académicas argentinas está seriamente amenazada si quienes debíamos ser sus lectores no las leemos, quienes debíamos suscribirnos a ellas no nos suscribimos, y quienes pedimos las instrucciones para publicar en sus páginas no hojeamos siquiera los números anteriores para ver de qué se tratan. A esto también lo encuadro en la institucionalidad deficiente que enmarca nuestros emprendimientos. Es cierto que son éstas las manifestaciones de una dinámica que no depende de nuestra voluntad individual, pero que sin duda se nutre de ella y de todo lo que, por inadvertido, contribuimos a reproducir.

Como antropóloga admiradora de la gesta misionera de la Antropología Social (mito que todavía sostengo), siempre me pregunté adónde estaban sus damas y caballeros, dónde escribían, cuáles eran sus dilemas y cómo los resolvían. Debo confesar sin embargo, que por mucho tiempo no encontré respuesta. Quizás ahora, empiece a tenerla, y eso debe ser, en buena medida, porque buena parte de la gesta

misionera fue el resultado de su institucionalización en virtud de su activa y productiva relación con el estado nacional y provincial, por su presencia en la articulación con los países vecinos, porque Misiones es una cuña y así se la representa, en el corazón del MERCOSUR, pero sobre todo, porque los antropólogos de Misiones supieron ocuparse de los temas más diversos ante los interlocutores más heterogéneos y en las coyunturas más distintas. El lanzamiento de *Avá* es una iniciativa, en este sentido, comparable con la creación del PPAS que le dio origen y por eso habla no sólo de los deseos implícitos en la pasión e iniciativa de jóvenes colegas, sino también del compromiso de la comunidad académica misionera y argentina.

La suerte de *Avá* no será distinta de la suerte de la academia misionera, ni de la academia antropológica nacional, y quizás tampoco de la academia regional. Pero tiene varias ventajas. La primera, y más evidente, es que al ser la última publicación puede estar alerta a los traspiés de las experiencias anteriores. La segunda es que descende de un postgrado donde se reúnen experiencias y orientaciones de distintos puntos de la Argentina, y de distintas trayectorias profesionales que, sin embargo, dejan traslucir una experiencia común, el PPAS. La tercera es que ese mismo postgrado nuclea a profesores de distintas procedencias nacionales y académicas, que también desean expresarse en las páginas de *Avá*. Y por último *Avá* tiene la inmejorable ventaja de estar comandada por individuos comprometidos con la empresa intelectual crítica desde posturas éticas, independientes, lúcidas y académicamente calificadas. Que *Avá* haya surgido fue responsabilidad de ellos. Que *Avá* siga saliendo es responsabilidad nuestra.

Dra. Rosana Guber

CONICET / IDES





ARTÍCULOS Y ENSAYOS



La cuestión de los cazadores recolectores en la ciencia hoy¹

Alan Barnard*

*Ponemos a consideración de los lectores la conferencia pronunciada por el Dr. Alan Barnard, el 8 de setiembre de 2000, en el Aula Magna de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM. En esta conferencia el Dr. Barnard hizo referencia a la importancia y a la continuidad que en la actualidad siguen teniendo los estudios de cazadores-recolectores en la antropología y otras ciencias afines. Para este propósito, analizó los temas de mayor relevancia en los estudios de cazadores-recolectores en diferentes momentos históricos incluyendo el actual.***

El tema de esta conferencia: "la cuestión de los cazadores recolectores en la ciencia hoy", puede ser tomado de dos maneras. Por una parte, para sugerir la importancia que continúan teniendo los estudios sobre los cazadores-recolectores en la antropología, e incluso en ciencias relacionadas como la arqueología, la biología evolucionista, la ecología, la etología, la psicología, la primatología, y otras. Por otra parte, la frase puede ser tomada para expresar la condición misma de ser cazador-recolector, o "buscador de comida", como es entendida en la antropología y en las ciencias relacionadas. Principalmente tomaré el primer significado, pero tocaré también el segundo. De hecho, los dos son inseparables.

En el 10.000 AC, la población mundial estaba constituida exclusivamente por cazadores, recolectores y pescadores. Para el 1500 DC, con la expansión del pastoreo y la agricultura, solamente el uno por ciento de la población mundial subsistía únicamente

de la caza y la pesca. Para el 1900 DC, ésta consistía en un escaso 0,001 por ciento (Lee y DeVore, 1968: ii). Las proporciones son significativas. No están del todo bien distribuidas, porque desde hace una o dos décadas, se ha vuelto común incluir cazadores-recolectores de medio tiempo (por ej. aquellos que llevaban a cabo otras actividades de subsistencia) en la categoría "cazador-recolector". La caza y la pesca de tiempo completo se está extinguiendo, a pesar de que muchos miembros modernos de estos grupos, así como horticultores sudamericanos y pastores africanos, están involucrados en la caza y la pesca de medio tiempo, y mantienen lo que he llamado un modo de pensamiento de recolector, que gobierna sus actividades económicas así como otros aspectos de su cultura. La tabla 1 muestra estimaciones publicadas este año de las poblaciones cazadoras - y - recolectoras del mundo. La proporción incluye cazadores-recolectores de medio tiempo y recientes, quienes se definen

¹ El autor quiere agradecer al Dr. Carlos Valiente Noailles y a la Fundación Navarro Viola por hacer posible su visita a la Argentina.

* Doctor en Antropología de la Universidad de Londres, Vicedecano y profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Edimburgo.

** Traducción: Guadalupe Aguirre.

a sí mismos como miembros de poblaciones cazadoras-recolectoras. Desde mi punto de vista, la estimación para el sur de Asia es probablemente elevada, y la estimación para Sudamérica probablemente alta. Si incluimos cazadores-recolectores-cultivadores sudamericanos, podrían llegar a ser decenas o cientos de miles en dicho continente, dependiendo esto de cuan precisa queremos que nuestra definición sea.

SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE LAS SOCIEDADES CAZADORAS - RECOLECTORAS

Los cazadores-recolectores exhiben una variedad de distintas formas de estructura social. A pesar de ello, hay cierto número de características comunes en la mayoría de las sociedades cazadoras-recolectoras, las cuales sirven para diferenciarlas de la mayoría de las sociedades no-cazadoras-recolectoras y de las agrupaciones sociales de primates superiores no-humanos. Uno podría discutir sobre los detalles eludiendo el punto central, pero en esencia son diez las características diferenciadoras de las sociedades cazadoras-recolectoras (Barnard 1999^a: 55-59): (1) grandes territorios para el tamaño de la población, acompañados por nociones de exclusividad territorial; (2) una organización social con el grupo como unidad primaria, y otras unidades a la vez dentro y más allá del grupo (los grupos pueden estar conformados por cualquier cantidad, teniendo entre veinte hasta más de cuatrocientos miembros); (3) una falta de estratificación social, excepto en lo concerniente a sexo y edad; (4) diferenciación sexual en las actividades de subsistencia y en los rituales; (5) mecanismos, como por ejemplo la generalizada división en partes iguales, para la redistribución de los recursos acumulados; (6) parentescos universales, es decir, el reconocimiento de las relaciones con-

sanguíneas hasta los límites de la interacción social (para los cazadores-recolectores todos los miembros de la sociedad pertenecen a categorías específicas de parentesco y afinidad); (7) creencias que relacionan a los humanos con los animales o con especies animales; (8) un orden del mundo basado en números pares, como opuesto a los números impares; (9) un orden del mundo fundado en relaciones simbólicas dentro y entre niveles (como la tierra, la sociedad y el cosmos); (10) flexibilidad.

Un área de trabajo muy recurrente es sobre la diversidad, tanto respecto a la población de cazadores-recolectores tomada como un todo (ver, Kelly, 1995; Lee y Daly, 1999), como tomada dentro de áreas culturales (ver, Kent, 1996). La flexibilidad inherente a la organización social de los cazadores-recolectores, junto con los largos intervalos de tiempo que separan incluso a grupos cercanos de cazadores-recolectores, ha generado una diversidad entre áreas culturales que a veces es ignorada. Los Bosquimanos del Kalahari, por ejemplo, no son sólo un pueblo, sino que literalmente representan docenas de grupos étnicos bastante distintos, que hablan justamente la misma cantidad de lenguas y dialectos (ver Barnard, 1992). Los aborígenes australianos son incluso más diversos idiomática y culturalmente. Hablan lenguas de muchas familias indígenas distintas (dentro de una súper-familia), y la profundidad del tiempo que marca la divergencia de los australianos -algunos 40.000 años- es mucho más grande que la que separa las lenguas de la familia de lenguas Indo-Europeas, y ciertamente las culturas de las naciones europeas. Cuando agregamos la diversidad creada por fuera de las presiones sociales, como las que surgen del contacto con personas no cazadoras-recolectoras y con las autoridades coloniales o estatales, la situación se complejiza. La flexibilidad que ha permitido

a la organización social de los cazadores-recolectores adaptarse a las fuerzas del medio ambiente también permite su adaptación a las fuerzas culturales, y en ese proceso genera alguna de las diversidades observables hoy en día.

EL SIGNIFICADO DE LOS CAZADORES-RECOLECTORES

A pesar de su pequeño número, los cazadores-recolectores "puros" (y los de medio tiempo) han tenido un gran significado en la teoría social en su sentido más amplio. Las comparaciones hechas por etólogos y primatólogos entre los humanos con los primates no humanos, han enfatizado que la aplastante mayoría de los 2.000.000 de años de existencia de la cultura humana han transcurrido en sociedades cazadoras-recolectoras. Algunos argumentan que la composición biológica "natural" de la humanidad, está mejor ejemplificada en estas sociedades que en las agrícolas o industriales. El contra-argumento es que los cazadores de hoy en día son tanto modernos biológicamente como totalmente "culturales", y por lo tanto los métodos de la subsistencia no implican una relación necesaria con una mentalidad humana primitiva.

A pesar de ello, durante los '80 escritores de variadas perspectivas e intereses específicos llegaron a cuestionar la utilidad de "recolector-cazador" como una categoría plena de sentido. Por ejemplo, Tim Ingold (1980), a la luz de su propia etnografía de los pastores de renos Saami (Laponés), consideró el caso como una frontera indistinguible entre la caza y el pastoreo. Roy Ellen (1982: 170 - 76), acercándose en su etnografía de pequeña escala de los horticultores del sudeste asiático, sugirió que hay poca diferencia entre los objetivos de subsistencia de los cazadores-recolectores "puros" y los horticultores,

quienes cazan y recolectan como parte de su forma de provisión de alimentos. Para 1979, David Harris (1979) había puesto un buen caso de frontera indistinguible entre "recolección" y "granja" en Torres Strait (entre Australia y Papua Nueva Guinea). Su reciente trabajo ha ampliado eso, y sugiere una trayectoria creciente de insumo de energía por unidad de tierra entre la recolección-de-comida "pura", el cultivo en pequeña escala y la agricultura intensiva, y entre la predación, la protección y la domesticación en la explotación de los animales (Harris, 1996). A fines de los '80, hubo un ataque más directo a la noción de "cazador-recolector puro". Edwin Wilmsen (e.g., 1989) y otros así llamados "revisionistas del Kalahari" presentaron evidencia arqueológica e histórica de que los cazadores-recolectores en el sur de África han sido largamente parte de una formación social agraria más amplia. Por lo tanto, argumentan, la "economía cazadora-recolectora" es una ilusión. Incluso mi propia revisión de los estudios de cazadores-recolectores publicada en 1983 fue de alguna manera equivocada y pesimista en cuanto a la definición de "cazador-recolector", aunque noté que los estudios de cazadores-recolectores siguieron siendo preeminentes en por lo menos algunas de las mayores ramas de la teoría antropológica (Barnard, 1983).

A pesar de ello, para mí ninguno de esos casos representa necesariamente hoy un problema. Bastante por el contrario! Hay un renovado interés por los cazadores-recolectores hoy en día, junto con una general aceptación de que no necesitamos más buscar cazadores-recolectores "puros", o insistir en el hecho de que para que los cazadores-recolectores sean dignos de estudio, deben ser culturalmente "más puros" que cualquier otra gente. Nosotros reconocemos que la definición de cazador-recolector hoy no

puede ser tan precisa como quizá lo fue hace 12.000 años, y que es la transición entre la caza y la recolección y otros modos de vida, y el contacto entre anteriores cazadores-recolectores y otros, lo que es realmente importante como foco para la investigación en el siglo veintiuno.

UNA REFLEXIÓN DE HISTORIA

En orden de entender temas contemporáneos, alguna reflexión sobre la historia de la idea de "cazador-recolector" es necesaria (cf. Barnard, 1999b). El problema comienza en el siglo diecisiete, y mi argumento es que los siglos diecisiete y dieciocho tienen que ver con que la "naturaleza humana" conforma una parte central de los estudios de cazadores-recolectores, incluso aunque los estudios sobre cazadores-recolectores emergieron como una subdisciplina sólo a mediados de 1960.

La más famosa caracterización del siglo diecisiete de la existencia de cazadores-recolectores es sin duda alguna la de Thomas Hobbes:

"En tal condición, no hay lugar para la industria; porque el fruto de ella es incierto: y consecuentemente no hay cultivo de la tierra... no hay conocimiento de la superficie de la tierra; no hay noción del tiempo; no hay arte; no hay letras; no hay sociedad; y lo que es peor de todo, hay miedo continuo, y peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre, solitaria, pobre, desagradable, brutal, y corta" (Hobbes, 1973 [1651]: 64 - 65).

En el siglo dieciocho Jean-Jacques Rousseau, expresó una visión bastante distinta del cazador-recolector,

"satisfaciendo su hambre en el primer roble, saciando su sed en el primer lago, encontrando su cama al pie del mismo árbol que le dio comida, y con todas sus necesidades satisfechas" (1971 [1755]: 162, subrayado mío).

De acuerdo a Rousseau, las primeras personas vivieron dispersas en el bosque, sin sociedad. Como los humanos son más inteligentes y adaptables que los animales, cada uno puede usar su ingenio para extraer recursos de la tierra. En contraste con muchos otros escritores de los siglos diecisiete y dieciocho, tanto Hobbes como Rousseau creyeron en una existencia humana natural que era solitaria, sin sociedad. Aunque mientras el solitario cazador-recolector de Hobbes era intrépido y aguerrido, el cazador-recolector de Rousseau era tímido y pacífico.

Para Rousseau, la sociedad estratificada llegó a existir más tarde, luego de que primero los individuos reclamaron tierra y propiedad. Ese acto fue necesario por una secuencia de eventos que incluyeron tanto la expansión de la población como los avances de la tecnología. De acuerdo a Rousseau, la gente inventó cañas de pescar, arcos y flechas, y los medios de utilizar animales, y luego creó el fuego y lo usó para cocinar. Rousseau vio la invención de la agricultura, junto con la metalurgia como la "revolución" que terminó con la existencia idílica de los primeros tiempos. El también remarcó que la idea de la agricultura fue conocida mucho antes de que fuera puesta en práctica. Aunque su cronología no es muy precisa, la visión de Rousseau todavía se nos viene a la mente persistentemente debido a nuestro interés por los cazadores-recolectores. Esto se debe a que Rousseau estaba en lo correcto en varias cosas: los cazadores-recolectores tendían a vivir en comunidades igualitarias, de pequeña escala. Tendían a tener instrumentos limitados, pero también necesidades limitadas. Incluso Hobbes estaba también parcialmente en lo cierto: los porcentajes de conflicto, violencia e incluso homicidio entre los Bosquimanos Ju/'hoan, por ejemplo, eran

tan altos como los de cualquier área urbana de la Norteamérica contemporánea (Lee, 1979: 370-400).

El primer interés por las personas que hoy llamaríamos cazadores-recolectores era sumamente hipotético. Los escritores del siglo diecisiete tendían a interesarse no en las personas auténticamente etnográficas, sino más bien con un imaginario estado de naturaleza. Fue únicamente en el siglo dieciocho cuando la subsistencia se convirtió en un tópico de interés en la discusión intelectual. El primero que tomó seriamente la noción de "sociedad cazadora y recolectora" como un tipo específico fue probablemente Montesquieu (1964 [1748]: 634-35), seguido de cerca por sus admiradores en Escocia (ver Barnard, 1999). Adam Smith comenzó sus *Lecturas de Jurisprudencia* con una consideración de lo que él llamaba "La Edad de los Cazadores". La idea de Smith de una sociedad cazadora-recolectora era de unas veinte o treinta familias por aldea, con una asamblea general de muchas aldeas, un gobierno sin líderes, a través del consenso de todos (Smith, 1896 [1763]: 14-15, 20). La propiedad existía sólo en un sentido limitado. En uno de sus ejemplos, un hombre que perseguía una liebre, gradualmente adquiría el privilegio exclusivo de matarla (1896: 7).

Hoy día, la propiedad se ha vuelto un foco central en los estudios de los cazadores-recolectores. Ha sido uno de los principales intereses de James Woodburn en su etnografía de los Hadza y sus estudios comparativos (e.g., Woodburn, 1980; 1982). Incluso, una conferencia sobre la contribución de Woodburn al estudio de la propiedad en sociedades cazadoras y recolectoras será llevada a cabo el año próximo en Halle, Alemania. Desde fines de 1970, Woodburn comenzó a hablar de dos tipos de sistemas económicos: "retorno inmediato" y "retorno tardío". Las economías

basadas en el principio del retorno inmediato rechazan la acumulación de un excedente; la gente o consumía o compartía. Las economías basadas en el principio del retorno tardío permiten el planeamiento a futuro. Únicamente algunos cazadores-recolectores entran en la categoría de retorno-inmediato; aquellos que invierten tiempo en mantener abejas, montar caballos o hacer botes o grandes trampas, son, como los no-cazadores-recolectores, consignados a la categoría de retorno-tardío. En su trabajo para el simposio de cazadores-recolectores de 1986, Woodburn (1988) argumentó que las economías de retorno tardío están adaptadas al pastoreo y a la agricultura, mientras que no así las de retorno inmediato. No es que la gente en los sistemas de retorno inmediato tienen dificultades técnicas para la producción de alimentos; lo que evita que lo hagan es su organización social y su sistema de valores, que están basados en el igualitarismo y el comunismo. Recuerda que Rousseau dijo casi lo mismo. Por otra parte, las economías de retorno tardío dependen de la adquisición y el mantenimiento de un balance que dé cuenta de todos los recursos disponibles, y su pérdida puede resultar en que economías de retorno tardío se conviertan en economías de retorno inmediato. Hay evidencia etnográfica de esto en África Central, por ejemplo, donde los cazadores-recolectores han cedido el control sobre los aspectos de la vida tanto material como ritual a sus vecinos agricultores (Grinker 1994). Y Levi-Strauss ha dicho aproximadamente lo mismo en relación con algunas personas del Amazonas. Pero, la evolución no es un proceso simple, unidireccional, y las relaciones ecológicas están inseparablemente conectadas con las relaciones sociales -ambas dentro y fuera de la comunidad. Esto representa un reto para el punto de vista sobre los estudios de cazadores-recolectores que ven la subdisciplina como

esencialmente evolucionista.

Marshall Sahlins (e.g., 1972: 1-39) representa otro punto de vista moderno, con su énfasis en la noción de "sociedad afluyente original". También haciéndose eco de Rousseau, Sahlins sugiere que si la afluencia es medida en tiempo libre, los cazadores y recolectores son generalmente más afluentes que sus vecinos agricultores. Excepto en tiempos de escasez, las poblaciones cazadoras-recolectoras necesitan gastar sólo unas pocas horas por día en actividades relacionadas con la subsistencia, y sobreviven períodos de severidad general, como sequías, mejor que la vecindad agrícola. El articuló su posición teórica que realmente yace detrás de sólida información descubierta en los '60: si los cazadores-recolectores maximizan, maximizan su tiempo libre, no su salud. Esta verificación, que se hizo evidente en la conferencia realizada en Chicago en 1966 "El Hombre Cazador" (Lee y DeVore, 1968), logró transformar los estudios de cazadores-recolectores en quizá la rama de mayor reto teórico de la antropología de ese tiempo. Pero extrañamente, esto sucedió doce años antes de que otro importante simposio sobre cazadores-recolectores fuese llevado a cabo. Ese era el simposio en París de 1978, el primero de una serie de hasta ahora ocho. Luego de París vino Québec, Canadá (en 1980), Bad Homberg, Alemania (en 1983), Londres, Inglaterra (en 1986), y Osaka, Japón (en 1988), Fairbanks, Alaska (en 1990). El noveno será en Edimburgo, Escocia, en el 2002.

Desde la época de la conferencia de París, una nueva generación de investigadores de campo comenzó a centrarse en los cambios de la estructura social en los estados naciones emergentes; los nuevos intereses incluían la rápida aculturación, el pluralismo étnico, y las relaciones de clase. Entre las preguntas sobresalió una: si los cazadores-recolectores

son afluentes, pierden ellos su afluencia cuando se adaptan al mundo moderno? Resoluciones a la controversia han comenzado a aparecer, siguiendo acercamientos sintéticos como el de Nurit Bird-David hace unos diez años. En su trabajo "El Medioambiente Dador", Bird-David (1990) enfatiza las percepciones que los cazadores-recolectores tienen del medio ambiente como rico y amable con sus habitantes. Ella también enfatiza el compartir entre la población antes que una explotación del medio ambiente o un requerimiento de esfuerzo físico para su explotación. Así es como los mismos cazadores-recolectores generalmente ven el mundo: el medio ambiente como conteniendo las necesidades de la vida en cantidades suficientes, teniendo en cuenta que el estilo de vida está basado en los principios de ayuda mutua y en bienes comunales. En otro trabajo, Bird-David (1992) ha seguido reformulando la noción de Sahlins de "afluyente original" para corregir algunos de sus defectos inherentes. Ella argumenta que Sahlins confundió las perspectivas ecológicas y culturales. Las distinciones claves que él construyó fueron incisivas, pero continuo siendo demasiado formalista en su énfasis sobre el tiempo de trabajo. Lo que Sahlins no logra darse cuenta es que, para los cazadores-recolectores, lo que más importa es la relación de cada uno con la gente y con el medio ambiente.

DESARROLLOS RECIENTES

En un trabajo presentado en la Sexta Conferencia Internacional sobre las Sociedades de Caza y Pesca, en 1990, Richard Lee mencionó incidentalmente seis temas claves en los estudios de cazadores-recolectores desde los '60: evolucionismo, estrategias óptimas de recolección, la mujer recolectora, visión del mundo y análisis simbólico, los cazadores-recolectores en la prehistoria, y los

cazadores-recolectores en la historia (32-33). En esta última sección de mi conferencia, quiero tomar cada uno de ellos, tratándolos desde mi punto de vista, y bajo la luz de los desarrollos desde 1990. También añadiré un séptimo y un octavo tema: las relaciones con extranjeros y las voces indígenas (ver Tabla 2)

Primero, el evolucionismo fue la perspectiva antropológica prevaleciente en el siglo diecinueve, pero llegó a ser prominente nuevamente en los '50 y '60, debido al libro de Julian Steward *Teoría del Cambio Cultural* (1955). El propio trabajo de Lee sobre los Ju/'hoansi fue inspirado por Steward. En los '80 algunos antropólogos, como Tim Ingold (e.g. 1986: 79-129), le prestó atención al límite que separa a los hombres "cazadores-recolectores" de los animales "predadores-recolectores". Entre los arqueólogos, este límite tomó un nuevo significado, así como los modelos derivados de la ecología evolucionista y luego de la teoría económica fueron aplicados a las estrategias de recolección humanas. Volveré a este punto en un momento. Mientras tanto, en los '90, nuevas tendencias en la teoría evolucionista hicieron que se genere un gran interés en la búsqueda de los orígenes del lenguaje, rituales, y la cultura simbólica. Acercamientos graduales previos están siendo desafiados por nuevos modelos, basados de alguna manera en etnografía reciente sobre los cazadores-recolectores. Entre estos modelos está el de Chris Knight (e.g., 1991: Knight, Power y Watts, 1995) quien ha trastocado el interés pos-Ilustración en familias y clanes y en las bases de la sociedad, con una visión basada en el "contrato social". De acuerdo a Knight, toda cultura simbólica emergió como el resultado de un contrato social entre hembras de un grupo primitivo quizá unos 60.000 o 70.000 años atrás. Colectivamente, dice, ellas denegaron al sexo masculino y lo

forzaron a cazar entre la luna nueva y la luna llena, y luego disfrutaron una orgía de sexo y comida desde la luna llena hasta la luna nueva. Aunque sólo un número pequeño de antropólogos acepta la teoría de Knight, ésta igualmente ha provocado una gran intensidad de debate e incluso investigaciones interdisciplinarias entre antropólogos, arqueólogos, y lingüistas durante la última década.

Segundo, las estrategias de recolección óptimas son modelos teóricos de comportamiento, basados en la premisa de que los humanos (y los animales) buscan maximizar sus oportunidades de encontrar comida con el mínimo esfuerzo. El volumen *Estrategias de Cazadores-Recolectores*, editado por Bruce Winterhalder y Eric Alden Smith (1981) marcó el camino en esta tendencia. Otros ejemplos incluyen el trabajo de Kirsten Hawkes, Kim Hill y James O'Connell (e.g., 1982) sobre los Aché o Guayaki de Paraguay. Su modelo está basado en la idea de que tanto los cazadores-recolectores como los animales exhiben un tipo de "racionalidad" económica en sus estrategias de subsistencia, y que esa "racionalidad" es un producto de la adaptación evolutiva. Por esta misma razón, el modelo se ha vuelto interesante para aquellos que no pueden aceptarlo. Por ejemplo, Ingold (1996) ha argumentado recientemente que la teoría de "recolección óptima" está errada porque confunde adaptación con racionalidad. Propone modelos abstractos de comportamiento como si fueran explicaciones de comportamiento. En otras palabras, va demasiado lejos en el sentido de buscar explicaciones en la biología para un comportamiento cultural.

Tercero, "las mujeres recolectoras" fue una frase cliché de la antropología feminista, entre los estudios sobre cazadores-recolectores (o estudios sobre recolectores-cazadores) incluso antes de la conferencia de París en 1978. Se originó en un artículo de Sally Slocum (1975) y ganó popularidad a fines de

los '70 y tempranos '80, cuando las actividades de recolección de comida, y el estatus y el poder político de las mujeres en comunidades cazadoras-recolectoras se volvieron temas populares. Hoy, con la aceptación general del hecho de que las mujeres producen más que los hombres en las así llamadas "sociedades cazadoras", el interés en tales temas ha decaído. Aunque, más ampliamente, el estudio de las "relaciones de género" (o relaciones entre los sexos) aparte de en la actividad de subsistencia ha incrementado su prominencia durante aproximadamente la última década (e.g. Valiente-Noailles 1994).

Cuarto, visión del mundo y análisis simbólico se han vuelto, y siguen siendo, un área muy significativa de interés. Como Lee mismo sugiere, esto quizá sea en parte una crítica implícita a los intereses previos dominantes en la ecología y la evolución. Dentro de estas vastas áreas de interés, de todos modos, hay dos clases de trabajo muy distintas. Por un lado, hay una investigación empírica y etnográfica sobre las visiones del mundo de los cazadores-recolectores, la cultura simbólica y el ritual. Las recientes monografías sobre la religión de los Bosquimanos de Lorna Marshall (1999) y Mathias Guenther (1999) son ejemplos espléndidos. Por otro lado, este interés en el análisis simbólico ha llevado a teorías como las de Knight. En una menos grandiosa escala, yo mismo he sucumbido en especulaciones sobre la probabilidad de que la cultura simbólica más temprana era más parecida a la de los cazadores-recolectores africanos que a la de los cazadores-recolectores australianos (Barnard, 1999*). Resumidamente, la visión del mundo de los Bosquimanos, en contraste con la de los Aborígenes, está basada en un principio simple: una extrema flexibilidad en todos los niveles. Los Bosquimanos tienen una creencia en una o varias deidades: una conexión cercana con la tierra pero no

hay apego a ningún lugar sagrado; las relaciones con los animales cazados son emocionales, pero no totémicas; hay una falta de organización en clanes, pero hay una amplia red de trabajo basada en líneas de parentesco; reglas de matrimonio que siguen una genealogía sin categorías sociocéntricas como algún grupo constitutivo de la tribu o secciones; y una falta de encaje entre todos estos atributos. En otras palabras, los valores culturales aborígenes mandan, mientras que la cultura de los Bosquimanos es mucho más flexible, incluso desordenada.

Quinto, el estudio de los cazadores-recolectores en la prehistoria ha sido un tema dominante desde el advenimiento de la "arqueología procesual" en los '60, y se ha mantenido prominente en la arqueología donde quiera que el concepto de cazador-recolector es un foco de interés. Una dificultad es que los recolectores contemporáneos, quienes han sido en gran medida confinados a desiertos y junglas y en contacto continuo con gente no-recolectora, deben ser bastante diferentes de los antiguos cazadores-recolectores que habitaron los sitios arqueológicos de Europa y Norteamérica templada. Lewis Binford y John Yellen son ejemplos muy conocidos de arqueólogos que han tenido éxito en una analogía etnográfica útil. Esto se debe a que parte de su trabajo incluyó una combinación de trabajo de campo etnográfico y arqueológico en los mismos lugares, Binford (e.g., 1978) entre los Nuniamut de Canadá y Yellen (e.g., 1977) entre los Ju/'hoansi o los Kung de Botswana.

Sexto, los cazadores-recolectores en la historia poseen un interrogante totalmente distinto para los arqueólogos. Permítanme exponer esto con un ejemplo del "debate sobre el Kalahari". El debate es entre quienes ven a los Bosquimanos como exponentes de una cultura cazadora -y- recolectora y esencialmente aislada hasta tiempos recientes

(los tradicionalistas), y aquellos que ven a los Bosquimanos como una subclase y como parte de un sistema social más grande (los revisionistas). Aunque ha estado en un punto de ebullición hace un tiempo, el debate del Kalahari propiamente dicho, comenzó con la publicación de "Tierra Llena de Moscas" en 1989. Argumentativamente, el corazón del debate consiste en una serie de artículos y comentarios publicados en *Current Anthropology* entre 1990 y 1995, con unos pocos artículos subsecuentes en otros periódicos. En la etnografía tradicionalista de Lee (e.g., 1979; 1993) la adaptación es vista en un sentido dinámico y teorético. Lee toma a la recolección como algo dado, como una forma de vida básica y adaptativa, una asunción que es el anatema de los revisionistas extremos. Él también toma como dado el que la sociedad Ju/'hoan es una unidad de análisis relevante, a pesar de la presencia de miembros de otros grupos (Herero y Tswana) dentro de su territorio. Los Ju/'hoansi y sus vecinos ganaderos parecen ocupar nichos ecológicos distintos.

Para los revisionistas extremos como Wilmsen, la verdad es percibida de forma muy distinta. Los tradicionalistas enfatizan la continuidad cultural y la integridad cultural de los grupos Bosquimanos. Los revisionistas le quitan énfasis a estos aspectos, interesándose más por la integración de las estructuras político-económicas del sudeste africano tomadas como un todo. Ninguna de estas visiones está necesariamente del todo cerca a la propia visión del mundo de los Bosquimanos, pero el debate ha sido fundamental para que podamos repensar el propósito de nuestro interés teórico en los cazadores-recolectores.

Mis dos puntos finales están relacionados íntimamente y se siguen lógicamente del interés en "los cazadores-recolectores en la historia". Las relaciones con los extraños es un problema complejo. Una serie de

estudios se han concentrado en las relaciones entre cazadores-recolectores y sus vecinos inmediatos, como los horticultores y los pastores de subsistencia. Otros se han interesado en las relaciones con el estado y otras entidades burocráticas. Algunos han hecho las dos cosas. En Argentina, los ejemplos incluyen los trabajos de Gastón Gordillo, entre otros, sobre los Toba del Gran Chaco. La tierra de los Toba ha sido devastada de los recursos apropiados para la caza y la pesca, y el ciclo de las estaciones hoy incluye trabajo migrante y cultivos en pequeña escala, incluyendo los cultivos comerciales de estación, vendibles a un precio muy bajo. Gordillo explora estas tendencias en un artículo reciente publicado en la *Enciclopedia Cambridge de Cazadores-Recolectores* (Gordillo, 1992), así como en varias publicaciones argentinas.

Finalmente, "las voces indígenas" han aparecido en los estudios sobre cazadores-recolectores. Esto es en parte resultado del descubrimiento hecho en antropología de que la escritura es un proceso creativo, y que incluye la interacción entre el escritor y el lector, y entre los que están estudiando y aquellos cuyas culturas están siendo estudiadas. En décadas recientes, estos últimos también han sido incluidos como creadores de etnografía. El interés en las voces indígenas es también el resultado de las presiones crecientes sobre las poblaciones indígenas en todo el mundo, y un creciente llamado de atención ya que se encuentran en peligro. Organizaciones internacionales como *Supervivencia Internacional*, *Supervivencia Cultural*, y el *Grupo Internacional de Trabajo para los Asuntos Indígenas (IWGIA)*, así como organizaciones nacionales en países donde los cazadores-recolectores viven, han contribuido a llamarnos la atención sobre el rol político que la antropología puede tener en la defensa de los cazadores-recolectores

y ex cazadores-recolectores con los que trabajamos. El último número del periódico del IWGIA está dedicado enteramente a los cazadores-recolectores, y es más, incluye un artículo de Morita Carrasco (2000; ver también Carrasco y Briones 1996) sobre los cazadores-recolectores del Gran Chaco.

Predigo que las voces indígenas se volverán un tema incluso más prominente en los

estudios sobre cazadores-recolectores en un futuro muy próximo. Lo magnífico acerca de los estudios de cazadores-recolectores es que se pueden ajustar, y de hecho se ajustan tanto a la gran teoría como a la actividad práctica, tanto a los temas añejos de la filosofía occidental como a las nuevas preocupaciones de la política y la ciencia. **2**

Posadas, setiembre 8, 2000.

Tabla 1. Población de cazadores-recolectores por región (Datos de población basados en Hitchcock and Biesele 2000: 5)

| REGION | POBLACIÓN | REGION | POBLACIÓN |
|-----------------|-----------|--------------------|-----------|
| Sur de Asia | 2 000 000 | América del Norte | 150 000 |
| Sudeste de Asia | 600 000 | Región Circumpolar | 100 000 |
| Africa | 450 000 | Este de Asia | 26 000 |
| Australia | 300 000 | América del Sur | 3 500 |
| Siberia | 200 000 | | |

Tabla 2. Temas centrales en estudios de Cazadores-Recolectores

| | |
|------------------------------------------|--------------------------------|
| Evolucionismo | 19th c. & 1950s en el presente |
| Estrategias óptimas de recolección | 1980s al presente |
| Mujeres recolectoras | 1970s al presente |
| Cosmovisión y análisis simbólico | 1980s al presente |
| Cazadores-Recolectores en la prehistoria | 19th c. & 1960s en el presente |
| Cazadores-Recolectores en la Historia | 1980s al presente |
| Relaciones con otros | 1970s al presente |
| Voces Indígenas | 1990s al presente |

BIBLIOGRAFÍA

Barnard, Alan
 1983. "Contemporary hunter-gatherers: Current theoretical issues in ecology and social organization". Annual Review of Anthropology 12: 193-214.
 1992. Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan peoples. Cambridge: Cambridge University Press.
 1999a. Modern hunter-gatherers and early symbolic culture. In Robin Dunbar, Chris Knight, and Camilla Power (eds.), The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View. Edinburgh University Press. Pp 50-68.
 1999b. Images of hunters and gatherers in European social thought. In Richard Lee and Richard Daly (eds.), The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers. Cambridge: Cambridge University Press. Pp 375-83.

Binford, Lewis R.
 1978. Nunamiut Ethnoarchaeology. New York: Academic Press.

Bird-David, Nurit
 1990. "The giving environment: Another perspective on the economic system of ghatere-hunters". Current Anthropology 31: 189-196.
 1992. "Beyond 'The Original Affluent Society': A culturalist reformulation". Current Anthropology 33: 25-47.

Carrasco, Morita
 2000. "An overview of the hunter-gatherers of the Gran Chaco". Indigenous Affairs, N° 2, pp 73-76.

Carrasco, Morita and Claudia Briones

1996. La tierra que nos quitaron. Copenhagen: International Working Group for Indigenous Affairs (IWGIA Document N° 18).

Ellen, Roy

1982. Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordillo, Gastón

1999. The Toba of the Argentine Chaco. In Richard Lee and Richard Daly (eds.). The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers. Cambridge: Cambridge University Press. Pp 110-13.

Grinker, Roy Richard

1994. Houses in the Rain Forest: Ethnicity and Inequality among Farmers and Foragers in Central Africa. Berkeley: University of California Press.

Guenther, Mathias

1999. Tricksters and Trancers: Bushman Religion and Society. Bloomington: Indiana University Press.

Harris, David

1979. Foragers and farmers in the western Torres Strait Islands: An historical analysis of economic, demographic, and spatial differentiation. In Roy F. Ellen and P.C Burnham (eds.), Social and Ecological Systems (A.S.A. Monographs 18). London: Academic Press. Pp 75-109

1996. Domesticatory relationship of people, plants and animals. In Roy Ellen and Katsuyoshi Fukui (eds.), Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication. Oxford: Berg Publishers. Pp 437-63.

Hawkes, Kirsten, Kim Hill and James O'Connell

1982. "Why hunters gather: Optimal foraging and the Ache of eastern Paraguay". American Ethnologist 9: 379-98.

Hitchcock, Robert K. and Megan Bieseles

2000. Introduction. In Peter P. Schweitzer, Megan Bieseles and Robert K. Hitchcock (eds.), Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination. New York: Berghahn Books. Pp 1-27.

Hobbes, Thomas

1973 [1651] Leviathan. London: J.M. Dent & Sons.

Ingold, Tim

1980. Hunters, Pastoralist and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations. Cambridge: Cambridge University Press.

1986. The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations. Manchester: Manchester University Press.

1996. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In Roy Ellen and Katsuyoshi Fukuy (eds.), Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication. Oxford: Berg Publishers pp 117-55.

Kelly, Robert

1995. The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways. Washington: Smithsonian Institution Press.

Kent, Susan

1996 (ed.). Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers: An African Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Knight, C.D.

1991. Blood relations: Menstruation and the Origins of Culture. New Haven: Yale University Press.

Knight, Chris, Camilla Power and Ian Watts

1995. "The human symbolic revolution: A Darwinian account". Cambridge Archaeological Journal 5: 75-114

Lee, Richard B.

1979. The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society. Cambridge: Cambridge University Press.

1992. "Art, science, or politics? The crisis in hunter-gatherer studies". American Anthropologist 94: 31-54.

1993. The Dobe Ju/'hoansi (Second Edition). Fort Worth: Harcourt Brace.

Lee, Richard and Richard Daly

1999 (eds.). The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers. Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, Richard B. and Irven DeVore

1968 (eds.). Man the Hunter Chicago: Aldine Publishing Company.

Marshall, Lorna

1999. Nyae Nyae !Kung Belief and Rites. Cambridge, MA: Peabody Museum Monographs, N° 8.

Montesquieu. C.L. de Secondant, baron de La Brède et de

1964 [1748] De l'esprit des lois. In Oeuvres complètes. Paris: Editions du Seuil. pp 528-759.

Rousseau, Jean-Jacques

1971 [1755] Discours sur les sciences et les arts et Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris: Flammarion. pp 139-235

Sahlins, Marshall

1972. Stone Age Economics. Chicago: Aldine Publishing Company.

Slocum, Sally

1975. Woman the gatherer. In Reyna P. Reiter (ed.) Toward an Anthropology of Women. New York: Monthly review Press. pp 36-50.

Smith, Adam

1896 [1763] Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, Delivered in the University of Glasgow (edited by Edwin Cannan) Oxford: The Clarendon Press.

Steward, Julian H.

1955. Theory of Culture Change; The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: University of Illinois Press.

Valiente-Noailles, Carlos

1994. les sexes les Kúa (Bochiman) du centre, du sud

et l'est de la Réserve Centrale du Kalahari, au Botswana: Relations, différences et complémentarités dans les rôles et les symboles (two volumes). Thesis presented for the doctorate in Social Anthropology and Ethnology, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Wilmsen, Edwin N.

1989. Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari. Chicago: University of Chicago Press.

Winterhalder, Bruce and Eric Alden Smith

1981 (eds.). Hunter-Gatherer Foraging Strategies: Ethnographic and Archaeological Analyses. Chicago: University of Chicago Press.

Woodburn, James

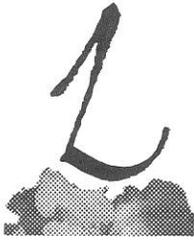
1980. Hunters and gatherers today and reconstruction of the past. In Ernest Gellner (ed.) Soviet and Western Anthropology. London: Duckworth. pp 95-117.

1982. "Egalitarian societies". *Man* (n.s) 17: 431-451.

1988. African Hunter-gatherer social organization: Is it best understood as a product of encapsulation? In Tim Ingold, Davis Riches and James Woodburn (eds.) *Hunters and Gatherers 1: History, Evolution and Social Change*. Oxford: Berg Publishers. pp 31-64.

Yellen, John

1977. *Achaeological Approaches to the Present: Models for Reconstructing the past*. New York: Academic Press.



La autonomía de la etnografía. El discurso sobre el método en las guías y manuales de trabajo de campo

Gabriela Schiavoni*

RESUMEN

Este artículo versa sobre el lenguaje del trabajo de campo expuesto en los manuales de etnografía, durante la primera mitad del siglo XX. Analizamos los principales componentes de este lenguaje, tales como las definiciones teóricas de bajo alcance, el método del inventario sistemático y los procedimientos de investigación concretos.

Las guías de trabajo de campo utilizadas como fuente son las *Notes and Queries on Anthropology* y los manuales de Mauss, Griaule y Maget. A partir de estos casos particulares discutimos la vigencia del componente documental de la descripción y el problema de la autonomía de la etnografía.

ABSTRACT

This paper deals with the language of fieldwork bringing out by the handbooks of ethnography, throughout the first middle XX century. We analyzes the basic components of this language, such as the theoretical definitions of lower scope, the inventory method and the concret procedures of research. The fieldwork guides considered as a source of our reflection are the *Notes and Queries on Anthropology* and the handbooks of ethnography written by Mauss, Griaule and Maget. From these singular cases, our conclusions discuss the actuality of documental component of description and the problem of autonomy of the ethnography.

*"Il fut un temps où tout promeneur était un botaniste, où tout voyageur dans les terres lointaines était un anthropologue. De toute part, en toute occasion, on récoltait des faits. La curiosité était à elle seule une méthode. Mais cette période d'anarchie heureuse n'est plus de mise. L'énorme moisson de faits doit être organisée. Plus une science est complexe et plus impérieusement elle réclame une méthodologie. Le livre de Marcel Maget, sous le titre trop modeste de *Guide d'étude directe des comportements culturels* est vraiment un Discours de la méthode de l'anthropologie moderne"*

Gaston Bachelard, 1954.

INTRODUCCIÓN

La etnografía es un lenguaje de construcción de datos sociales y culturales

basado en la no-geometrización de los fenómenos. La adhesión a lo concreto y la mimetización con lo real oscurecen la naturaleza convencional de la actividad.

* Investigadora del CONICET, Universidad Nacional de Misiones.

Nuestro artículo toma como objeto las instrucciones para la adquisición de competencias etnográficas formuladas por las guías y manuales en los inicios del trabajo de campo profesional, sistematizando sus elementos y analizando su pertinencia actual.

Los manuales de etnografía son parte del proceso de domesticación de los saberes que acompañan el paso del viajero al especialista de terreno, y tienen como fin establecer un lenguaje de la descripción, autónomo y accesible a legos y *amateurs*. La transformación de las "artes" en "métodos" se lleva a cabo desprendiendo laboriosamente de lo concreto los procedimientos y los hechos etnográficos; la formulación sigue, entonces, la forma de listas, cuadros sinópticos, esquemas, dibujos e imágenes, poniendo de manifiesto la dificultad que encierra la conversión de experiencias prácticas en pedagogía explícita.

Los textos que consideramos son la sexta edición de las *Notes and Queries on Anthropology* (preparada en 1947 y publicada en 1951)¹; la *Introducción a la Etnografía* de Marcel Mauss, recopilada por Denise Paulme y publicada en 1947, tres años antes de la muerte de Mauss; *El Método de la Etnografía*² de Marcel Griaule, publicado en 1957, después de la muerte del autor, y, finalmente, el *Guide d'étude directe des comportements culturels*, de Marcel Maget al que alude el epígrafe de Bachelard, publicado en 1954 aunque elaborado en 1945.

El manual de Mauss, y también el de Griaule, recogen la experiencia de estudio en las ex-colonias francesas, "y otras [sociedades] que se hallan en un estadio cultural

parecido, lo que equivale a decir que eliminamos a las llamadas *primitivas*." (Mauss, 1974:11)³. Las *Notes and Queries* se basan en el trabajo de campo en sociedades sin escritura, pueblos que además "ignoran las ciencias naturales experimentales y carecen del equipo tecnológico que en ellas se basa." (RAI, 1966:2). El *Guide...* de Maget se refiere a la práctica del terreno en las comunas rurales francesas, culturas locales pre-industriales entre 1940-50.

Estos libros, a excepción de las *Notes and Queries*, retoman la experiencia de cursos de etnografía; el manual de Mauss corresponde a las "Instrucciones de etnografía" que daba Mauss en el Instituto de Etnología desde 1925; el manual de Griaule condensa las lecciones sobre métodos etnográficos que dictara en la Sorbona desde 1943 hasta su muerte y el *Guide...* de Maget es el resultado de un curso ofrecido en la Escuela del Louvre y luego en el Instituto de Etnología. Las *Notes and Queries* se presentan como un "manual sin autores"; aún así, el Comité de Sociología de la sexta edición estuvo integrado, entre otros, por Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, R. Firth, D. Forde, M. Fortes, J. Hutton y Brenda Seligman.

Las guías de trabajo de campo están destinadas a los hombres de terreno sin formación académica; son obras modestas, útiles, "libros de recetas"⁴. A semejanza de las instrucciones para inventores, que analiza Beatriz Sarlo (1997) en Buenos Aires de principios de siglo, los manuales de etnografía son medios de adquisición de competencias técnicas, propios de las zonas nuevas, de saberes no totalmente institucionalizados,

1 Utilizamos la versión castellana de la sexta edición de las *Notes and Queries on Anthropology* publicada por la OEA bajo el nombre de "Guía de campo del investigador social", cuya traducción estuvo a cargo de Angel Palerm y fue revisada por Julian Pitt-Rivers. A diferencia de la edición inglesa (reimpresa en 1954), la versión castellana eliminó las secciones dedicadas a antropología física y arqueología de campo.

2 El título de la edición original francesa es *Manuel d'ethnographie*.

3 Actualmente, señala Griaule, "no nos podemos permitir ignorar la existencia de otros pueblos que no son aquéllos, nobles, de las orillas del Mediterráneo" (Griaule, 1969:10).

4 Maget lo enuncia en estos términos: "Esta guía práctica tiene como objetivo dar recetas de trabajo, no es un tratado de la naturaleza de las cosas ni un manual general de la disciplina en la que se inscriben las actividades consideradas aquí. Los desarrollos teóricos están rebajados al mínimo" (Maget, 1962:XXI).

en las que aún aquellos que no poseen credenciales de enseñanza formal pueden moverse con facilidad.

Estos textos autonomizan la etnografía ofreciendo objetos de estudio estructurados mediante listas de preguntas y definiciones de bajo alcance teórico. Son recordatorios rápidos cuyos contenidos se presentan fraccionados en ítems fácilmente identificables, ya sea mediante párrafos numerados como en la guía de Maget, o a través del subrayado de nociones claves como en las *Notes and Queries*. Podemos reconocer allí costumbres de investigación implícitas en el desempeño de los antropólogos sociales, y que las guías colocan bajo la forma de preceptos manejables, capaces de programar las acciones de los hombres de terreno⁵.

Las instrucciones etnográficas definen el trabajo de campo privilegiando la tarea de documentación, frecuentemente asimilada a la observación visual. En efecto, un énfasis creciente en el poder de la observación marca la consolidación de la etnografía profesional, ya que si bien "el trabajo de campo exitoso movilizaba un amplísimo rango de interacciones posibles, se acordó a lo visual una primacía distintiva" (Clifford, 1995: 49). Raymond Firth señalaba que "la vista y el oído son los sentidos de importancia vital para lograr un trabajo de campo exacto" (Firth, 1976:38).

Asimismo, el discurso metodológico de las guías consolida la técnica del inventario como herramienta descriptiva. El inventario lo es, inicialmente, de objetos, que en virtud de un *surplus concret* (Maget) favorecen el ideal de la observación completa. Luego de los objetos, el procedimiento se extiende a las

actividades y los grupos, convirtiéndose en la tecnología intelectual básica de la descripción cultural. De esta forma, un rito o un equipo de producción, son observados en detalle, funcionando como guión de la descripción concreta. Las pertinencias empíricas no se generan a partir de problemas de investigación sino que están dictadas por los propios fenómenos y se presentan de manera estándar, a través de una operacionalización manuable de los conceptos de acuerdo a listas y ejemplos.

Las versiones más clásicas del género -las *Notes and Queries* y el manual de Mauss- están confeccionadas para funcionar principalmente como catálogos de definiciones, recordatorios de todo lo que hay que observar en el terreno. En cambio, el *Guide d'étude directe...* de Maget y el *Método de la etnografía* de Griaule abandonan la misión de clasificar fenómenos sustantivos y se orientan a proporcionar esquemas generales de procedimiento o técnicas de restitución de lo real. Concebidos a partir de una perspectiva documental de constitución de archivos -recolección de objetos, relatos biográficos, cuentos, etc-, los manuales soslayan la relación social de investigación, limitándose a señalar la conveniencia de interrogar desde lo particular, a través de los términos y las formas de interacción nativas⁶. Las instrucciones de Griaule definen el vínculo entre el etnógrafo y los informantes en analogía con la relación de un juez con un acusado, aceptando la violencia simbólica del intercambio.

De esta forma, el discurso sobre el método de las guías de etnografía pone de manifiesto el carácter convencional de la observación

⁵ Antes de la profesionalización del trabajo de campo, los hombres de terreno eran principalmente viajeros y funcionarios coloniales. Aún así, la audiencia del curso de etnografía de Mauss, cuando se dicta por primera vez en 1925, está compuesta principalmente por estudiantes de l' Ecole normale supérieure, de l' Ecole pratique des hautes études y de l'Ecole des langues orientales. Sólo en menor medida asisten funcionarios coloniales (Fournier, 1994:511, 598).

⁶ De acuerdo a Maget, el carácter etnográfico de una investigación reconoce como condición fundamental que las entrevistas se realicen en un ambiente de conocimiento mutuo, es decir, los entrevistados tienen que estar en relación unos con otros y no ser seleccionados en base a criterios abstractos (Beaud y Weber, 1998).

cultural, una tarea que no es espontánea y directa, en la que la relación con lo empírico se define a través de un lenguaje común a la disciplina, que estos textos tratan de aislar y presentar en términos de prescripciones sencillas.

Los manuales que analizamos aquí tienen en común perseguir la observación reglada, pero se distinguen por desarrollar determinados aspectos de este lenguaje de la descripción. Así, las primeras versiones del género -las *Notes and Queries* y el manual de Mauss- entretejen la formulación de los procedimientos con la definición y clasificación de los hechos etnográficos; los consejos metodológicos se establecen a propósito de fenómenos determinados, y aunque a veces se presentan bajo la forma de reglas generales⁷, sólo progresivamente irá tomando cuerpo un discurso sobre el método relativamente autónomo, ilustrado por la normatización del inventario que realiza Maget (el método del inventario sistemático).

1. EL CATÁLOGO DE DEFINICIONES: TAXONOMÍAS NATURALES Y CATEGORÍAS CONSTRUIDAS

La autonomización de la etnografía propuesta por los manuales demanda un vocabulario consensuado de bajo alcance, una suerte de teoría "llave en mano" que discipline el uso de las palabras. La puesta en orden de los fenómenos es la herramienta principal de elaboración teórica, ya que ordenar palabras o 'cosas' en una lista "es en sí una manera de clasificar, de definir un campo semántico" (Goody, 1986:184). De esta manera, las *Notes and Queries* clasifican

los hechos en dos secciones principales: antropología social y cultura material. La antropología social comprende "estructura social", "vida social del individuo", "organización política", "economía", "rituales y creencias", "conocimiento y tradición" y "lenguaje". El manual de Mauss dedica un gran apartado a la tecnología, ordenando los demás fenómenos en económicos, jurídicos o de antropología social, morales y religiosos.

Las listas de preguntas incluidas en las *Notes and Queries* proporcionan "la gama de variaciones que se encuentra en las costumbres y hábitos de las distintas sociedades" y han sido reunidas gracias a la colaboración de especialistas que realizaron trabajo de campo en áreas muy diversas; son aspectos a inventariar y no deben hacerse directamente a los informantes ya que sólo aspiran a ser una guía para el investigador.

Condominas (1990) equipara las *Notes and Queries* y el manual de Mauss. Sin embargo, la guía inglesa manifiesta un compromiso mayor con el ideal de las taxonomías naturalistas; la observación etnográfica es concebida como una actividad 'sin interpretación'. Así:

"en toda indagación antropológica es esencial distinguir claramente entre observación e interpretación. En las notas de campo y en los informes, la teoría y los hechos no deben mezclarse nunca. El observador que desee elaborar una teoría basada en sus materiales, debe hacerlo por separado y después de haber registrado los datos."(RAI 1966:1).

En tanto "recordatorio manejable y útil" las *Notes and Queries* persiguen estimular la observación precisa y el registro exacto de la información, proponiendo disciplinar el vocabulario mediante "definiciones de palabras en su significado técnico, cuyo

⁷ Fournier reseña este proceso en Mauss, cuando enuncia en el manual de etnografía prescripciones del tipo: "es esencial no hacer deducciones a priori, hay que aprender a desconfiar de la sensatez"; "nunca hay que olvidar la moral estudiando los fenómenos materiales y viceversa"; "son las representaciones colectivas las que dictan la actitud de los miembros de una sociedad con respecto a la materia", etc. (Fournier, 1994:600).

uso recomendamos. Esas palabras aparecen subrayadas en el texto." (RAI, 1966:11-12).

Tales definiciones "representan una clasificación de los fenómenos sociales; no una interpretación unilateral de los hechos culturales" (RAI, 1966:12). La teoría es un estímulo para la observación "pero esto no debe perturbar la observación y el registro objetivo de los datos... para salvar estos obstáculos... se han ordenado las notas y problemas en este volumen, así como también para indicar líneas de investigación que vale la pena indagar, y el método para obtener y anotar los datos relevantes." (RAI, 1966:2).

El carácter holístico de la descripción cultural figura entre las prescripciones de las *Notes and Queries*, sugiriendo que:

"ningún estudio sociológico de un problema particular puede considerarse completo sin investigar sus conexiones con la estructura social, el sistema económico, la religión, la lengua y la tecnología". (RAI, 1966:12).

La investigación directa de un solo tema nunca mostrará la totalidad del campo⁸.

El curso de Mauss también insiste en el enfoque holístico, reclamando normas de observación y clasificación que respeten "las proporciones de los diversos fenómenos sociales", clasificados en morfología, fisiología y fenómenos generales (Mauss, 1974:20)⁹. A diferencia de las clasificaciones de las *Notes and Queries*, las definiciones del manual de Mauss ponen de manifiesto el carácter construido de los fenómenos a describir, versando sobre los problemas en los que trabajó el autor, tales como el sacrificio, la plegaria, el totemismo, el *potlacht* y la prestación total, las relaciones burlescas, las técnicas del cuerpo, etc.

En el manual de Mauss, observación y conceptualización se presentan como actividades indisolubles. Así, Fermín del Pino en la introducción a la edición española (1974) señala que "lo que de inmediato llama la atención... es la conjunción de la minuciosidad del observador cuidadoso con las preocupaciones de la generalización". En la reconstrucción que hace del curso de etnografía, Fournier (1994) destaca la insistencia clara de Mauss en el enraizamiento empírico de los conceptos, organizando su trabajo según la máxima de exponer hechos y discutir teorías lo menos posible.

Con Mauss, la construcción teórica elaborada en estrecha conexión con lo empírico deviene un elemento del lenguaje de la etnografía. Este aspecto de su método está desarrollado en las contribuciones en las que discute el problema del "inventario total", el herbario de la etnografía, que él mismo reclamara a principios de siglo (Mauss, 1969).

La ilusión del archivo total, señala Mauss, es:

"la tentación de decir que la sociología, antes de edificarse, tiene que hacer un inventario total de los hechos sociales. Así se le requeriría al teórico de la familia haber revisado todos los documentos etnográficos, históricos, estadísticos, relativos a esta cuestión. Las tendencias de este tipo son temibles en nuestra ciencia. La timidez frente a los hechos es tan peligrosa como la audacia desmedida, las abdicaciones del empirismo tan funestas como las generalizaciones apresuradas. En primer lugar, si la ciencia requiere hechos cada vez más completos, no exige para nada un inventario total, imposible además" (Mauss, 1969:173).

La obra de Steinmetz, que a fines del siglo XIX encarnó la ilusión del archivo

⁸ En Naven Bateson no sigue el presupuesto de estudiar todo un sistema social, rompiendo con las convenciones de la monografía funcionalista. Houseman y Severi (Bateson, 1986) destacan este carácter innovador del trabajo que lo convierte en un análisis sobre la interpretación.

⁹ Mediante un cuadro sinóptico Mauss describe el plan de estudio de cualquier sociedad, según tres encabezados. El libro destina sólo diez páginas (pp. 31 a 41) a la morfología social (demografía, geografía humana); la mayor parte del texto se ocupa de la fisiología (técnicas, economía, religión, etc.; pp. 43-388) y el tercer apartado (lengua, fenómenos nacionales e internacionales, etnología colectiva) no está desarrollado.

total, es citada frecuentemente por Mauss. En el *Método de la Etnografía* también Griaule invoca a Steinmetz, pero en este caso, manifestando su acuerdo con el ideal del inventario total.

La tarea de la etnografía consiste para Griaule en "establecer los archivos totales de la humanidad por medio de monografías y no arribar a una suerte de pequeño panteón de hechos sociales bien elegidos, curiosos, excepcionales o típicos" (Griaule, 1969:11-12).

En efecto, "en el conocimiento de todas las sociedades humanas, se debe poner el mismo ardor de los naturalistas cuando establecen una lista exhaustiva de los insectos y de las plantas. Cada población presenta siempre una faceta original que pueden aprovechar las distintas ciencias del hombre" (Griaule, 1969:11-12).

En contraste con las afirmaciones de Griaule, Mauss, y Evans-Pritchard critican los trabajos de Steinmetz¹⁰, y plantean la necesidad de establecer criterios de definición de los fenómenos, sin esperarlos de la base inductiva, de acuerdo al proyecto del archivo de la humanidad¹¹.

De esta forma, en la etnografía de Mauss la tarea de observación es indisociable de la conceptualización:

"no se trata de un proceder narrativo puro, la sociología tiene que hacer más que describir los hechos, los debe, en realidad, constituir. No existen hechos brutos que se podrían, por así decir, fotografiar. Toda observación científica se refiere a fenómenos metódicamente elegidos y aislados unos de otros, es decir abstractos." (Mauss, 1969:166-167. Subrayado mio).

Aún así, las categorías no se construyen de

manera apriori y especulativa; las definiciones preliminares están enraizadas en lo concreto, resumiendo un primer trabajo de revisión de los hechos y designando un conjunto de fenómenos "cuya similaridad fundamental prevemos". A semejanza del historiador, el sociólogo se esfuerza por percibir el detalle, pero la atención al detalle no es en este caso "el todo de la ciencia". Si se ocupa de la plegaria no debe limitarse a describir la manera en que se reza en tal o cual sociedad, debe buscar las relaciones que vinculan los hechos de plegaria unos con otros y con otros hechos que los condicionan.

La "metodología de los hechos sociales totales" surge de la doble constatación que la sociología no especula sobre ideas puras ni se limita a registrar hechos. Volver inteligibles los fenómenos significa situarlos en un sistema racional, determinando relaciones entre los hechos. Sin embargo:

"a veces, muy raramente, esas relaciones se encuentran por así decirlo, establecidas. Existen en sociología, como en toda ciencia, hechos muy típicos que, bien analizados, alcanzan para descubrir inmediatamente relaciones insospechadas. (...) Pero, en general, no llegamos directamente a esos hechos cruciales, mediante la observación" (Mauss, 1969:170).

Si no se encuentran los "hechos sociales totales en estado silvestre" es posible establecerlos mediante procedimientos metódicos, diseñando sistemas racionales que guíen la observación. Las definiciones felices nos colocan en la vía de descubrimientos empíricos: si entendemos el crimen como acto atentatorio a los derechos individuales, los únicos crímenes que observaremos serán el robo, el homicidio, etc., si los definimos como actos que provocan la reacción orga-

10 "No hago más que mencionar aquí el nombre del brillante sociólogo holandés S. R. Steinmetz, que a finales del pasado siglo se dedicó a recopilar una amplia lista de las sociedades y culturas del mundo, creyendo que mediante el análisis cuantitativo podrían obtenerse importantes conclusiones." (Evans-Pritchard 1975:18)

11 Murdock representa la versión más reciente de la ilusión del archivo total; desde 1937 trabajó en el proyecto de construir una nomenclatura de rasgos que proporcionara un marco para comparar y generalizar despojado de los presupuestos y las contextualizaciones particulares. Sus criterios de clasificación sistemática están presentados bajo la forma de una guía (HRAF, 1976).

nizada de la colectividad, la clase incluirá todas las formas primitivas del crimen, como la violación de los tabúes y las reglas religiosas.

Desde esta perspectiva, la observación etnográfica en tanto observación científica es fruto de las definiciones construidas y no se basa en las clasificaciones usuales sin examen previo. En las tierras sin cultivar de una ciencia, afirma Mauss, están los hechos "que no se han reducido todavía a conceptos" y allí se plantean los problemas más urgentes; "cuando unos hechos se califican como 'varios', es ahí donde hay que entrar" (Mauss, 1971: 22). La génesis de los conceptos recorre un itinerario que comienza en los datos concretos y camina hacia lo desconocido, hacia "las fronteras de la ciencia, allí donde los profesores 'se devoran entre sí'" (Mauss, 1971:22).

Dumont destaca el modo etnográfico de construcción de los esquemas de conceptualización que practica Mauss, señalando que en este caso "hacer el mayor catálogo posible de categorías significa experimentar las categorías, entrar en ellas, y elaborarlas en tanto hechos sociales. Por supuesto, estamos aquí próximos de la idea de *fieldwork* ..." (Dumont, 1990:19). De esta forma, aún cuando la experiencia de campo de Mauss fuera mínima, los antropólogos sociales lo consideran 'uno de los suyos', ya que "realizaba en su escritorio lo que un etnógrafo hace en el terreno: estudiar la sociedad extraña desde el exterior (como etnólogo) y desde el interior (identificándose a los miembros). Sólo que él lo llevaba a cabo sin dejar su departamento parisino"(Evans-Pritchard, 1990:30).

Es decir, si bien las *Notes and Queries* y el manual de Mauss enseñan a observar

inculcando definiciones, la guía británica enfoca los hechos de manera empirista, solidificándolos en una taxonomía naturalista¹², mientras que las instrucciones de Mauss subrayan el carácter expresamente construido de los sistemas de relaciones que hacen aparecer los fenómenos. Estos itinerarios diferentes de conceptualización se evidencian en la polémica mantenida por Griaule y Radcliffe-Brown en 1940, a propósito de las 'relaciones burlescas'¹³. El problema reside en concebir la definición como estenografía de la realidad o como construcción, que aunque basada en los hechos, simultáneamente los constituye. Por ejemplo, definiendo la economía, las *Notes and Queries* enfatizan el carácter sistemático de la utilización de los recursos y su relación con las necesidades en todas las sociedades humanas, afirmando que "los principios generales del análisis económico son aplicables incluso a las comunidades más primitivas". Así, la organización económica puede tratarse convenientemente bajo los encabezados de Producción, Distribución, Intercambio y Consumo; a su vez, el tipo de economía puede clasificarse a grandes trazos de acuerdo con la principal técnica de producción: recolector, cazador y pescador, agrícola, pastoril, industrial o comercial. (RAI, 1966:127,128 y131. Subrayado en el original).

El manual de Mauss, en cambio, pone al descubierto la actividad de elaboración del concepto de fenómeno económico, señalando que:

"De todos los fenómenos morales, los fenómenos económicos son los que permanecen todavía más enraizados en la materia; tradicionalmente se los coloca entre los fenómenos materiales, al lado de los técnicos; pero no son fenómenos exclusivamente materiales, sino más bien

¹² Sobre el ideal taxonómico de la escuela británica, cf. Leach, 1977.

¹³ Así, cuando Radcliffe-Brown propone un estudio comparativo de las relaciones burlescas, Griaule sugiere que clasificar conjuntamente los diversos ejemplos de "relaciones burlescas" y buscar una explicación general es como clasificar conjuntamente las ceremonias en las que se tocan las campanas de la iglesia, tales como funerales y bodas, llamándolas a todas "ceremonias de campanas". (Radcliffe-Brown 1974:131-132).

representaciones colectivas, de acuerdo a las cuales se rige la actitud de los miembros de una sociedad, con respecto a la materia" (Mauss, 1974: 219).

Las instrucciones de Mauss subrayan el carácter histórico del mercado y la dificultad que entraña el estudio de la economía en las sociedades primitivas, en las que dicha materia se encuentra dispersa en todas las actividades y hay que proceder por rodeos, mediante el método del inventario cifrado, para comprender el valor de las equivalencias entre los distintos objetos que funcionan como moneda. Es decir, si abandonamos el ideal de las taxonomías naturalistas, la estabilización de un vocabulario etnográfico independiente de las filiaciones teóricas y epistemológicas representa una ambición polémica. Así, Malinowski en *Los argonautas...* discute las clasificaciones de las *Notes and Queries* por que sancionan definiciones del hombre económico primitivo basadas en teorías evolucionistas ingenuas¹⁴.

La crítica de Claude Lévi-Strauss a la noción de totemismo invita a poner en cuestión las definiciones corrientes de la descripción etnográfica. Reseñando el proceso de constitución de la ilusión totémica, Lévi -Strauss cita las *Notes and Queries*, consideradas como un texto de divulgación, que condensa el sentido común de la disciplina¹⁵. Este también es el uso que hace Dumont, cuando recurre a las *Notes and Queries* para plantear el problema del enraizamiento de las categorías de la descripción

antropológica en las tradiciones nacionales del observador¹⁶.

De esta forma, un manual de definiciones teóricas para orientar el trabajo de campo oscila entre convertirse en un texto de autor, como es el caso del manual de Mauss, o resignarse a un destino de texto de divulgación que compendia los aspectos no discutidos de las categorías de una disciplina.

2. EL INVENTARIO COMO TÉCNICA DE CONSTRUCCIÓN DE DATOS: MONOGRAFÍA DE OBJETOS, ACTIVIDADES Y GRUPOS

El *Guide d'étude directe des comportements culturels* de Marcel Maget, a diferencia de las *Notes and Queries* y el manual de Mauss, se centra en los procedimientos de investigación, dejando de lado las clasificaciones sistemáticas de los fenómenos culturales. Como señala el autor, se trata de elaborar "un manual de disección" y ello "no comporta obligatoriamente un cuadro clasificatorio de las especies animales o vegetales a las que podrían aplicarse las actividades descritas" (Maget, 196: XXVIII).

La estrategia de Maget consiste en formalizar "marcos, perspectivas, encadenamientos que permitan constituir series homogéneas y establecer inventarios: series de actividades de producción, de formación, de ocio, conjunto de actividades anuales, biografías, series de edad y de status, etc" (Maget, 1962:

14 Las *Notes and Queries*, afirma Malinowski, representan "el punto de vista oficial de la Etnología contemporánea" y sustentan concepciones erróneas acerca de la economía primitiva, expresadas en afirmaciones tales como: "En muchas comunidades primitivas, la verdadera búsqueda de los alimentos y las actividades que surgen a su alrededor ocupan la mayor parte del tiempo y las energías de los individuos, dejando pocas oportunidades para cualesquiera necesidades menores" (Malinowski, 1975:174).

15 Historiando la noción de totemismo en Gran Bretaña, Lévi-Strauss reseña los trabajos de Rivers y para ilustrar el consenso más reciente se refiere a las *Notes and Queries*, a la edición de 1951, aunque afirma que el texto sobre totemismo proviene de ediciones anteriores sin cambios notables. Así, mientras Rivers definió el totemismo mediante la coalescencia de tres elementos (social, psicológico y ritual), las *Notes and Queries* "plantean la existencia en el pensamiento indígena de un par de series, una natural y otra social; las relaciones entre los términos de estas dos series son homólogas y constantes. Dicho de otra manera, del totemismo al que Rivers quería dar un contenido, no se conserva más que la forma." (Lévi-Strauss 1965:22).

16 Examinando las teorías de la alianza y la filiación, Dumont advierte que los ingleses carecen de un término para designar el parentesco en general. Para documentar su punto de vista acude a la guía etnográfica: "Empecemos por las *Notes and Queries*. La última edición de 1951, trata el parentesco después de la familia. El artículo Kinship se inicia de la forma siguiente: Los lazos de matrimonio, de descendencia y de germanidad que relacionan entre sí a los miembros de la familia elemental producen una red de relaciones de parentesco y afinidad" (Dumont, 1975:15-16).

XXVII). Estos procedimientos captan los constituyentes relativamente estables de la coyuntura, excluyendo los procesos de evolución y difusión.

De esta manera, si bien Mauss y Griaule hacen referencia a la técnica del inventario, es en el manual de Maget donde se encuentra su formulación más acabada. Además de los elogios que le dedicara Bachelard (1954), el *Guide d'étude directe des comportements culturels* constituye la referencia obligada sobre métodos etnográficos de *El Oficio del sociólogo*¹⁷ y de *El razonamiento sociológico* (Passeron, 1991), recibiendo también la atención independiente de Chamboredon (1989).

El Guide... es el único manual de campo de la etnografía metropolitana, disciplina surgida en Francia en 1940, en la confluencia de la geografía regional, la historia del paisaje rural, la etnología exótica de territorios coloniales, la psicología social y la sociología. La etnografía metropolitana se desarrolla en la frontera entre la sociología y la antropología, vinculándose a la primera por su objeto y a la segunda por sus métodos; es heredera directa del folklore y trata de superar la curiosidad pintoresca y el estudio del detalle sin cabida en una teoría (Weber, 1989: 45).

Maget reseña sus experiencias de "investigación directa" mencionando la encuesta de psicología social realizada con Célestin Bouglé y la participación en los trabajos de la Comisión de investigaciones colectivas, bajo la dirección de Lucien Febvre. Refiere que:

"en esa época, Griaule en la misión Dakar-Djibouti y los Lynd sobre Middletown elaboraban y perfeccionaban el trabajo en equipo al mismo tiempo que se reducía el hiato entre

pueblos etnográficos y pueblos etnografiables". (Maget, 1962:XXXIV).

Así, los ejemplos etnográficos del *Guide...* provienen de estudios sobre las regiones y el medio rural francés, tales como la monografía de Louis Dumont sobre la tarasque y los trabajos de agrónomos como Sebillote y R. Dumont.

De acuerdo a Maget, la definición cualitativa de las normas culturales está sujeta a severas limitaciones ya que se expone a las fronteras de lo secreto y a la posibilidad de captar sólo la coyuntura. El deseo de exhaustividad, a su vez, enfrenta objeciones prácticas y teóricas puesto que "se dice, y a justo título, que la ciencia sólo encuentra lo que busca, lo 'real' responde a una pregunta que se le hace" (Maget, 1962:14). De esta manera:

"... el investigador no aborda su objeto con la mentalidad del niño presto a recoger todos los caracoles de la playa. Lo interroga con firmeza, único modo de observarlo útilmente; el recurso a la información permite la selección de los fenómenos dotados de cierta dimensión social y la eliminación de lo accidental" (Maget, 1962:14).

Aún así, interesa que la descripción de los materiales y de los comportamientos sea lo más precisa posible. En efecto, la historia de las ciencias humanas:

"es una serie de descubrimientos sobre detalles, hasta ese momento desapercibidos. Así los inventarios más extensos, las miniaturas más minuciosas, que al principio aportaban más de lo que se les pedía, ya no alcanzan para responder a las preguntas que se les hacen" (Maget, 1962:14).

Si el investigador puede tomar en sus

17 En contra del ordenamiento de las técnicas que hace del cuestionario la medida de todas las técnicas, los autores de *El oficio...* proponen restituir a la observación metódica y sistemática su primado epistemológico, señalando que en la obra de Maget está la formulación sistemática de los métodos etnográficos (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1969:71-72). También en *L'esquisse...* Bourdieu hace referencia a comentarios de Maget, por ejemplo, la sugerencia de interpretar la inclinación por los juegos estructurales de las sociedades sin escritura como reglas mnemotécnicas (Bourdieu, 1972:252).

redes más de lo previsto esos documentos estarán disponibles para los que en el futuro sepan interrogarlos; de allí "el rol capital de la colección de testimonios materiales, de documentos concretos (foto, cine, registros sonoros), que fijan en su riqueza hechos culturales que todavía no podemos analizar ni geometrizar y constituyen un *surplus concret* siempre disponible para nuevos análisis". (Maget, 1962: 14-15).

De acuerdo a las instrucciones del *Guide...* un plan de descripción cultural comprende estudios elementales y sistemáticos¹⁸ y se lleva a cabo mediante el procedimiento del inventario, formulado a propósito de los objetos, las actividades, los individuos y los grupos (grupo doméstico, grupo de actividad y grupo territorial o sociedad local). Así, el inventario del equipamiento de una granja da como resultado una monografía de objetos, que registra el nombre, tipo y cantidad de utensilios, el lugar de depósito, la forma de utilización y el origen de la fabricación.

Como señala Maget, el inventario no resuelve todo, pero al exigir enumeración y descripción exhaustiva y detallada coloca al investigador en la vía de los problemas. Por ejemplo, cuatro armarios en una misma familia normanda hacen presumir holgura y cierta estabilidad a través de las transmisiones hereditarias. Las técnicas, los ritos o los juegos pueden ser estudiados formalmente según un plan análogo a la monografía de objeto. El inventario de actividades comporta la restitución de los marcos temporales concretos, incluyendo la enumeración de las diferentes actividades y las frecuencias y tiempos de ejercicio; el inventario cronográfico o de empleo del tiempo reubica cada actividad en su respectivo orden temporal (gráfico de Gantt); en una población dada proporciona el marco temporal social, los

sincronismos y *décalages*, la simultaneidad de las partidas al campo, a la escuela, etc. El inventario cronográfico muestra también las co-actividades: reuniones más o menos numerosas, equipos de trabajo, escucha generalizada de la misma emisión radiofónica, etc. y permite distinguir las segregaciones y alienaciones, así como las migraciones periódicas. El inventario de grupos-grupo doméstico, grupo de actividad, grupo territorial o comuna rural- considerará el marco y el equipamiento material, el personal, las actividades, la sociología interna y externa, y la ideología.

Así, análogamente a la descripción de objetos, el inventario de actividades y grupos se orienta a restituir el *excedente concreto*. Esta concepción de la exhaustividad etnográfica está presente también en las instrucciones de Mauss, expresada en la figura del coleccionista que compone series lógicas, reuniendo si es posible todas las muestras de un mismo objeto:

"toda observación, para ser precisa debe ser completa: dónde, por quién, cuándo, cómo, por qué se hace o se hizo tal cosa. Se trata de reproducir la vida indígena, no de proceder según nuestras impresiones; hay que establecer series y no panoplias" (Mauss, 1974:29).

La objetividad de los hechos etnográficos se alcanza coleccionando y catalogando objetos: "El objeto es, en muchos casos, la prueba mejor de un hecho social; y un catálogo de instrumental mágico es uno de los mejores medios para elaborar una buena clasificación de ritos" (Mauss, 1974:15). A su vez, el inventario de hechos materiales puede conducirnos a la observación de hechos morales; así "estableciendo el inventario de las casas, desde los cimientos hasta el tejado, M. Leenhardt descubrió el totemismo en lo

18 La investigación elemental u horizontal elige una norma y la estudia en extensión, en todas las actividades humanas en las que se actualiza. La investigación sistemática o vertical considera un conjunto particular de individuos con caracteres comunes -actividad principal, residencia en una misma región, pertenencia a un mismo grupo cultural- y trata de despejar su sistema de normas. (Maget, 1962).

alto del tejado de la choza canaca" (Maus, 1974:25).

Griaule relativiza la importancia asignada a los objetos en la tarea etnográfica, afirmando que si bien la descripción de los hechos humanos se inició con los "hechos estables", objetos y edificios que congelan y representan un momento de la actividad, estos hechos:

"son los más fáciles de observar y, a causa de esta estabilidad la etnografía como ciencia que entiende en las manifestaciones materiales, era, antes que nada, de museo; el ideal, para el investigador era la constitución de colecciones exhaustivas. El objeto parecía ser el testigo por excelencia" (Griaule, 1969:71-72).

Sin embargo, este procedimiento otorga a los objetos y edificios una importancia insólita:

"Estos no podrían tener más valor que cualquier otro fenómeno humano, y en la práctica hay que considerarlos como jalones de una vasta investigación de las instituciones, como los testigos de confianza que deben intervenir a cada paso de una encuesta de sociología descriptiva" (Griaule, 1969:71-72).

La categoría de hechos sobre la que se centra el manual de Griaule son los "hechos en movimiento", que comprenden el funcionamiento total de una institución en el tiempo y en el espacio. Estos hechos no pueden ser coleccionados, son fugitivos, complejos, y aparecen raramente al observador en su unidad; algunos no duran más que una fracción de segundo y su observación requiere el trabajo de un equipo. Así, la descripción de un funeral incluye la observación de la muerte, el entierro, las

fiestas, la salida de duelo, el establecimiento del status del muerto, etc., y este conjunto puede extenderse varios años. El inventario de los hechos en movimiento demanda el trabajo de varios observadores¹⁹, componiendo una perspectiva de conjunto que Clifford asocia a la circunstancia de que Griaule fuera aviador.

En síntesis, el método del inventario es una técnica de construcción de datos que permite la descripción cultural de fenómenos complejos e imperfectamente definidos, fenómenos aún no-geometrizados, y consiste en disciplinar la observación para crear convenciones de relación con lo empírico que regulen la interpretación. En base a estos rasgos Chamboredon (1989) identifica el estilo de Maget como observación armada y construcción teórica controlada. El autor de la Guía de estudio directo de los comportamientos culturales encuentra en el inventario un medio para combatir las generalizaciones apresuradas más allá de los datos obtenidos, la hipóstasis de los conceptos y su sustantificación metafísica²⁰.

3. PROCEDIMIENTOS CONCRETOS Y CONFIABILIDAD DE LA INFORMACIÓN

Las instrucciones de las guías acerca de las relaciones sociales en el terreno se articulan estrechamente con el carácter documental asignado a la actividad etnográfica. Así, la confiabilidad de la información depende del uso de procedimientos concretos más que del aprendizaje de la lengua o de la

19 El plan de observación de un funeral dogon combina puntos de vista de siete observadores "La escena ocurre en la Gran Plaza de la aldea Ogol-du-Bas el 20 de octubre de 1931, a las 21,30 hrs. Hay doscientas personas y los grupos han tomado posiciones durante varias horas, lo que facilita la observación. El observador 1 domina la asamblea desde lo alto de un peñasco; el observador 2, ubicado cerca de las mujeres segregadas anotará las reacciones de este grupo; el observador 3 se mezclará en el grupo tumultuoso de los portadores de antorchas y junto con otro colega llevará la cuenta del desempeño de los combatientes silenciosos; el observador 5 vigilará la orquesta; el observador 6 se mezcla con el grupo que está en una de las entradas y observará la llegada de los deudos extranjeros y el observador 7 controlará la trastienda y sus mil indiscreciones, acudiendo frecuentemente a la casa del muerto." (Griaule, 1969: 80-81).

20 De acuerdo a Maget, "la realidad rápidamente se toma revancha y en contacto con ella las explicaciones esquemáticas, los determinismos unilaterales y exclusivos se derrumban uno tras otro" (Maget, 1962: XXIII)

calidad de los vínculos entre el etnógrafo y los informantes.

El método genealógico de Rivers, sancionado como modelo por las *Notes and Queries*, realiza acabadamente el ideal del procedimiento concreto. La guía británica señala que "aunque es imposible obtener resultados óptimos sin un conocimiento de la lengua nativa, éste no garantiza la exactitud de la información recogida", es "el hábito de ser exacto" la principal habilidad requerida por la tarea etnográfica. El uso del método genealógico permite la adquisición de esta competencia, empleándose también en el entrenamiento de los intérpretes. Así:

"(el intérprete) se da cuenta de que lo que se espera de él no es un relato interesante o plausible, sino hechos concretos. Es sorprendente la transformación que puede operarse en un intérprete, en términos de su eficacia, trabajando con el método genealógico aunque sólo sea durante unos días" (RAI, 1966:16).

Al formalizar una tecnología intelectual nativa (la descripción genealógica), el método de Rivers da "confianza al salvaje en su inquiridor". Como procedimiento de investigación estimula la exactitud porque exige respuestas muy concretas, pero la eficacia se deriva también de su carácter sustantivo, como herramienta de restitución de sistemas de parentesco. En efecto, el parentesco es un área en la que los prejuicios del observador resultan particularmente evidentes:

"es muy fácil caer en errores si simplemente se intenta conseguir los equivalentes de nuestros propios términos mediante el método ordinario de preguntas y respuestas. Mi procedimiento consiste en aplicar al informante los términos que él aplicaría a los distintos miembros de su genealogía y, reciprocamente, los términos que ellos le aplicarían a él" (Rivers, 1975:89).

De esta forma, la máxima que orienta la recolección de genealogías -utilizar tan pocos términos que denoten parentesco como sea posible-, se extiende a la indagación de los demás aspectos de la descripción cultural²¹. Rivers defendía el carácter no-intrusivo y generativo de su método manifestando que era posible establecer una genealogía completa mediante la combinación de sólo cinco términos básicos (padre, madre, hijo, marido y esposa).

La guía británica refiere la confiabilidad de la información al carácter concreto de los hechos a observar y al empleo de procedimientos que exploten esta propiedad. Se perfila así un estilo de trabajo de campo distinto del "lenguaje-texto" de los boasianos (Urry, 1984), en el que la objetividad descansa en el conocimiento exhaustivo de la lengua nativa. Así, las recomendaciones de las *Notes and Queries* señalan la conveniencia de "comenzar la investigación por algún acontecimiento que se haya observado directamente, y seguirlo con una serie de preguntas hasta llegar a los detalles, a acontecimientos análogos, etc" (RAI, 1966:10-11). En base a esto enuncian "las tres reglas de la observación etnográfica", siendo la primera:

"avanzar de lo concreto y tangible a lo abstracto, e ir anotando los acontecimientos sociales según van sucediendo. Las referencias sobre como 'piensan' o como 'sienten' los nativos son poco valiosas si no van acompañadas de descripciones de su conducta en situaciones concretas" (RAI, 1966:12).

El segundo precepto alerta al etnógrafo sobre la distancia entre lo que se dice y se hace; en efecto: "es importante recordar que entre nosotros existe una gran diferencia entre la teoría y la práctica, y que puede suceder

21 "Al recoger genealogías puede obtenerse información exacta con un conocimiento mínimo de la lengua. ...Sólo mediante una investigación cuidadosa de los sistemas de parentesco puede establecerse el significado exacto de términos aparentemente tan simples como 'madre', 'padre', 'hermano' o 'hermana'. Se comienza por preguntar al informante el nombre de su madre, de la mujer que lo llevó en sus entrañas, y el de su padre, el que lo engendró. Después se le pregunta como se dirige él a cada uno de ellos, o cuál es la palabra nativa que se usa para indicar esa relación" (RAI, 1966: 28).

los mismo en otras culturas" (RAI, 1966:12). Finalmente, la tercera regla prescribe la recolección de ejemplos, enfatizando la importancia del uso. Así: "siempre deberán anotarse algunos ejemplos... de tal manera que pueda percibirse lo que es la norma y las desviaciones que de ella se presentan, y aparecer clara la diferencia entre lo normal y lo que se acepta como ideal" (RAI, 1966:12). En las prescripciones metodológicas de la etnografía actual reencontramos estas reglas enunciadas en el precepto que establece: "hay que preguntar por el uso y no por el significado" (Spradley, 1979).

Las instrucciones de Mauss y de Maget consideran la interacción social en el terreno como fuente de subjetividad, señalando la necesidad de ponerse en guardia contra la intuición y la especulación, utilizando métodos de control de la información. La intuición, afirma Mauss, representa el principal peligro para la etnografía, "su uso ha de hacerse con limitaciones". La ciencia etnológica es una ciencia de constataciones y estadísticas, exige que el investigador sea, al mismo tiempo, "archivero, historiador, técnico estadístico y hasta novelista, capaz de evocar la vida de una sociedad entera" (Mauss, 1974:12). Algunas de las dificultades de la investigación etnográfica, continúa Mauss, se vinculan a la persona del investigador -"no hay que creer porque se ha visto"-; el empleo del método filológico, que supone recoger todas las variantes y luego prestar atención a las tradiciones particulares, sirve para controlar el sesgo de la información.

Las instrucciones de la guía de Maget también tratan de preservar la investigación etnográfica de la intuición, la introspección y las sollicitaciones afectivas. Así:

"La reducción de los conflictos internos o la curiosidad dan lugar, disciplinándose, a trabajos que se levantan por encima de la improvisación. ...Hasta que esos impulsos no sean canalizados y orquestados en un programa

de acción coherente, el predominio de lo afectivo falsea la observación por el empleo de criterios mal definidos" (Maget, 1962:XXI).

El recurso exagerado o exclusivo a la intuición es peligroso; la participación en una ceremonia "sugiere al espectador que está en coincidencia con los practicantes. Vivir su vida, "meterse en su piel" da la esperanza que la puesta en situación restituirá automáticamente la organización psíquica del grupo" (Maget, 1962:XXV). Sin embargo, bien usada la intuición es recomendable:

*"En los ensayos de restitución de sistemas culturales, no hay razón para privarse radicalmente de los beneficios de la inmersión en el medio y de los estímulos del mimetismo, de la *Einfühlung* o empatía. Pero es necesario controlar los productos, no considerar los datos inmediatos como conocimientos irrevocablemente adecuados sino como hipótesis a verificar" (Maget, 1962:XXII).*

Las recomendaciones de Maget sobre la interacción social en el terreno subrayan la necesidad de hablar el mismo lenguaje, aplicando la regla universal que consiste en ir de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo general:

"no plantear en un lenguaje abstracto preguntas globales, suponiendo en el informante una reflexión preliminar sobre su actividad, 'dar una vuelta' con él recorriendo el lugar a nivel de las especies con vistas a reagruparlas en un género que las subsuma" (Maget, 1962:173).

El manual de Griaule considera el carácter asimétrico de la relación social de investigación, proponiendo estrategias para salvar el obstáculo, sin considerar este factor como un componente del proceso de investigación. Así:

"en cuanto sea posible, se intentará orientar la cortesía recíproca hacia la simpatía. No obstante, conviene no hacerse muchas ilusiones: averiguar hechos humanos equivale, en

muchos casos, a pedirle a un acusado que mantenga relaciones de amistad con el juez de instrucción." (Griaule, 1969:26).

Siguiendo lo que Clifford (1995) denomina "la metáfora judicial", el equipo de investigadores que propone Griaule²² construye una red de informaciones que obliga a los informantes a revelar.

Finalmente, el discurso metodológico de los manuales de etnografía alcanza también la actividad de producción de los textos que documentan el trabajo de campo. Así, las *Notes and Queries* distinguen cuatro tipos de documentos que elaborará el etnógrafo: 1) las notas descriptivas y los registros de observación, 2) los mapas, planos, diagramas, dibujos y fotografías; 3) los textos nativos y 4) datos genealógicos y censos²³. La guía británica aconseja que la presentación de los datos diferencie el relato de acontecimientos observados de los testimonios nativos. También Griaule recomienda que la narración de datos culturales se esfuerce por separar la norma de la exposición del hecho tal como fue visto y oído, ya que la vida de una sociedad "es como un juego: hay reglas y partidas jugadas" (Griaule, 1969:168)²⁴.

En la normatización del trabajo de terreno contenida en los manuales, el diario de campo es considerado un documento clave, cuya revisión permite recordar la rutina de la vida nativa durante la etapa de análisis (*Notes and Queries*)²⁵. Maget, por su parte, rechaza la calificación de tarea 'poco noble', "minucia de los trabajos oscuros", atribuida a la redacción del diario, la libreta y los ficheros analíticos. El diario de campo, señala,

constituye un documento de gran valor que traza la historia de la investigación que se está llevando a cabo; debe redactarse cada noche, mientras las ideas y las impresiones permanecen frescas.

CONCLUSIONES

Nuestro análisis subraya el carácter histórico de las guías de trabajo de campo, no para indicar que se trata de objetos perimidos sino para señalar la necesidad de remitir su comprensión a un contexto determinado. El 'manual de etnografía' como instrumento rápido de adquisición de competencias para la descripción cultural supone la división etnografía /etnología y la definición de la tarea de observación como actividad autosuficiente y sujeta a reglas explicitables.

El lenguaje del terreno proporciona los objetos de investigación -objetos concretos o definidos mediante nociones de bajo alcance teórico- y establece tecnologías para la descripción que obedecen al principio de restitución de lo concreto de manera exhaustiva.

Son "instrucciones para legos", que separan al hombre de terreno del hombre del gabinete e ilustran una versión del método etnográfico distinta del observador participante de Malinowski que funde en una sola persona al cronista y al historiador. La concepción de "trabajo de campo" de las guías alude más a la observación que a la participación. Como nota Wax (1974), "en tanto observación supone distanciamiento, observación participante entrafia

22 La figura del etnógrafo solitario es cuestionada: "Librado a sí mismo un investigador no obtendría más que resultados medianos en el terreno. Pues una cosa es descubrir una institución y otra cosa penetrar sus secretos" (Griaule, 1969:32).

23 Las *Notes and Queries* estandarizan la notación genealógica, tal como la utilizamos hoy, según pautas establecidas en 1932 (RAI, 1966: 26).

24 Así, la entronización de un sacerdote totémico en el Sudán francés se narra según la norma -"se coloca sobre la cabeza la piedra insigne de su función y el sacerdote más antiguo degüella sobre él un gallo", cuya sangre representa "la fuerza vital del antepasado que remonta la corriente de la sangre y pasa de la cabeza a la piedra", liberándolo de la posesión y convirtiéndolo en su agente"-, y el hecho observado: "Yebené, candidato al sacerdocio desde 3 años atrás, recibe la consagración de las manos de los otros sacerdotes totémicos" (Griaule, 1969:170-171).

25 Dewalt y Dewalt (en Bernard, 1998: 270) observan la escasa extensión (1,5 páginas) que las *Notes and Queries* dedican a las notas de campo. Los autores sitúan en la etapa actual la preocupación por la naturaleza de los textos de terreno (cf. Sanjek, 1990), destacando la transformación que ha experimentado el diario de campo, volviéndose un diario personal al estilo del "diario en el estricto sentido de la palabra".

incorporación y, por tanto, socialización o, con mayor frecuencia, resocialización." (Wax, 1974: 389).

La existencia de la etnografía como actividad autónoma está asociada a los objetos tradicionales de la disciplina. Así, escribe Passeron, los contextos en los que se especializó el etnólogo tenían dimensiones locales y proponían tareas como la descripción del sistema de parentesco, el sistema de apelaciones o el sistema mágico ritual que hacían posible y utilizable un inventario previo en el que las grillas se podían estabilizar de manera durable. La constancia ligada a este objeto particular permitió la independencia de los principios y los repertorios del trabajo de terreno y la standarización de las técnicas y del lenguaje de esta tarea, otorgando sentido al proyecto de transmisión de saberes mediante guías y manuales de campo.

En tanto objeto histórico, "el manual de etnografía" incluye la estabilización de una nomenclatura teórica de bajo alcance. Este aspecto está desarrollado particularmente en las versiones clásicas -las *Notes and Queries* y el curso de Mauss-, si bien este último ocupa una posición fronteriza ya que las categorías de la descripción no están formuladas como definiciones de cosas sino como marcos de interpretación. En el conjunto de los casos que analizamos, las versiones más recientes del género -el manual de Griaule y la guía de Maget- abandonan la clasificación sistemática de los fenómenos culturales a favor de las "operaciones de disección", dedicándose a formalizar los procedimientos y las etapas de la investigación etnográfica.

La autonomización de la etnografía en la que se basan los manuales adquiere signi-

ficados diversos en los distintos proyectos disciplinares que componen la antropología, en tanto ciencia sin paradigma (Cardoso de Oliveira, 1988). Así, en asociación con las prácticas inductivistas, la autonomía de la etnografía significa que el trabajo de campo sin teoría proporciona hechos -en cantidad y amplitud máxima, cubriendo idealmente "la humanidad"-, que al ser comparados y clasificados liberan un ordenamiento natural, según el esquema iniciado por Radcliffe-Brown y coronado por los archivos de Murdock, cuyas categorías de standarización se presentan también bajo la forma de una guía (HRAF, 1976)²⁶.

Las observaciones concretas de las notas de campo son subsumidas en principios generales, las regularidades estructurales, y algunos hechos etnográficos aislados se exhiben como ilustraciones ('ilustración apta'; cf. Gluckman, 1967). A fines de la década del cincuenta, este uso de la etnografía recibió la crítica de los situacionistas (cf. Gluckman, 1967; Van Velsen, 1967), que reclamaron una mayor continuidad entre el trabajo de campo y la conceptualización, dejando de lado la formulación de leyes y proponiendo una "etnografía de las situaciones sociales" que diera cuenta de los aspectos opcionales de la estructura social, atendiendo al tipo de dato que Malinowski llamaba "imponderables de la vida real" (Van Velsen, 1967).

La formulación de Lévi-Strauss (1958) consagra la distinción etnografía/etnología en la tradición francesa²⁷. Así, "A nivel de la etnografía la regla es que todos los hechos deben ser exactamente observados y descriptos sin que los prejuicios teóricos alteren su naturaleza y su importancia".

26 La guía *Outline of cultural materials*, más conocida como la Guía Murdock, fue editada por el Human Relations Area Files de Estados Unidos, en tres ocasiones 1937, 1945 y 1950. La versión española es una traducción de la tercera edición publicada por la Unión Panamericana y reimpresa en México en 1976 como "Guía para la clasificación de los datos culturales".

27 Passeron reencuentra la distinción grafía/ logía en la oposición anglosajona *etics/ emics*. Así, la teoría de los rasgos pertinentes que permite la construcción del sistema fonológico de cada lengua natural exhibe el trabajo en logía o emics, que otorga sentido a la descripción interminable de la reserva de diferencias fonéticas, tarea de una grafía o etics. (Passeron ,1991:221)

Por ello, "... no hay contradicción, sino correlación íntima, entre el cuidado por el detalle concreto propio de la descripción etnográfica, y la validez y la generalidad que reivindicamos para el modelo construido a partir de éstas." (Lévi-Strauss 1958:307-308).

Este uso asimila la autonomía de la etnografía con la constitución de una reserva de descripciones, disponible para la construcción de los modelos etnológicos. Ya Griaule se refería a las descripciones etnográficas como "infraestructuras que no sufren deterioros y deben servir indefinidamente con un mínimo de reparación" (Griaule, 1969:161-162). La descripción, señalaba, es la tarea final de la cosecha etnográfica y es la base de todo un trabajo de erudición que luego emprenderán los especialistas más diversos. Una teoría, afirmaba, "se puede retomar, volver a soldar sus fisuras, desecharla" pero la base sólida de los edificios de la ciencia la proporcionan las descripciones (Griaule 1969:161-162).

Las discusiones actuales sobre el trabajo de campo derivadas de la reformulación iniciada por la 'antropología simbólica' centran en la etnografía el proyecto global de la disciplina (Geertz, 1987). Renunciando a las pretensiones nomológicas propias de la etnología, esta etnografía ya no coincide con la tarea de observación, cuyas reglas y procedimientos formalizan los manuales, sino que se identifica con un trabajo de interpretación semejante al que realiza el crítico literario. Hacer etnografía, afirma Geertz, no consiste en técnicas y procedimientos para "seleccionar informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario", sino en cierto tipo de especulación, elaborado como "descripción densa" (Geertz, 1987:21). También Clifford (1995) propugna un uso del término etnografía

para significar algo diferente "de la técnica de investigación empírica de una ciencia humana que en Francia fue llamada etnología, en Inglaterra antropología social y en EEUU antropología cultural" (Clifford, 1995:153).

Esta concepción vuelve obsoleto el saber de los manuales, desvalorizando las técnicas de documentación y restitución de lo concreto. El carácter exclusivamente interpretativo de la tarea etnográfica es discutido por Sperber (1994) que pone en duda la afirmación de que la única manera de describir fenómenos culturales sea interpretándolos. Reinstalando la distinción etnografía /etnología, Sperber sugiere una articulación grafía-logía que vaya acompañada de un mayor control de la dimensión interpretativa por parte de la etnografía, colocada en su rol de proveedora de descripciones, y de un esfuerzo más decidido de conceptualización por parte de la antropología, identificada con la formulación de generalizaciones universales.

La posibilidad de una -grafía autosuficiente en las ciencias sociales es analizada por Passeron (1991) que concluye señalando que la etnología está hoy en una situación similar a la de la sociología, en la que "el desplazamiento incesante de sus pertinencias descriptivas y el carácter abierto de sus preguntas teóricas le imponen renovar continuamente sus grillas de descripción, en la tarea misma de recolección de datos (cuantitativos y cualitativos)" (Passeron, 1991:53). Así: "Aunque es provechoso ... inspirarse en las técnicas del inventario sistemático ... estas no podrían jamás constituirse en una etnografía sociológica" (Passeron, 1991:53-54)²⁸.

El proyecto imposible de desarrollo independiente de una reserva acumulada de conocimientos fácticos hace perder autonomía

28 Las relaciones entre el lenguaje conceptual y las exigencias de la observación no se pueden estabilizar cuando están referidas a una realidad no-experimental. El carácter empírico de una teoría interpretativa se evidencia por su capacidad de generar nuevas pertinencias descriptivas, componiendo lo que Passeron llama el círculo metodológico en el que están inevitablemente encerradas la sociología, la antropología y la historia.

y capacidad de standarización al lenguaje del terreno formulado por las guías, e invalida el modo de transmisión de las competencias etnográficas a través de manuales de fácil manejo. Sin embargo, este saber metodológico -el método del inventario, las reglas de la observación concreta, etc.- actualiza el componente documental de la etnografía y como tal es un elemento vigente del oficio de antropólogo.

En el caso de la investigación histórica, P. Veyne (1987b) reconoce la acción del principio del inventario, sin excluir su opuesto, el principio de la inteligibilidad. El inventario, señala, emparenta la investigación histórica con "empresas tales como los viajes de descubrimiento, los herbarios de plantas exóticas, las floras, las faunas, las exploraciones" (Veyne, 1987b: 18).

Las técnicas y procedimientos de restitución de lo concreto sólo se convierten en memoria metodológica redundante si aceptamos el divorcio entre investigación empírica e interpretación. Aún despojado de su status autónomo, el discurso sobre el método establecido en las guías define convenciones de relación con lo empírico que conservan vigencia consideradas como un lenguaje inductivo de la descripción, basado en la no-geometrización de los fenómenos. Es en este sentido que los autores hablan de la actualidad de Marcel Maget (Weber, 1989; Chamboredon, 1989).

Así como la historia desarrolló su especificidad metodológica en el trabajo sobre *objetos perdidos* (Passeron, 1991), especializándose en informaciones vestigiales y contextos no reiterables, la antropología lo hizo describiendo en términos exhaustivos los todos

concretos y desconocidos. Y así como la virtud y el refinamiento en la presunción se mantienen como emblemas del oficio de historiador, la marca distintiva del antropólogo es el "saber-ver" en tanto capacidad de considerar detalles y admitir que todo puede tener algún sentido, aún cuando los rasgos pertinentes de la descripción no se deriven de realidades directamente observables²⁹.

De igual manera, las listas de preguntas y las definiciones no-sistemáticas de las guías etnográficas permanecen en actividad como ejemplos para educar el ojo, destinados a desempeñar la función heurística que Veyne le asigna a la tópica, un repertorio para facilitar la invención. El historiador, dice Veyne, "tiene que empezar por aprender a ver lo que tiene bajo sus ojos, en los documentos" y este enriquecimiento de la visión " se traduce en una prolongación de la lista de preguntas que habrá de plantear a sus documentos". (Veyne, 1987:244-245). El cuestionario ideal se asemeja a las listas de 'lugares comunes' o *topoi*³⁰ que la retórica antigua elaboraba para el uso de los oradores; "gracias a esas listas no resolvían las dificultades pero movilizaban un saber acumulado enumerando las dificultades concebibles en las que había que pensar". En nuestros días, continúa Veyne, "los sociólogos elaboran a veces tópicos de este tipo bajo el nombre de *check-lists* ; otra lista de lugares es el *Manuel d' Ethnographie* de Marcel Mauss, que enseña a los principiantes que van al campo lo que tendrán que ver" (Veyne, 1987: 244-245)³¹.

El libro actual de metodología etnográfica no está dirigido a legos ni descansa en la autonomía de la descripción, las técnicas

29 El 'saber-ver' del antropólogo no es una prédica a favor de la tábula rasa; implica cierta habilidad para filtrar los interrogantes teóricos a través de un lenguaje escasamente estructurado. En la formulación de Cresswell y Godelier (1981): "hay que saber lo que se busca pero hay que buscar más de lo que se encuentra".

30 La tópica es un catálogo de temas consagrados que reposa sobre una racionalidad común, representando acuerdos tácitos entre emisor y receptor. (Ducrot, Schaeffer, 1995:144).

31 La teoría, decía Mauss "ofrece un valor 'heurístico', para descubrir documentos; así, los falsos a priori de la Escuela de Viena nos han proporcionado una fértil cosecha de datos" (Mauss, 1974:12-13).

de restitución de lo concreto no están representadas en el repertorio metodológico y la definición de los objetos de estudio no se normatiza mediante listas de preguntas y definiciones de bajo alcance³². Roy Ellen (1984), por ejemplo, ubica su texto en la línea de sucesión de las *Notes and Queries*, proponiendo un manual "en el mejor sentido del término" que provea recomendaciones claras sobre los métodos etnográficos sin incrustar la discusión en un extenso discurso teórico y metodológico, evitando el extremo formalismo y las rutinas standarizadas de todo manual, así como la guía ingenua para amateurs conservada como reliquia en las *Notes and Queries*³³.

Algunas versiones actuales de exposición de la metodología etnográfica adquieren la forma de tratados enciclopédicos, verdaderas "summas metodológicas", que recorren desde problemas epistemológicos hasta cuestiones pragmáticas precisas (Denzin, Lincoln 1994; Bernard, 1998), orientándose a incluir determinada heterogeneidad de puntos de vista y experiencias evitando la formulación de un lenguaje de construcción de los datos. Otros textos, finalmente, se ciñen a presentar la etnografía como una técnica, sin asimilarla a un paradigma alternativo³⁴.

Al tomar como objeto los manuales de etnografía de la primera mitad de siglo, nuestro análisis persigue alimentar la reflexión sobre los métodos, en el contexto no estabilizado de la práctica de la investigación propio de la antropología. En este contexto, la frontera entre historia vigente e historia perimida permanece difusa, haciendo que el lenguaje del *fieldwork* presentado en los

manuales constituya una tecnología en uso, sin que esto signifique un compromiso con los supuestos empiristas y las aspiraciones nomológicas asociadas a su nacimiento. 

BIBLIOGRAFÍA

Bachelard, Gaston

1954. "Comptes Rendus". *Revue Arts et traditions populaires*, Nº 1:81-82.

Barnard, Alan, Good Anthony

1984. *Research Practice in the study of kinship*. Londres: Jovanovich Publisher.

Bateson, Gregory

1986. *La cérémonie du Naven*. Paris: Minuit.

Beaud, Stéphane. Weber, Florence.

1998. *Guide de l'enquête de terrain*. Paris: La Découverte.

Bernard, H. Russell

1998. *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. California: Sage.

Bourdieu, Pierre

1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Ginebra: Droz.

Bourdieu, Pierre, Chamboredon Jean Claude, Passeron Jean Claude

1975. *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Chamboredon, Jean Claude

1989. "Marcel Maquet et l'ethnographie des sociétés paysannes". *Cahiers d'Économie et Sociologie Rurales* :47-56

Clifford, James

1990. "Notes on (Field) notes". En: R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The makings of anthropology*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 47-70.

Condominas, Georges

1990. "Marcel Mauss et l'homme de terrain". *L'Arc* : 3-7.

32 Las check-list del etnógrafo se elaboran actualmente a propósito de cuestiones específicas, sin la ambición de constituir una nomenclatura común a la disciplina; Clifford se refiere a estas listas como "Notes and Queries personales" (Clifford, 1990:51).

33 El manual editado por Ellen es un manual de autores y de tópicos, no formulado como principios "llave en mano". El manual de Perti Pelto (1970) reseña las técnicas y las estrategias efectivamente usadas por los antropólogos. Los manuales actuales de etnografía que contienen definiciones teóricas, además de procedimientos de investigación, son tratados acerca de temas específicos, tales como *Observing the economy*, de Gregory y Altman (1989), o el texto de Barnard y Good sobre parentesco (1984).

34 Un manual reciente comienza así: "La etnografía es apenas uno entre varios métodos de investigación disponibles para los científicos sociales. Si bien es tentador reaccionar contra la tendencia de algunos metodologistas a tratar la etnografía como si no fuera ciencia, la construcción de un 'paradigma alternativo' que desplace a los otros métodos hacia la marginalidad no es la respuesta adecuada." (Hammersley y Atkinson, 1994:15).

Cresswell, Robert, Godelier, Maurice

1981. *Utilies de encuesta y de análisis antropológicos*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Denzin, Norman, Lincoln, Yvonna

1994. *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage.

Dewalt, Kathleen, Dewalt, Billie, Wayland, Coral

1998. "Participant Observation". En: R. Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. California: Sage.

Ducrot, Oswald, Schaeffer, Jean - Marie

1995. *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil.

Dumont, Louis

1990. "Une science en devenir". *L' Arc* : 8-22.
1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

Ellen, Roy (ed.)

1984. *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*. London: Academic Press.

Evans-Pritchard, Edmond

1975. "El método comparativo en antropología social". En: E. Evans-Pritchard, *La mujer en las sociedades primitivas*. Barcelona: Península.
1990. "L'essai sur le don". *L' Arc* : 28-31.

Firth, Raymond

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

Fournier, Marcel

1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.

Geertz, Clifford

1987. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Gluckman, Max

1967. "Introduction". En: A. Epstein (ed.) *The craft of social anthropology*. Londres: Tavistock. Pp. XI-XX.

Goody, Jack

1986. *La raison graphique*. Paris: Minuit.

Gregory, Chris, Altman, Jon

1989. *Observing the economy*. Londres: Routledge.

Griaule, Marcel

1999. *El método de la etnografía*. Buenos Aires: Editorial Nova.

H R A F (Human Relations Area Files)

1976. *Guía para la clasificación de datos culturales (versión castellana de Outline of cultural materials)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul

1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Leach, Edmond

1977. *Rethinking Anthropology*. Londres: The Athlone Press.

Levi-Strauss, Claude

1958. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
1965. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Maget, Marcel

1962. *Guide d'étude directe des comportements culturels*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

Malinowski, Bronislaw

1975. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

Mauss, Marcel

1974. *Introducción a la etnografía*. Madrid: Ediciones Istmo.
1969. *Oeuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris: Minuit.

Passeron, Jean Claude

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

Pelto, Pertti

1970. *Anthropological Research. The structure of inquiry*. New York: Harper & Row.

Radcliffe-Brown Alfred

1974. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

RAI (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland)

1966. *Guía de campo del investigador social (versión castellana de la 6ª edición de las Notes and Queries on Anthropology)*. Washington: OEA.

Rivers, W. H. R.

1975. "El método genealógico de investigación antropológica". En J. Llobera (comp.) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama. pp.85-96.

Sanjek, Roger

1990. *Fieldnotes. The makings of anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.

Sarlo, Beatriz

1997. *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sperber, Dan

1994. "Interpretative ethnography and theoretical anthropology". En: D. Sperber, *On Anthropological Knowledge. Three Essays*. New York: Cambridge University Press. pp. 9-34.

Spradley, James

1979. The Ethnographic Interview. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Urry, James

1984. "A history of field methods". En: R. Ellen (ed.), Ethnographic Research. A Guide to General Conduct. London: Academic Press. pp. 35-61

Van Velsen, Jap

1967. "The Extended-case Method and Situational Analysis". En: A. Epstein (ed.) The craft of social anthropology. Londres: Tavistock. pp. 129-149.

Veyne, Paul

1987. Como se escreve a história. Lisboa: Edições 70.
1987b. "Inventaire et intellection en histoire" Philosophie et histoire .Paris: Ed. du Centre Pompidou.

Wax, Rosalie

1974. "Observación Participante". Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid: Aguilar.

Weber, Florence

1989. "Actualité de Marcel Maget". Cahiers d'Economie et Sociologie Rurales, Nº 11 45-46.



El poder masculino de la violencia en los Andes Colombianos¹

Santiago Alvarez*

RESUMEN

Este artículo investiga representaciones y prácticas de masculinidad presentes en una comunidad campesina situada en el área del Sumapaz en los Andes Orientales Colombianos relacionándolas con prácticas locales de violencia y de diferenciación social. Más aún, se propone afirmar que el poder y la violencia no pueden ser entendidos en este contexto sin tomar en cuenta la construcción local de una masculinidad jerárquica y agresiva. Mostraremos como una representación de lo masculino es transformada en una representación política en cuanto expresa y justifica relaciones de poder.

Este trabajo analizará el aspecto performativo de la violencia centrándose en quienes la practican. Desde este punto de vista se trata de entender este fenómeno no desde la perspectiva de la víctima sino desde la del perpetrador (Kron-Hansen, 1994: 367). En esta comunidad campesina, que para los fines de este artículo denominaremos Nomeque, la violencia es idealizada y utilizada para construir un yo masculino, una personalidad, así como también para crear diferenciación social entre supuestos iguales.

Se partirá de la descripción de una narrativa sobre la conquista española que muestra una continuidad, al menos socialmente construida, entre el ideal masculino representado por el conquistador y las sucesivas figuras que representarán el ideal masculino de la comunidad. Se describirá brevemente la particular historia de la región para detenerse en la posesión de la tierra y en las luchas agrarias. Se analizará sintéticamente la figura del patrón o hacendado como modelo deseado e imitado por la comunidad. Más tarde se procurará describir el imaginario campesino con el que estas figuras se entrelazan para, finalmente, ver emerger a una nueva figura portadora del ideal masculino: el narcotraficante.

ABSTRACT

This article discusses ideas of masculinity and its relation to local practices of violence and social differentiation in the area of Sumapaz in the Colombian Andes. Moreover, it assesses that power and violence cannot be understood in this context without taking into account the local construction of an aggressive and hierarchical masculinity. I will show how a representation of masculinity is transform into a political representation.

I will consider the performative aspect of violence trying to understand it not from the perspective of the victim but of the perpetrator (Kron-Hansen, 1994: 367). In this Colombian community, that for the purpose of this article I will call Nomeque, violence is idealised and used to construct a male ego, a personality, and also to create social differentiation.

I will describe a series of narratives present in the community concerning the emblematic figure of the Spanish conquistador. Then, I will briefly describe the history of the region with special attention given to the land conflict, which is, basically, a peasant struggle for the control of

¹ Este artículo describe un aspecto particular de mi tesis de Doctorado del London School of Economics and Political Science. El trabajo de campo, que contó con la colaboración de la Dra. Nora Kovacs, fue realizado en el área de Sumapaz, Cundinamarca, Colombia y duró quince meses (desde Diciembre de 1994 hasta Marzo de 1996). Para su realización recibí financiación de la universidad mencionada y del Instituto Colombiano de Antropología-ICAN.

* Doctor en Antropología Social. London School of Economics and Political Science.

their own labour and can also be perceived as a conflict between a hierarchical order and an egalitarian one. In it, I will show the emergence and fall of the landowner's class and I will describe its role articulating the community to the national state. Later, I will analyse peasant's representations in which ideas of masculinity are stressed. Finally, I observe the emergence of a new emblematic figure that carries the male ideal: the drug lord.

INTRODUCCIÓN

La comunidad de Nomeque, situada en los Andes Orientales Colombianos al pie del páramo del Sumapaz, se ve afectada por diferentes expresiones de violencia interna y externa. Varias familias campesinas están enfrentadas en venganzas de sangre en las que ideales agresivos de masculinidad encuentran su trágica expresión. Por otra parte, una palpable violencia doméstica revela un conflicto por el control del hogar y prueba la existencia de tensiones que son a menudo expresadas en abusos físicos o verbales dirigidos contra las mujeres y los niños.

Además de esto, diversos actores sociales, la guerrilla, los narcotraficantes, las fuerzas armadas, luchan violentamente por el control de la región. Durante el trabajo de campo en Nomeque varios miembros de la comunidad situados, por voluntad o por azar, en el medio de estos conflictos fueron asesinados.

Este artículo trabaja con la hipótesis de que todas estas diversas manifestaciones de violencia están relacionadas. Sus agentes, por otra parte, tienen a menudo múltiples y a veces contradictorios roles sociales. A pesar de una exitosa rebelión campesina, existen en Nomeque evidentes tensiones y conflictos entre individualismo y solidaridad campesina y, entre igualdad y jerarquía.

La comunidad comparte un conjunto de valores y prácticas sociales dominantes que expresan ideas de superioridad masculina y,

al mismo tiempo, de jerarquía entre supuestos iguales. Para comprender la existencia y persistencia de estas representaciones y prácticas sociales es necesario detenernos en la actualidad de una leyenda que narra la conquista española y que describe, en particular, la figura del conquistador. Este relato ha sido contado e incluso representado en innumerables ocasiones durante el transcurso del trabajo de campo, constituyendo una auténtica narración sobre el origen, es decir, un mito.

EL CONQUISTADOR

Interesa la figura del conquistador en cuanto portador de un ideal de masculinidad agresiva al mismo tiempo que damos cuenta de su constante presencia en narrativas locales. En este sentido podemos entender la importancia de estos relatos como una penetración del pasado en el presente. El pasado es transformado e interpretado por el presente construyéndose una idea de continuidad que naturaliza concepciones y relaciones de género.

La conquista de la región por los españoles se ve reflejada en la leyenda local de Zoratama y Lázaro Fonte. Los españoles colonizaron el territorio que corresponde a la actual Colombia imponiendo un modelo jerárquico de organización social centrado en la figura del hombre conquistador (Gutiérrez de Pineda, 1968: 132). El conquistador, en

cuanto hombre y agresor, conecta la esfera política con una representación específica de masculinidad. Esta encarnación de la conquista en la figura del hombre guerrero a caballo está presente en la comunidad y es actualizada en la mítica historia de amor entre la conquistada princesa indígena Zoratama y el conquistador español Lázaro Fonte. Es este un joven capitán nacido en Cadiz que llega a Bogotá con la expedición de Jimenez de Quesada en donde entabla una relación amorosa con la princesa india Zoratama. Fonte, por la presunta envidia de un compañero, es acusado ante sus superiores de robar esmeraldas (Velandia, 1978: 1897). Es juzgado y condenado a muerte pero Jimenez de Quesada le perdona la vida y lo envía, en cambio, al exilio. Veinticuatro caballeros armados lo escoltan hasta un lugar al pie del páramo de Sumapaz en donde es despojado de sus armas y de su caballo y abandonado a su suerte. La población indígena espantada ante la llegada de los conquistadores, abandona el lugar. Mientras tanto, Zoratama, que había seguido a su amante a pie, encuentra a Lázaro Fonte vagando sólo, sumido en la desesperación. Ella se viste con ropas de princesa y sale en busca del cacique local (Velandia, 1978: 1897). Usando su diplomacia Zoratama convence a la espantada población de que Lázaro Fonte es un poderoso caballero enviado al exilio por su defensa y protección de los indígenas. El cacique conmovido brinda su hospitalidad a la pareja que vive en el lugar por algunos meses. Un día, los indios le dicen a Fonte que han visto a gente extraña llegando desde los llanos orientales. Se trataba de la expedición de Nicolás de Federman que llegaba desde el este con la intención de competir con Quesada por los derechos sobre los recientemente conquistados territorios. Lázaro Fonte envía inmediatamente a Zoratama a avisar a Quesada. Al día siguiente, diez caballeros llegan

al lugar trayendo su perdón, su caballo y sus armas. Lázaro Fonte y Zoratama viven juntos por un tiempo en su encomienda en la Sabana de Bogotá. De esta unión nace un hijo. Fonte, incansable, muere en una expedición al Amazonas en busca de El Dorado. A su muerte, Zoratama es despojada de su encomienda y privilegios. Es vista vagar sin rumbo por la Sabana de Bogotá. Finalmente se suicida sumergiéndose con su hijo en las aguas de la laguna de Guatavita.

Lázaro Fonte es a la vez, europeo y hombre, él representa en estas narraciones al activo, agresivo y patriarcal conquistador. Zoratama, en cambio, es la pasiva mujer india conquistada por su poder y encanto. Cuando la noticia de la muerte de Fonte llega, ella es despojada de sus tierras. Parecería que, en el relato, Zoratama no es nada sin la potencia de Fonte y es por esto, que, desesperada, mata a su hijo y se suicida. La persistencia del mito representa no sólo la actualidad de los valores patriarcales sino también su articulación a una política de conquista violenta.

EL PATRÓN

Los soldados españoles llegaron a Nomeque durante el siglo dieciséis y fundaron oficialmente el ya existente pueblo en 1536. Durante todo el período colonial la comunidad subsistió como resguardo indígena. Después de la independencia, durante el período republicano el resguardo fue dividido en propiedad privada. Es el momento de la consolidación del sistema de haciendas (Zamosc, 1989: 9). Nomeque, como todo el Sumapaz, fue dividida en grandes latifundios. Al mismo tiempo, los hacendados se transformaron en figuras centrales de la sociedad local y nacional (Londoño, 1994: 58-59). El hacendado provee a esta sociedad con un poderoso ideal patriarcal. En el sistema de haciendas el patrón, con dudosos derechos

sobre la tierra, usó la fuerza de trabajo campesina para limpiar y clarear el monte. Para hacerlo utilizó al mismo tiempo fuerza y seducción, violencia y ambigüedad. Esta conjunción de violencia y paternalismo está, como veremos, presente en la construcción local del poder. Los hacendados fueron los principales actores políticos articulándose con las clases subalternas como caudillos de los partidos tradicionales y estableciendo relaciones paternalistas clientelares. El sistema de haciendas, y la posición de hacendado en cuanto hombre con poder, permitía a estas figuras desarrollar su papel político en el nivel local (Londoño, 1994: 59).

LA REBELIÓN AGRARIA

Ya en los comienzos de este siglo, el sistema de haciendas empezó a ser resistido por los campesinos. El Sumapaz fue constante objeto de conflictos políticos y sociales por la propiedad de la tierra (Legrand, 1986: 110). La región estuvo en el centro de los conflictos políticos colombianos desde los años treinta, cuando tuvo comienzo la rebelión contra los grandes hacendados. Es entonces cuando los campesinos, desafiando el poder de los terratenientes, invaden las haciendas y se reparten la tierra (Marulanda, 1991: 74).

Desde el final de los años cuarenta hasta los primeros años sesenta la región quedó sumergida en el vórtice del período de guerra civil llamado la violencia. Este estuvo marcado por interminables ciclos de venganzas entre conservadores y liberales (Uribe, 1991: 1-7.) En el área rural la población se acostumbró a la presencia cotidiana de la

violencia. La región emergió de este período con una consolidación de la propiedad campesina y con la desaparición o el ocaso de los hacendados como gestores del poder político y de las grandes haciendas.

LA PERSISTENCIA DE LOS VALORES JERÁRQUICOS

En la historia reciente de Nomeque varias familias campesinas rivales se enfrentaron y se diezmaron en sangrientas venganzas. En el transcurso del trabajo de campo dos familias enemigas, que acá llamaremos los Ramírez y los Castro se enfrentaron muriendo cuatro personas, dos por cada familia. En estos enfrentamientos hubo constantes alardes de valor masculino. Las venganzas no eran ocultadas por los agresores si no en cambio, contadas con orgullo. Los muertos masculinos de cada bando, así como otras figuras relevantes de la comunidad, fueron enterrados por sus familiares y amigos como héroes, y acompañados por la música de bandas de mariachis (Vernant, 1990: 50-71). Estos hombres, los principales, si no, los monopolizadores de la violencia, recibieron de la comunidad un tratamiento selectivo que reconocía su status especial de personas que habían convivido con la muerte².

¿Porque estos enfrentamientos entre familias que, hacía tan poco, tan activa y solidariamente habían luchado juntos por la tierra?

Tanto los valores referidos a la afirmación de una agresiva masculinidad como los valores jerárquicos sobrevivieron intactos al colapso del sistema de grandes haciendas. El triunfo de la rebelión agraria no trajo aparejado una división equitativa de la

2. Podemos percibir un profundo contraste entre funerales de jóvenes relacionados con el culto del héroe y suicidios femeninos relacionados con la mala muerte. La muerte trágica de jóvenes hombres en Nomeque podría ser considerada como una ofrenda altruística a la comunidad (Bloch y Parry, 1982: 15-18) Esta muerte trágica puede ser considerada como la buena muerte por excelencia, "una inmolación del individuo en el altar del grupo social" (ibidem). Por el contrario los suicidios femeninos encontrados aparecen como condenados socialmente. Por el contrario, el suicidio es para la comunidad un acto inexplicable, en cambio, las vendetas son consideradas parte de la vida de todos los días. En este contexto, el suicidio aparece como la mala muerte por excelencia, "el suicida actúa para sí sólo y pierde para otros sus poderes regenerativos" (Bloch and Parry, 1982: 15-18, la traducción es mía.).

tierra, esta fue dividida por la ley del más fuerte. Los intereses individuales y familiares prevalecieron sobre la solidaridad campesina y produjeron conflictos en la comunidad que se expresaron a través de la violencia. A consecuencia de esto podemos decir que la igualdad y la solidaridad campesinas estuvieron siempre limitadas por un profundo individualismo (ver Legrand, 1986: 28.) Siendo la tierra distribuida por el uso de la fuerza no es arriesgado afirmar que el momento de la rebelión campesina coincidió con una afirmación de la masculinidad de los oprimidos. Agresión y competición están presentes en la realidad campesina como elementos centrales en la construcción social de la masculinidad.

La comunidad analizada posee un conjunto de valores y prácticas dominantes que expresan ideas de superioridad masculina y de jerarquía. Denominaremos patronazgo a este conjunto de ideas y prácticas. El concepto deriva de la palabra española patrón y constituye una clara referencia al viejo sistema de haciendas dominado por su poderosa figura (Mintz y Wolf, 1957: 380-412).

En el sistema de haciendas la relación con el patrón era de obligación y subordinación, pero también de velado, y luego abierto conflicto. Los campesinos se organizaron, resistieron el sistema de haciendas y se rebelaron contra sus patrones ocupando y dividiendo la tierra. Pero la ruptura del sistema no eliminó las ideas y valores relacionados con él. El eje central de este artículo es la persistencia y continuidad de los valores de la conquista y del sistema de haciendas reflejado, como oportunamente veremos, en el intento de los narcotraficantes de constituirse en los nuevos patrones, reconstruyendo exitosamente la jerarquía social.

El concepto de patronazgo define a una particular versión de familia patriarcal, un

tipo específico de organización familiar. Idealmente, este tipo familiar está dominado por una poderosa figura masculina central que ejerce control sobre mujeres (con la posibilidad de tener más de una pareja sexual); una prole numerosa (tanto legítima como ilegítima); y también sobre otros hombres a él subordinados. Este hombre posee y controla propiedad familiar (especialmente tierra) ejerciendo su poder sobre un territorio específico (Reinhardt, 1988: 8-9).

El hacendado se convierte en una figura paternalista, a la vez temida y protectora. La división de la tierra en pequeñas parcelas y el fin del sistema de haciendas no eliminaron el deseo de cada hombre campesino de transformarse en un gran y respetado terrateniente.

Existen también en la comunidad valores desorganizados de resistencia contra la ideología dominante descripta. Es importante no olvidarnos que se está hablando de una región en donde una exitosa rebelión campesina tuvo lugar. Los campesinos resistieron el poder de los hacendados con el soporte de ideas de redención social tomadas, paradójicamente, de fragmentos de ideas comunistas y católicas. La guerrilla, que es a la vez y paradójicamente católica y comunista, continúa expresando este espíritu de rebelión agraria.

Otro importante elemento para tener en cuenta en este análisis es la presencia de una alta proporción de familias matrifocales. El término matrifocalidad es usado para describir situaciones en las cuales las mujeres juegan un rol psicológico o económico dominante en hogares incluso en casos en que el hombre resida también en ellos (Chant, 1996: 29). Este rol femenino dominante está en contraste con una agresiva masculinidad mostrada por hombres que abandonan el hogar y viven afuera. La pobreza empuja a los hombres fuera de la casa y, en estos casos, la lucha por el control del hogar se resuelve,

no sin violencia, en favor de la mujer. Pero si la gran mayoría de los hombres posee valores de agresividad e individualismo ¿Cómo es que valores de redención social y solidaridad pudieron ser aceptados por ellos en determinados momentos? Las ideas de igualdad para los hombres están alimentadas por la humillación de carecer de poder. Los hombres participaron en la revuelta contra los patrones no porque quisieran construir una comunidad de iguales si no porque ellos mismos querían convertirse en patrones. Es por esta razón que ideas de solidaridad fueron compatibles con las agresivas ideas de masculinidad descriptas.

UNA REPRESENTACIÓN MEJICANA

Los valores y prácticas dominantes que hemos denominado patronazgo están también presentes en canciones y filmes mejicanos adoptados y adaptados por la comunidad. Aquí nos referiremos brevemente al impacto de imágenes y de música mejicanas en la construcción de jerarquía y diferenciación social en una comunidad campesina colombiana. De este modo se intenta reflejar la relación observada entre representaciones y prácticas.

Desde los años cincuenta y sesenta la industria filmica mejicana obtuvo un gran éxito entre las clases populares latinoamericanas especialmente entre su población rural (Schnitman, 1984: 40-45). El género de películas al que haremos referencia, las películas de charros, se originó en los años veinte como parte de un movimiento nacionalista mejicano que se oponía al mismo tiempo que imitaba a los westerns americanos (de los Reyes, 1993: 235). En Colombia, desde los años cuarenta, estos filmes fueron proyectados en las plazas principales de los pueblos y comunidades rurales durante los días de mercado utilizando paredes blancas

como pantallas (Uribe, 1992: 48).

La industria cinematográfica mejicana produjo una serie de filmes con una tipología precisa: representaban un mundo de violencia idealizada en la cual un hombre duro y fuerte superaba la adversidad y finalmente obtenía justicia con sus propias manos (de los Reyes, 1993: 235). En estas películas las mujeres asumían un rol subordinado que permitía reconocer al deseado héroe, el buen muchacho del film. El personaje principal era también un gran cantante de *rancheras* y todo film de este género se detenía momentáneamente cada vez que se consideraba apropiado insertar una canción (lo que sucedía a menudo).

En estas películas existe usualmente una competencia entre dos figuras masculinas: el héroe y el villano. El villano canta pero el héroe canta mejor, el villano es considerado atractivo para las mujeres pero el héroe lo es más, el villano cabalga bien pero el héroe lo hace incomparablemente. Mostrando sus habilidades los contendientes expresan quien es el que merece ser considerado un héroe. Esta persona debe ser generosa con sus amigos. Debe mostrar su fraternidad con otros hombres, bebiendo y festejando. Aquí vemos que la creación de redes de solidaridad masculina es una construcción jerárquica, el héroe es superior a sus amigos presentados como más débiles o menos valientes. El héroe utiliza la violencia para imponer justicia. El estado y sus leyes están generalmente ausentes en estos filmes. La sociedad rural colombiana se ha identificado profundamente con el mundo rural mejicano tal cual es representado en la música y en los filmes mejicanos descriptos.

El pueblo de Nomeque es conocido en la región como *México chico*. Preguntando porque se lo llamaba así, la gente contestó que porque todos tienen un poncho, una pistola y fama de peleones. En la región de Sumapaz actúan varias bandas de *Mariachis*

que se hacen presentes en las principales actividades sociales. Pero todas estas imágenes mejicanas están por sobre todo vivas en el modo en que la gente actúa y se percibe a sí misma.

LOS NARCOS

Este trabajo se propone afirmar que los barones de la droga tratan de encarnar y actuar el sistema de prácticas y representaciones que hemos denominado *patronazgo* ¿Por qué los narcos en vez de ser condenados socialmente encarnan un ideal para la mayoría de los campesinos de la región? Una respuesta a esta pregunta estaría dada mostrando la forma en que, a través de sus actividades sociales y económicas, especialmente a través de su consumo conspicuo, los narcos reconstruyen exitosamente un sistema jerárquico en una comunidad que había derrotado a los hacendados.

Los narcos de la comunidad analizada fueron campesinos pobres que, a través de la violencia, obtuvieron su poder y riqueza. Los definiremos, tomando en cuenta a Anton Blok (1974: 33) como violentos empresarios campesinos. En una comunidad inestable y no estratificada, con relaciones de poder fluidas, la violencia es un modo de establecer dominio y poder entre personas anteriormente consideradas iguales. Es interesante notar que el poder y respeto obtenido por los narcos proviene de sus propios méritos y no de su herencia. Es a través de la violencia que el Narco construye un negocio y una red de relaciones sociales, en definitiva su poder.

Como hemos visto, canciones y filmes mejicanos hacen referencia a hombres agresivos y violentos que constantemente andan arriesgando sus vidas, conquistan mujeres, beben y son generosos y leales con sus amigos. Estos comportamientos son una forma de vida para los narcotraficantes.

Ellos invierten su dinero comprando tierras, construyendo carísimas mansiones y criando caballos. Lo gastan en mujeres y fiestas en donde las bandas de mariachis son indispensables ¿Cuál es la racionalidad de estos actos? Un narco expresa, con estas acciones, una representación campesina del mundo. Estas ideas relacionan poder y riqueza con la propiedad de la tierra y dan una gran importancia a los caballos como símbolo de status. Además, establecen la necesidad de un consumo conspicuo para construir redes de solidaridad, jerarquía y complicidad entre hombres.

Por un lado, un narco (al menos en el área analizada) realiza el ideal masculino y se transforma en un ejemplo para campesinos menos exitosos. Por otro lado, un narco, proviniendo de los estratos más bajos de la sociedad rural, tiene una representación campesina del mundo y actúa de acuerdo con ésta. Los narcotraficantes hacen suya la representación mejicana del mundo que vieron idealizada en filmes y la actúan asumiendo el rol del héroe.

Tierra y caballos

En Colombia, existe una raza especial de caballos: *el caballo de paso fino colombiano*. Este es el resultado de la introducción española del caballo andaluz y de su adaptación a la difícil topografía del país. Esta combinación produjo un caballo elegante y flexible con un paso especial. El caballo de paso fino es pequeño y muy confortable para cabalgar, aunque su flexibilidad dependa principalmente de la habilidad de su jinete. Un jinete experto es aquel que ejercita un control completo sobre el animal sin forzarlo y sin mostrar esfuerzo alguno en su accionar. Estos caballos son comprados y vendidos por los narcos en incontables operaciones y son también exhibidos como un trofeo social

que debe ser admirado. Estas transacciones son, por un lado, una forma de lavar dinero, mientras que por el otro, hacen referencia a la adquisición y exhibición de status.

Los caballos fueron siempre muy apreciados por la clase alta tradicional de Colombia; en parte por esto, en parte por poseer una representación campesina de la riqueza, los narcos los desearon. Inundaron de dólares el negocio de venta de caballos y obtuvieron los mejores en el mercado. Cuando el dinero del narcotráfico inundó el circuito ecuestre, la clase tradicional no pudo competir. Las asociaciones de criadores de caballos de paso fino fueron gradualmente dominadas por la presencia de los narcos.

La adquisición de caballos es análoga a la adquisición de tierras. En algunos lugares de Colombia, como en los templados valles debajo de Nomeque, los terratenientes tradicionales se vieron obligados a vender sus tierras a los narcos. Estos se muestran obsesionados por adquirir y poseer tierras. Incluso teniendo en cuenta que hay una evidente presión para que vendan (una actitud poco cooperativa del dueño bien puede costarle la vida) los narcos pagan usualmente muy buen dinero por las tierras que compran (Camacho Guizado, 1994: 212; Reyes Posada, 1994: 120).

Miembros de una familia tradicional contaron como se vieron obligados a realizar una de estas transacciones con el *Mexicano* en Pacho, Cundinamarca. El mexicano fue un famoso y temido miembro del cartel de Medellín y controlaba una extensa área entre Cundinamarca y Boyacá antes de ser asesinado por la policía.

El Mexicano envió primero a uno de sus lugartenientes quien le comentó a la familia el interés que su jefe tenía en su propiedad y arregló un encuentro en un café entre los representantes de la familia y el Mexicano. A partir de ese momento, la familia se dio

cuenta que no había otra opción más que la de vender la hacienda. El padre de la familia, acompañado por dos de sus hijos, fue a la entrevista con el narco. Recuerdan a un hombre grande y gordo mascando *bazuco* (una elaboración primaria de pasta de coca) y tomando aguardiente. El Mexicano respetuosamente llamó al jefe de familia *Don*. Lo conocía desde el tiempo en que, muy joven aún, trabajó temporalmente en su hacienda como peón. El mexicano quería la hacienda con todos sus muebles y con todo cuanto estuviese allí y ofreció un precio excelente por ello. No había lugar para discusiones. Más tarde, la mujer del dueño preguntó si no era posible quedarse con una cómoda que tenía para ella un valor sentimental. El mexicano se rehusó a satisfacer este deseo. No estaba adquiriendo solamente un pedazo de tierra. Comprando todos los objetos de los anteriores dueños, estaba también apropiándose de un pasado y adquiriendo simbólicamente su status de hacendado.

LOS NARCOS DE NOMEQUE

La familia Artaza, compuesta por tío y sobrino estaba envuelta en el negocio de la droga y en el lavado de dinero. Ellos fueron, hace unos años, lugartenientes del mexicano. Apuleyo Artaza debía ya tres muertes antes de volverse rico *de la nada* como un trabajador municipal comentó no sin envidia. Los Artaza eran además sostenedores del partido Liberal.

Mujeres y fiestas

Organizar fiestas en sus propiedades y tomar alcohol con otros hombres fueron las principales actividades sociales de los Artaza (los narcos de Nomeque) durante la realización del trabajo de campo. Las bandas de mariachis fueron siempre una presencia

obligada en sus fiestas. Un narco, como un señor feudal, posee su propia corte de trovadores. Muchas mujeres jóvenes estaban presentes en estas fiestas en donde los narcos actuaban a completa voluntad. Sus mujeres legítimas, no estaban por lo general presentes en estas fiestas y asumían en general un rol más recatado y subordinado. Muchas mujeres en Nomeque hablaban en voz baja acerca de estas fiestas expresando su desaprobación y la convicción de que un elemento sórdido estaba siempre presente en ellas. Los hombres, en cambio, estaban orgullosos de comentar que habían sido invitados.

LA FERIA DE NOMEQUE

Las ferias agrarias son fiestas muy populares en Cundinamarca y en todo Colombia; en ellas son exhibidos productos y animales agrícolas. Durante el trabajo de campo realizado la municipalidad de Nomeque organizaba su feria por primera vez en cinco años.

Con tres meses de anticipación se creó una comisión especial encargada de la organización. Los Artaza mantuvieron un bajo perfil durante este período no obstante que influyeron notablemente en las decisiones más importantes y que su gente ocupase cargos clave en la junta de ferias.

A las cinco de la mañana del Viernes veintiséis de mayo una banda de mariachis despertó al pueblo con su ruidosa música dando por comenzada la fiesta. Ese día el público llenó la plaza de toros en donde los caballos fueron expuestos. La gente comentaba acerca de la belleza de los caballos, de la habilidad de los jinetes y, especialmente, de la propiedad de cada uno de los animales.

Los Artaza presentaron sus caballos y ayudaron a presentar a los caballos que provenían del rancho *La Estirpe*, cuyo dueño fuera en el pasado un conocido narco. En

la competición los jinetes demostraron sus habilidades en diferentes disciplinas, paso, trote y galope. Los caballos pasaron uno por uno por la arena diseñando círculos prefijados. Después se debían subir a una plataforma para mostrar el sonoro golpe de los cascos y su armonía. Los caballos de los Artazas y los del rancho *La Estirpe* se quedaron con todos los premios.

Los Artaza pagaron también una banda de Mariachis que tocó durante los cinco días que duró la fiesta. Pagaron también por los premios del concurso de belleza que eligió a la reina de la papa y por la mismísima corona de la reina que sería electa en la última noche de la fiesta. Los narcos además ofrecieron galones de cerveza y aguardiente a sus amigos y conocidos.

La elección de la reina tuvo lugar la última noche en el auditorio de la escuela normal. El auditorio había sido colmado por una multitud de ochocientas personas. Entre ellos se encontraban los Artaza y su corte de seguidores (unas cincuenta personas compuesta por narcos de Bogotá, algunos amigos locales y unas cuantas mujeres exuberantes teñidas, más o menos exitosamente, de rubio.) Para ellos se reservaron unos asientos enfrente del escenario que nadie se atrevió a tocar.

Después de presenciar algunas danzas folklóricas a cargo de niños de una escuela de Bogotá, la banda de mariachis comenzó a tocar su consabido repertorio de rancheras y corridos mejicanos.

Ya habían tocado tres canciones cuando el líder de la banda tomó el micrófono y le dijo a la multitud que una persona que amaba a Nomeque con todo su corazón y que a través de sus acciones había hecho una importante contribución a la feria (hizo una enumeración detallada de las mismas) iba a decir unas palabras.

Apuleyo Artaza, ante los aplausos del

público, subió al estrado para dar un discurso en el que explicó cómo y de qué manera había ayudado a Nomeque y cuánto amaba a su pueblo. Al finalizar sus amigos y gran parte del público aplaudieron a rabiar. Luego, Apuleyo Artaza tomó el micrófono en sus manos y empezó a cantar. Cantó varias rancheras mientras los músicos lo acompañaban con sus instrumentos. Su segunda canción fue una ranchera muy popular que dice: *El orgullo de haber nacido en el barrio más humilde, alejado del bullicio y de la falsa sociedad*. Cuando cantó *falsa sociedad* acentuó las palabras mirando con sorna y resentimiento al lugar en donde el alcalde y otra gente respetable estaban sentados.

Después de cantar dos canciones Apuleyo Artaza llamó a su tío al estrado quien también nos deleitó cantando una canción. Cuando terminaron todos los amigos de los Artazas y la mayoría del público se pusieron de pie y aplaudieron. Luego, el presidente de la junta de ferias, hizo un discurso en el que manifestó su simpatía y agradecimiento por el joven Apuleyo Artaza. Después de estos discursos el alcalde se dispuso a hablar. Había en el público cierta expectativa ya que su posición había sido menoscabada por la actitud de los dos narcos. Agradeció a la gente por haber tenido una feria pacífica en la que no había habido ni un muerto (sic) y terminó exclamando: *Viva Nomeque*.

Luego, la elección de la reina de belleza empezó. Las participantes caminaron por la pasarela mostrando sus cuerpos en caros y excesivos vestidos que fueron prestados para la ocasión. Después, tuvieron que responder algunas preguntas. Algunas chicas se vieron en dificultades y, en más de una ocasión, hicieron reír a la audiencia con sus extrañas respuestas. El público empezó a gritar demostrando sus preferencias por las diversas candidatas. Los Artazas tenían la suya, la hija de un campesino rico conectado

económicamente con ellos. Al expresar públicamente su simpatía por ella, los seguidores de los narcos gritaron su nombre y, poco a poco, la mayoría de la audiencia se fue volcando hacia esa candidata. Inevitablemente, la reina de la papa terminó siendo la candidata promovida por ellos.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS JERARQUÍAS

Los narcos, actuando los valores de la masculinidad agresiva, intentan exitosamente reconstruir jerarquías e imponer su poder sobre la comunidad. Ellos, haciendo uso de extrema violencia han conseguido poder y una vida mejor en términos económicos aunque mucho más riesgosa. El saber que la muerte puede llegar en cualquier momento es un momento esencial de la vida de un narco.

Los narcos libran una batalla simbólica en el campo del status: caballos, tierras y mujeres son obtenidos y consumidos como una forma de exhibir su recién obtenido lugar en la sociedad. Adquiriendo tierras y caballos los narcos siguen el ejemplo de los antiguos hacendados asumiendo su posición social. Estos símbolos sólo pueden conseguirse con una excesiva cantidad de dinero haciendo necesario el buscar medios ilegales para procurarlo.

Los narcos necesitan lavar dinero. Una de las formas de hacerlo es dárselo a otra gente para empezar un negocio legal o para comprar un poco de tierra. De esta manera no solamente se lava dinero si no que se distribuye en la comunidad construyéndose relaciones de complicidad y solidaridad. Esta estrategia social permite a los narcos crear jerarquía en un modo comparable a la manera en que el señor feudal imponía su poder sobre los campesinos medievales, a través de

contratos y acuerdos feudales. Así, los narcos construyen relaciones de subordinación y dependencia con los campesinos.

Patronazgo se convierte en la ideología dominante. Los hombres exitosos, actuando estos principios subordinan a las mujeres y a otros hombres afirmando agresivamente su libertad, dominio e individualismo. Un hombre verdadero es un hombre exitoso, esto es un hombre que llega a transformarse en políticamente dominante. Esto explica porqué los hacendados tienen tan buena imagen a pesar de que una rebelión agraria tuvo lugar. Paradójicamente son estas mismas ideas de masculinidad las que hacen que un campesino pobre esté en contra de los hacendados o de los narcos. Durante la rebelión agraria los campesinos se unieron y lucharon juntos contra los hacendados sólo para continuar luchando entre sí inmediatamente después. Luego de la rebelión agraria los hombres pobres compitieron entre ellos y no lograron crear una solidaridad e igualdad perdurable. Esto es todo lo que sus venganzas de sangre son. El verdadero problema político relacionado con la masculinidad no es tanto acerca de la naturaleza de los hombres como acerca de una forma específica de masculinidad que sólo puede ser alcanzada con un tipo particular de organización política y que, cuando se frustra, produce una atomización en constantes pequeños conflictos.

Los campesinos, influenciados por el conjunto de valores que llamamos *patronazgo*, son atraídos por el ideal que proveen los narcos y tratan de actuar su imagen de autoridad masculina en la vida cotidiana. Pero hacerlo conlleva imponer su autoridad en su propio hogar. Cuando tratan de dominar su hogar chocan con sus mujeres e hijos incrementando la violencia doméstica. La gran mayoría de los campesinos carecen del éxito económico y social de los narcos y su agresión queda fuera de control. Las familias

con problemas internos tratan de expresar sus conflictos afuera interviniendo en series de venganzas de sangre con otras familias.

La imposibilidad de ser patriarcas exitosos hace que muchos hombres frustrados en situación de pobreza abandonen su responsabilidad de ser padres. Estos hombres frustrados y en la miseria se encuentran en una posición imposible y se transforman en periféricos y vagabundos. Los hombres en las familias pobres tienen una tarea imposible: quieren transformarse en hombres *reales* pero no pueden debido a su pobreza. No tienen ningún acceso a la riqueza o al poder político. Expresan su agresión incontrolada porque, en este contexto, son un fracaso como hombres. Los narcos, por el contrario, tienen un mayor control sobre la violencia que ejercen porque no hay contradicción entre sus ideas de masculinidad y su modo de vida. De alguna manera, ellos cabalgan sobre la violencia de la misma manera en que montan un caballo de paso fino, sin mostrar esfuerzo ni temor.²

BIBLIOGRAFÍA:

Bloch, Maurice y Parry, Johnathan

1982 *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University press.

Block, Anton

1975 *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960; a study of violent peasants entrepreneurs*. Londres y Nueva York: Harper and Row.

Camacho Guizado, Alvaro

1994 "Empresarios ilegales y región: la gestación de elites locales". En: *Territorios, regiones, sociedades, compilado por Renán Silva*. Bogotá: CEREC.

Chant, Sylvia

1996 *Women-Headed Households. Diversity and Dynamics in the Developing World*. London: Macmillan Press.

de los Reyes, Aurelio

1993 *Cine y Sociedad en México, 1896-1930. Bajo el cielo de México*, vol 2 (1920-24.) México: UNAM.

Gutiérrez de Pineda, Virginia

1968 *La familia en Colombia. Estudio Antropológico*. Bogotá: Estudios Sociológicos Latino-Americanos.

Kalmanovitz, Salomón

1989 La Encrucijada de la sin razón y otros ensayos.
Bogotá: Tercer Mundo ediciones.

Krohn-Hansen, Christian

1994 "The Anthropology of violent interaction". En Journal of Anthropological Research, vol. 50.

Legrand, Catherine

1986 Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950. Bogotá: Universidad Nacional.

Londoño, Rocío

1994 "Los nuevos hacendados de la provincia del Sumapaz (1890-1939)". En: Territorios, regiones, sociedades, compilado por Renán Silva. Bogotá: CEREC.

Marulanda, Elsy

1991 Colonización y conflicto. Las lecciones del Sumapaz. Bogotá: Tercer Mundo ediciones.

Mintz, Sydney, y Wolf, Eric

1957 "Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles". En: Social and Economic Studies 6: 380-412.

Reinhart, Nola

1988 Our daily bread. Berkeley, California: University of California Press.

Reyes Posada, Alejandro

1994 "Territorios de la violencia en Colombia". En: Territorios, regiones, sociedades. Compilado por Renán Silva. Bogotá: CEREC.

Shnitman, Alberto

1984 Film industries in Latin America: dependency and development. Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Uribe, María Victoria

1992 Limpiar la tierra. Guerra y poder entre esmeraldenses. Bogotá: Cinep.

Velandia, Roberto

1982 Enciclopedia Histórica de Cundinamarca. Bogotá: Biblioteca de autores cundinamarqueses.

Vernant, Jean Pierre

1990 "A beautiful death and the disfigured corpse, in Homeric Epic". En: Mortals and immortals, compilado por Fionna Zaitlin. Nueva York-Londres: Mythos.

Wolf, Eric

1966 The peasants. Englewood Cliffs, Prentice Hall: Foundation of modern anthropological series.
1969 "On peasants rebellions". En: International Social Science journal, vol. 21, pp. 286-293.

Zamosc, León

1986 The agrarian question and the peasant movement in Colombia. Cambridge: Cambridge University Press.



Los jóvenes y el mundo del trabajo: Sin trabajo no existís¹

Alejandra Castilla y Lilia Servetto*

RESUMEN

El artículo refiere a las estrategias desplegadas por jóvenes sanjuaninos entre 18 y 25 años de edad, residentes en el Gran San Juan, Argentina, para lograr un espacio laboral en un contexto de creciente flexibilización y desempleo. Hemos indagado acerca del lugar que ocupa el trabajo en la vida de los jóvenes, intentando captar sus significaciones y la correspondencia entre las representaciones sobre el trabajo y sus prácticas laborales.

Precariedad y transitoriedad aparecen como los rasgos típicos de las ocupaciones juveniles. La búsqueda de trabajo atraviesa a los jóvenes de tal manera que se constituye prácticamente en una ocupación, en jóvenes "ocupados en buscar trabajo".

Los jóvenes transitan por diferentes circuitos ocupacionales alternando, en algunos casos, períodos de empleo y desocupación y en otros, desplegando una especie de "zapping" laboral al rotar de un trabajo al otro. El trabajo como actividad humana es valorado positivamente como una forma de socialización anticipada para los roles adultos. La frase "sin trabajo no existís" está expresando la centralidad otorgada al trabajo por los jóvenes.

ABSTRACT

The present article studies the different strategies uses for young people (18 -25 years old) from San Juan, Argentina, to reach a job in a very hard context. We studied about the place that having a job means at young people life. In one hand we have been trying to understand theirs meanings and in the other hand, the relationship between the idea about having a job and the real practice of it. The typical characteristics of this kind of young's people jobs are very precarious and transitory. Looking for a job becomes practically a job, so young people keep busy "looking for a job". Young people work in very different kinds of jobs. They have courts periods with an employ and others periods without it. We could say that they are showing a laboral "zapping" when they change work successively. Work, like a human activity, is valorized as a way of social development to reach the adult age. The sentence

"you don't exist if you don't have a job" express itself the importance that young people give to it.

INTRODUCCIÓN

La transnacionalización de los mercados;
la desintegración del Estado de Bienestar,

y el cambio de paradigmas productivos han
generado nuevas formas de gestión empresaria,
nuevos criterios de competitividad y
productividad que impactan en el mercado de

¹ Este artículo es producto de la investigación "Acerca de la Identidad del joven sanjuanino. Modelos identificatorios en relación al mundo del trabajo y la política", realizado en el Instituto de Investigaciones Socioeconómicas de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan

* Alejandra Castilla- Socióloga, Lilia Servetto- Antropóloga. Docentes- Investigadoras del Instituto de Investigaciones Socioeconómicas. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Juan.

trabajo provincial. Los signos más visibles de estos profundos cambios son la vulnerabilidad, precarización, flexibilidad, desprotección y exclusión social.

Frente a esta nueva realidad hay diferentes maneras de percibirla e interpretarla que orientarían diferentes estrategias. En este marco nos preguntamos acerca de las prácticas y representaciones de los jóvenes en torno al mundo del trabajo: ¿Cuáles son las múltiples formas en que los jóvenes ingresan, transitan o abandonan el mercado de trabajo? ¿Cómo se posicionan frente a los nuevos requisitos laborales? ¿Cómo perciben su presente y su futuro? y ¿Cuál es la significación que encierra el trabajo en sus vidas?

Para comprender las representaciones y prácticas de los jóvenes en relación al mundo del trabajo abordamos nuestro objeto de estudio desde una estrategia eminentemente cualitativa tanto en la instancia de recolección de datos como en la fase de análisis e interpretación.

En el marco de esta estrategia, se trabajó con una muestra de tipo finalista y significativa. Se definieron como unidades de análisis a jóvenes de ambos sexos entre 18 y 25 años de edad residentes en el Gran San Juan, Argentina, que presentaban cierta diferenciación en cuanto a condición social y capital cultural. La estrategia metodológica recorrió diferentes instancias que implicaron aproximaciones sucesivas al objeto de estudio.

En un primer momento de la investigación, el trabajo de campo se estructuró en torno al objetivo de acceder a la diversidad presente en la condición juvenil. Se tomaron 30 entrevistas semiestructuradas a jóvenes que estudiaban, trabajaban, que combinaban ambas actividades o no realizaban ninguna de ellas. En un segundo momento y para focalizar en las prácticas y representaciones del mundo laboral, se tomaron entrevistas

en profundidad a 25 jóvenes que registraran alguna experiencia laboral, contemplando en la selección de la muestra el sector de actividad, condición social y el capital cultural. De esta manera, se entrevistaron jóvenes pertenecientes a familias de sectores medios, medios bajos y bajos; con niveles de instrucción variables que incluía desde primaria completa hasta estudios universitarios en curso; que habían trabajado o trabajaban en diferentes ocupaciones: cuentapropistas, como promotores, empleados en hipermercados, pequeño y mediano comercio, estaciones de servicios, agencias de seguridad, empresas de transporte, bancos, administración pública.

La significación del trabajo ha sido captada en diferentes instancias de la entrevista, a partir de las respuestas que los jóvenes proporcionaron en relación a la percepción que tienen sobre el trabajo, las imágenes que asocian al concepto de trabajo, de buen trabajo, buen trabajador y buen empleador.

TRAS UN TRABAJO

Diversas son las estrategias desplegadas por los jóvenes en el proceso de incorporación al mundo del trabajo. Estas incluyen desde los canales de información acerca de la oferta laboral hasta los mecanismos de ingreso, permanencia y tránsito en el mercado de trabajo. Estas estrategias expresan la heterogeneidad presente en la condición juvenil ya que el joven no ingresa en abstracto al mundo del trabajo sino que es portador de determinadas condiciones materiales y de un capital cultural que definirán su trayectoria laboral.

La búsqueda de trabajo presenta diferentes modalidades que podríamos sintetizar en una vía activa donde el joven recurre permanentemente a diferentes canales de información y una "búsqueda pasiva", fre-

cuente en aquellos sectores afectados por una situación de desocupación prolongada. Cynthia Pok nos habla de una búsqueda "suis géneris", una búsqueda pasiva cuando se espera que familiares, amigos o vecinos traigan una propuesta de trabajo o simplemente el aviso (Pok, 1997: 35).

Los modos por los cuales los jóvenes obtienen información y acceden a los puestos de trabajo son múltiples. Los canales mencionados son el diario local; los conocidos o amigos, que están buscando trabajo o ya han conseguido; las relaciones de amistad con el empleador; la "cuña"; la recomendación y el auto-ofrecimiento. Este último mecanismo es utilizado preferentemente por jóvenes de sectores pobres que buscan casa por casa alguna "changa" o trabajos ocasionales.

También el mismo puesto de trabajo en el que se desempeña el joven, aún en condiciones de gran precariedad y deficientes condiciones laborales, se constituye en canal o puente para el logro de una mejor oportunidad de trabajo.

En el contexto actual, la búsqueda de trabajo no se restringe a los jóvenes desocupados sino que está presente aún en aquellos que realizando alguna ocupación, están disconformes con el trabajo en relación con sus características y condiciones. Búsqueda que atraviesa a los jóvenes de tal manera que se constituye prácticamente en una ocupación, en un estar "ocupados en buscar trabajo" (Iñiguez, 1997)

¿Cuándo y por qué buscan trabajo?

La mayoría de los entrevistados iniciaron su vida laboral entre los 18 y 20 años, edad que coincide con la culminación del nivel educativo secundario o de estudios terciarios. También hemos registrado casos de jóvenes de sectores empobrecidos que se incorporaron al mercado de trabajo precozmente, a los

12 o 13 años. En cuanto a los motivos la incorporación precoz responde a la necesidad de aportar al presupuesto familiar. Distintos son los motivos en los jóvenes de sectores medios quienes trabajan para solventar sus gastos personales, pagarse los estudios, lograr una mayor autonomía a nivel familiar o insertarse laboralmente en trabajos vinculados con sus estudios, con la intención de adquirir una capacitación y experiencia que les permita hacer frente a la competitividad del mercado.

Son frecuentes los casos de quienes aceptan "laburos", es decir trabajos poco calificados, a destajo o en condiciones adversas como medio de adquirir antecedentes laborales para poder cumplir con el requisito "joven hasta 25 años y con experiencia".

¿Cómo conseguir trabajo?

Buscar trabajo supone para el joven cumplir con una rutina que incluye presentación o inscripción, entrevistas y luego "la espera" para saber si han sido seleccionados. Los criterios de esta selección, en general, no son explicitados por los empleadores.

"Me presenté a trabajar en el comercio dos veces y no lo conseguí. No sé por qué, me tomaron los datos, me dijeron: después te llamamos y hasta el día de hoy no tuve más noticias". (Mujer de 23 años, secundario completo, secretaria de consultorio médico y niñera).

El desconocer las razones que intervienen en el proceso de selección, provoca no sólo desconcierto entre los jóvenes sino también la sospecha de que juegan en la admisión otros factores como el azar, los contactos personales y la imagen. También consideran que para algunas empresas y en función del perfil de trabajador buscado, aquellos requisitos básicos como las credenciales educativas o la experiencia laboral, más

que facilitar el ingreso pueden actuar como factores de exclusión.

"Me parece que buscan personas (en un hipermercado) escasas de conocimiento o lerdas de entendimiento. Personas apocadas y manejables. Buscan 'cosas' para decirles vení, anda, quedate y yo no soy así". (Varón, 22 años, técnico bioquímico, desocupado).

Esta expresión nos estaría hablando de un imaginario juvenil en el que circulan representaciones referidas a los criterios de selección utilizados por los empleadores. Estereotipos que caracterizan a los jóvenes estudiantes como rebeldes, indisciplinados, reivindicativos de sus derechos, y por otro lado, asocian al joven cuyas credenciales educativas son escasas, con actitudes de sumisión, de aceptación, de docilidad.

A pesar de estas representaciones, la educación, y especialmente la educación secundaria completa, es mencionada como una puerta de entrada al mundo del trabajo, independientemente del tipo de empleo solicitado.

"En ningún lugar es igual pero en todos lados te piden lo mismo: secundario completo y tener buena predisposición para el trabajo. Todos piden estudios y tenerlos completos". (Mujer, 22 años, secundario completo, cajera hipermercado estudiante universitaria).

"Sí o sí hay que estudiar algo", es una expresión frecuente entre los jóvenes que evidencia la estrecha vinculación entre educación y trabajo. La educación es valorada como requisito para ser admitido, permanecer, ascender o competir en el mundo del trabajo. También circula entre los jóvenes la idea de que la falta de credenciales educativas los ubica en las actividades laborales más informalizadas, o bien los expulsa del mercado de trabajo.

"El que estudia siempre es mejor, no porque sea mejor persona sino que el que estudia tiene

la base para que le vaya bien, sin el estudio le va a costar mucho para arrancar en la vida. (Varón 19, primer año del secundario, changas en pintura y carpintería).

La expresión precedente deja traslucir el valor de la educación en el imaginario social del joven, donde está presente la idea de la educación como medio de movilidad social, como "trampolín" hacia el futuro. Representación que ha sido una idea fuerza en nuestro país, expresión de un modelo de desarrollo consustanciado con un proceso de expansión de la educación pública.

La educación es significada desde un sentido genérico como la llave o pasaporte al progreso, al éxito en la vida hasta ser identificada como el requisito necesario para el logro de un trabajo. En este sentido en las palabras de los jóvenes se han detectado los siguientes criterios de valoración:

Garantía de éxito:

"El que no estudia está siempre condenado a vivir como yo, a ser siempre un empleado, a no progresar. Si Dios quiere me gustaría terminar el secundario, dejé en tercer año, también me gustaría tener un mejor trabajo". (Varón, 22 años, secundario incompleto, mozo en una confitería).

Medio de ascenso social:

"Sin un título no sos nada, sin plata no conseguís nada. Tengo que trabajar y estudiar para tener un buen futuro". (Mujer 21 ocupada y estudiante nivel terciario).

Medio de capacitación:

"El que estudia accede a la información, a adquirir una actitud más crítica desde lo que estudia, el que trabaja tiene dinero y el trabajo te enseña a tener horarios, a tener calle". (Mujer, 22 años, estudiante Trabajo Social, encuestadora).

Requisito para asegurarse una posición

laboral: "No hay muchos trabajos estables al no tener el secundario. Trabajas en ciertos períodos de tiempo porque no te pueden registrar en los libros. Hoy es necesario el secundario". (Varón 19 años, cursa primer año del secundario, trabaja en changas en pintura y carpintería).

En el imaginario juvenil, la educación se asocia con tal intensidad a la obtención de un buen trabajo, que su carencia justificaría el acceso a trabajos en negro, inestables, precarios como la única opción posible. El peso de la precariedad laboral aparece como responsabilidad de los jóvenes más que como una condición estructural del mercado de trabajo.

Ahora bien, este requisito que hace referencia al capital cultural, no está al alcance de todos los jóvenes. Muchos de ellos han abandonado sus estudios primarios, otros han interrumpido sus estudios secundarios o se reincorporan al sistema a una edad avanzada.

Retomar los estudios se asocia a la necesidad de alcanzar mayores credenciales educativas que hoy se exigen para los mismos puestos de trabajo. Esfuerzo significativo para los jóvenes que suman a las largas jornadas de trabajo las horas dedicadas a la escuela, persiguiendo un título que les posibilite la "ansiada estabilidad" que, de todas maneras, no está garantizada en el marco de la actual flexibilidad laboral.

"Mis amigos trabajan todos. Están superfundidos, supercansados, cada vez se les exige más, trabajo y estudio. Si trabajás el reproche es por qué no estudias así te aseguras para el futuro, si estudias y no trabajas te dicen claro no trabajas porque sos un dejado, no buscas nada para ayudar, sos esto, sos lo otro. Y las dos cosas son pesadas, y bueno, estamos todos en la misma, en la escuela muchas veces nos estamos durmiendo. En el comercio entras a las 7,30 y salís a las 14, volvés a entrar a las 15,30 hasta las 20 y de ahí a la escuela". (Mujer de 23 años, concurre a la secundaria nocturna,

contratada en empresa de servicios).

Es así que los jóvenes arriban a un círculo vicioso por cuanto para trabajar deben alcanzar cierta capacitación y para obtenerla deben contar con el dinero suficiente que sólo un trabajo les puede proporcionar.

El fenómeno de mayores exigencias educativas para los mismos puestos de trabajo ha sido caracterizado por Silvio Feldman quien sostiene que "la generalización de la educación y los altos niveles de desempleo y subempleo concurren a facilitar que las empresas establezcan requisitos de educación formal considerables (educación media por ejemplo) para tareas o puestos de trabajo de muy escasa complejidad. Lo que también se expresa en una marcada devaluación de las credenciales educativas." (Feldman, 1988: 83). En este mismo sentido, Daniel Filmus plantea que "la educación ha dejado de ser un trampolín de lanzamiento para convertirse en un paracaídas" (Feijoo, 1994: 251) significando con estas palabras que el incremento de los niveles educativos está acompañado por un estancamiento en las mejoras laborales y socioeconómicas.

Los jóvenes centran en el conocimiento de inglés y computación, las esperanzas para obtener un buen trabajo. Estas exigencias de acceso al mercado laboral se constituyen en representaciones que circulan entre todos los jóvenes operando en los sectores empobrecidos como representaciones inhibitorias o mecanismos de exclusión. Coincidimos, en este sentido, con María del Carmen Feijoo cuando plantea, "...Sin modelos parentales de reconversión exitosa (...) sin ventanas por donde asomarse al mundo de los integrados para siquiera poder imaginar caminos de adaptación al nuevo escenario, sin una escuela que se adapte activamente a sus necesidades, son los adolescentes y jóvenes que cifran hoy en alcanzar la fórmula mágica 'inglés

+ computación' su esperanza de inserción laboral exitosa" (Feijoo, 1997: 243).

Otro requisito de admisión mencionado por los entrevistados es el contar con experiencia laboral, exigencia que se presenta como una paradoja para aquellos jóvenes que buscan su primer trabajo.

Junto a estos requisitos los jóvenes mencionan otros, que juegan en forma implícita o explícita pero que consideran que tienen mucha fuerza en el momento de la selección: ciertos atributos personales tales como la imagen, buena presencia, amabilidad y predisposición para el trabajo.

La imagen, reforzada por los medios de comunicación, exige modelos ideales de individuos. Una estética, que se expresa en la publicidad, se constituye en requisito de admisión para quienes tienen a su cargo la tarea de distribuir, ofrecer o vender el producto. El modelo es el joven, pero no cualquier joven. Es la imagen del joven asimilado a los miembros de las élites juveniles de la gran ciudad, con "rasgos anglosajones" y con ropa "americana" de marketing, un modelo eminentemente urbano.

"Nos quieren, altas, rubias, de ojos azules, estudiada. Bien completita. No creo llegar a ser seleccionada". (Mujer, 22 años, contratada en Empresa de Servicios).

Imagen que actúa como elemento demarcador no sólo de hombres respecto a mujeres sino dentro del mismo género, dado que este requisito se convierte en un mecanismo de exclusión para aquellas jóvenes que no se ajustan al modelo buscado. En este sentido, las mujeres aparecen como las principales víctimas de la exclusión que estas imágenes estereotipadas generan.

¿Quiénes tienen mejores posibilidades de insertarse en el mercado laboral: hombres o mujeres, jóvenes o adultos?

En general, los jóvenes opinan que son

las mujeres quienes tienen mayores posibilidades por la emergencia de nuevas prácticas laborales que demandan fundamentalmente mano de obra femenina y, además, porque han visto ampliado su campo laboral con tareas antes reservadas a varones. Es así que vemos mujeres promocionando productos y servicios, como expendedoras de combustible o trabajando de mozas en bares y confiterías.

"En supermercados ocupan muchas mujeres, hoy hasta en las bombas de nafta ocupan mujeres, hombres uno o dos no más. Para mí hay más futuro para la mujer. Para mí el trabajo de una bomba de nafta es un trabajo de hombres porque un asalto o cualquier cosa así, el hombre es otra cosa" (Varón, 21 años, desocupado, secundario incompleto).

El transitar de las mujeres por estos ámbitos laborales estaría respondiendo a nuevas estrategias de las empresas que, para incrementar sus ventas, necesitan diferenciar el producto mediante la imagen de quien lo ofrece.

Sin embargo, los jóvenes consideran que aún hoy hay actividades que demandan exclusivamente mano de obra masculina, sobre todo aquellas que requieren mayor esfuerzo físico: es el caso de embaladores, repartidores, repositorios de mercaderías, obreros de la construcción, empleados de talleres mecánicos, encargados de edificios, serenos etc.

Otros jóvenes opinan que son mayores las oportunidades laborales para el varón, argumentando que en determinadas empresas, sobre todo donde se invierte en la capacitación de personal, se prefiere a los varones ya que opera una representación que asocia el rol masculino con una mayor independencia y autonomía.

"El City busca el perfil del hombre, las mujeres tienen dolores de cabeza, de ovarios, tienen hijos. Los hombres van a trabajar con dolores de cabeza, de espalda, incluso sin bañarse".

(Varón, 23 años, ocupado en City Bank, estudiante de Administración de Empresas).

"Hay más oportunidades para los hombres. Ellos pueden trabajar con un pico y una pala por ejemplo. La sociedad machista no nos deja trabajar en un montón de cosas" (Mujer, 21 años, ocupada y estudiante de nivel terciario).

Por otra parte, hay consenso entre los jóvenes respecto a que la condición juvenil los posiciona en mejor situación que a los adultos en relación a las nuevas exigencias del mercado laboral.

"En los lugares buscan gente joven porque tienen más facilidades para aprender. En cambio la gente más grande tiene otro pensamiento, es distinta, se toma el trabajo de otra manera, les cuesta más, en cambio a nosotros no" (Mujer, 25 años, secundario completo).

De alguna manera estas ideas, estas visiones formarían parte de una representación social propia de una cultura que rinde culto a la estética juvenil. A su vez estas representaciones sociales tienen su anclaje en la facticidad de la condición juvenil, en esa energía vital, en el dinamismo propio de la edad.

Hay coincidencias en cuanto a que son los jóvenes los que reúnen los requisitos y se adecuan a las modalidades de trabajo del nuevo contexto laboral, sobre todo en el sector más innovador. Que las empresas son actualmente las encargadas de capacitar a sus propios empleados invalidando la especialización y experiencia que el adulto obtuvo en su carrera laboral.

Sin embargo, algunos entrevistados expresan que es su propia condición de joven lo que los hace vulnerables como trabajadores.

"Los empresarios buscan jóvenes, pero cuando pueden te echan. A veces los adultos nos usan para el trabajo" (Varón, de 23 años, estudia periodismo deportivo en un Instituto privado, trabaja como promotor de tarjetas de crédito).

La vitalidad del joven, su autonomía, independencia, menor responsabilidad familiar, hace posible el cumplimiento de la rutina laboral que exige el nuevo contexto de trabajo: largas jornadas laborales, cumplimiento de horas extras, francos limitados, presión y control en el ambiente de trabajo, mayor disposición a la capacitación y a la rotación de tareas, etc.

Y, además, en este mundo laboral de crecientes exigencias, ya no basta ser joven, sino que hay que ser el "más joven".

"Hoy está muy difícil para los jóvenes. En los trabajos siempre piden jóvenes, pero muy jóvenes". (Mujer de 25 años, secundaria completa, empleada de comercio en una boutique de ropa).

A la eterna juventud, se suma el requisito de ser *el más capacitado, el más actualizado, el más lindo, el de mejor trato*. Esto nos pone en presencia de un mundo laboral crecientemente selectivo y excluyente.

En síntesis, para buscar y lograr un lugar en el mundo del trabajo, los jóvenes recorren diferentes caminos y en cada una de ellos deben enfrentar o sortear obstáculos para acercarse al perfil de trabajador demandado. Hoy la misma educación se constituye en un elemento demarcatorio, en un factor de segmentación social para los jóvenes inmersos en un contexto laboral que demanda cada vez mayores niveles de capacitación y calificación. Diferencias entre los jóvenes en las cuales inciden también la edad, el género y la imagen. Estos mecanismos operan a modo de filtros para equilibrar los desfases entre las cada vez más reducidas oportunidades de empleo y la creciente oferta de fuerza de trabajo.

El mercado laboral cumple así una función selectiva y clasificatoria ya que distribuye a los jóvenes en diferentes puestos de trabajo, ubicando en lugares privilegiados a aquellos

que representan el "ideal de trabajador" que requiere el modelo económico en vigencia, para su reproducción y afianzamiento.

DE TRABAJO EN TRABAJO

Para entender la realidad laboral del joven es útil el concepto de "condición de actividad", a partir del cual se pretende recuperar aquellas formas invisibles de empleo no reconocidas como actividad laboral. Al interior de las categorías ocupacionales tradicionalmente utilizadas, tales como "ocupado", "desocupado" e "inactivo" se presenta una gran heterogeneidad.

Un fenómeno importante señalado por Cynthia Pok es el de la "desocupación en la ocupación", es decir el empleo precario, intermitente, irregular, de ingresos inciertos que es más una respuesta ocasional frente a una necesidad de sobrevivencia que una forma de inserción en el mercado de trabajo. La autora se pregunta si hay muchos ocupados buscando trabajo o hay muchos desocupados buscando trabajo circunstancialmente.

En este mismo sentido, Gómez considera que *"estaríamos ante un horizonte de rotación acelerada en un círculo vicioso entre empleos inestables y desocupación camuflada. Parece ser que la ocupación no es tan ocupación ni la desocupación es tan desocupación y por lo tanto el mercado de trabajo habría ingresado también en la era 'light' o en la postmoderna levedad de la condición de actividad"* (Gómez, 1997: 39).

Del análisis de los modos de inserción de los jóvenes en el mercado laboral sanjuanino, aparecen como rasgos típicos la precariedad y transitoriedad de sus ocupaciones. Este carácter transitorio se define en el interjuego entre las condiciones que le impone el mercado laboral y el uso alternativo del empleo que hace el joven. Un entrar y salir intermitente del mercado de trabajo, ya sea

por insatisfacción o en el marco de estrategias personales o familiares.

Los jóvenes inmersos en un escenario de desempleo y flexibilización, transitan por diferentes circuitos laborales alternando, en algunos casos, períodos de empleo y desocupación y en otros, desplegando una especie de "zapping" laboral al rotar de un trabajo a otro.

A título de ejemplo citamos algunas de las ocupaciones de los jóvenes entrevistados: promotor, vendedor de medicina prepaga, venta de productos por comisión, jardinero, trabajador temporario en ferias de venta de ropa, trabajador familiar agrícola y en comercio, mozo, canillita, mecánico, pasante en la Administración Pública, empleados de Empresas de Servicios, recepcionista y secretaria, empleada de boutique, empleado en hipermercados, repartidor, empleado administrativo, empleado bancario.

Algunos jóvenes logran insertarse en puestos de trabajo dentro del núcleo "moderno" del mercado laboral. Puestos que, si bien implican mayor responsabilidad, revisten mejores condiciones laborales, tales como estabilidad, mejor sueldo, cobertura social, posibilidad de capacitación y ascenso. Pero estos lugares están reservados para unos pocos, los jóvenes más competitivos, los que manejan idiomas, los que poseen cierto capital cultural y social.

El caso más claro es el de un joven que inició su trayectoria laboral como promotor de tarjetas de crédito y desde hace un año se desempeña como Ejecutivo de Cuentas en el City Bank.

"Me encanta mi trabajo, por eso lo cuido, hago transferencias electrónicas y hablo con el extranjero, con chinos, japoneses, coreanos, europeos y americanos". (Varón, 23 años, ocupado en City Bank, cursa Administración de Empresas).

En función de tipo de trabajo desempe-

ñado, encontramos entre los entrevistados a jóvenes que trabajan, pero sin continuidad, en empleos ocasionales y temporarios; otros que consiguen trabajos continuos pero de tipo temporal -no fijo- es decir sin garantía de conservar el empleo en el futuro mediano; y aquellos -los menos- que tienen empleos continuos, fijos y estables.

En relación al tiempo dedicado al trabajo, la situación de los jóvenes entrevistados presenta una gran diversidad, vinculada a varios factores: el tipo de empleo y la rama de actividad, la multiocupación, la estacionalidad de los trabajos, la intensidad de la demanda en el caso de los trabajadores cuentapropistas y el tiempo dedicado al estudio.

Las ocupaciones en relación de dependencia requieren, como mínimo, entre seis a ocho horas diarias, en general, todos los días de la semana. Pero también hay jóvenes que sólo se ocupan los fines de semana o en temporadas o cuyo tiempo de trabajo está en estrecha relación con la tarea demandada o limitada por la práctica del estudio.

"Trabajo 8 horas diarias. De siete a 15 horas. Almuerzo en el trabajo . Me dan la comida. Tengo media hora para almorzar. Trabajo todos los días de domingo a domingo, pero sólo en la temporada, de noviembre a mayo" (Mujer, 23 años, perito mercantil, empleada administrativa en una empresa exportadora de frutas).

El tiempo de trabajo ha sido evaluado como excesivo por aquellos jóvenes que combinan dos actividades o los empleados en grandes supermercados cuya jornada de trabajo se extiende, a veces, más allá de las diez horas.

"Trabajo ocho horas diarias, de lunes a sábado en la confitería y seis horas diarias los sábados a la tarde y los domingos, en seguridad en la empresa Frutos de Cuyo" (Mujer, 20 años, secundario completo).

Podríamos señalar dos modalidades típicas en el tránsito laboral juvenil. Una de ellas estaría dada por aquellos itinerarios desplegados por los jóvenes que, al ingresar tempranamente al mundo del trabajo, en el marco de una estrategia familiar de sobrevivencia, ven recortadas sus posibilidades educativas. Al carecer de este requisito básico para el ingreso y permanencia en el mercado laboral, se ven relegados a desarrollar actividades más informales, ocasionales y poco calificadas. Estaríamos en presencia de un círculo vicioso donde la necesidad de trabajar los expulsaría del sistema educativo y la falta de credenciales educativas los expulsaría del mercado de trabajo. De esta manera y en palabras de Mekler, el empleo precoz "será un camino sin retorno para los adolescentes en situación de pobreza".

La segunda modalidad es la de aquellos jóvenes que, aunque se iniciaron tempranamente en un marco de precariedad laboral, han permanecido o permanecen en el sistema educativo logrando una capacitación que les permite una transición laboral ascendente. En estos circuitos los trabajos desempeñados se comportan como trabajos puentes, es decir, como lugares de socialización laboral y aprendizaje o de experiencia curricular que los ubica en una posición de mayor competitividad en el mercado.

A partir de la observación directa en los lugares de trabajo y del diálogo con los entrevistados describimos la situación de los jóvenes trabajadores sanjuaninos que se ubicarían en dos ámbitos laborales contrapuestos:

Un ejemplo de precarización de las condiciones laborales lo constituye el trabajo de los jóvenes en los hipermercados. Los empleados deben permanecer de pie durante todo el horario de trabajo, por exigencia de la empresa, sin posibilidad de descansar. Fuera

del horario de trabajo deben cumplir horas extras, ordenando y limpiando el local. Esas horas extras no son remuneradas como tales, ni tampoco los servicios prestados sábados a la tarde ni domingos o feriados, a pesar de la vigencia de las leyes y convenios laborales que obligan el pago de los trabajos realizados en horario extraordinario. El trabajo en estas condiciones de precariedad puede extenderse por años sin que funcionen al respecto los controles de los organismos pertinentes.

En el otro extremo, en el sector finanzas, se demanda jóvenes con mayor formación y capacidad para trabajar en equipo, con dotes de líder, facilidad de palabra, con aptitudes para las relaciones públicas. Quienes poseen estas características integran la elite de los jóvenes trabajadores, el staff de las AFJP, de los grandes bancos, de las compañías de seguros, o de las empresas líderes del mercado. Se los puede reconocer porque visten trajes, usan "attachés", se movilizan en auto o caminan por las calles céntricas a paso rápido y hablando por sus teléfonos celulares que les provee la misma empresa.

Se conforma así una especie de "apartheid laboral" en el cual los jóvenes son mayoría, ya que la fragmentación ocupacional atraviesa a los propios jóvenes definiendo y cristalizando clases, sectores y fracciones sociales diferenciadas. En este sentido, "la heterogeneidad, la no formalidad laboral recorre el colectivo de los jóvenes dentro de un marco dominante caracterizado por la precariedad laboral, la exclusión creciente y la inseguridad respecto al futuro" (Mekler, 1992: 84).

PENSANDO EL FUTURO MIRANDO EL PRESENTE

"Hay muchos adultos que dicen que la juventud está perdida. Pero, por qué está perdida? A lo mejor cuando ellos eran jóvenes tenían más posibilidades de trabajar, era más tranquilo todo. Lo que ha cambiado ahora es la sociedad,

ahora no se consigue trabajo, hay muchísimos chicos que no consiguen trabajo, que deben dejar la escuela. Es otra época" (Mujer, 19 años, estudiante, desocupada).

Palabras que están marcando crudamente la desorientación, incertidumbre, preocupación o resignación que se presenta en el momento de pensar las estrategias de inserción en el mercado laboral.

En relación con la percepción del mercado laboral, los entrevistados han evaluado negativamente las condiciones del actual contexto, señalando diferentes aspectos tales como: escasas posibilidades de insertarse laboralmente dado los limitados puestos de trabajo y creciente oferta de mano de obra, precariedad de los empleos ofrecidos, nuevos requisitos de admisión, deficientes condiciones de trabajo.

La sobreoferta de mano de obra conduce a los trabajadores a aceptar las condiciones laborales: largas jornadas de trabajo, salarios reducidos, etc.

"Hay tanta gente que pide trabajo, que necesita trabajo que de ahí se valen para exigirte más. Es como que te dicen después de vos hay miles así que si no te gusta te vas" (Mujer 25 años, ocupada en comercio).

"Mala", "pésima", "difícil" fueron algunos de los adjetivos que utilizaron los jóvenes entrevistados al referirse a la situación del mercado laboral sanjuanino. Mencionaron pocos puestos de trabajo, escasas oportunidades laborales para los jóvenes, bajos sueldos, condiciones de explotación, amenaza de desocupación, nuevos requisitos y exigencias, trabajos temporarios.

"Veo difícil el futuro laboral de los jóvenes. Aquellos que estudian aun cuando se han recibido no encuentran trabajo y tienen que migrar. La situación está muy difícil ahora" (Mujer de 25 años, universitario incompleto).

Un joven sintetiza y proyecta la situación del mercado laboral local con las siguientes palabras:

"Es difícil y todavía no empieza la recesión. El efecto de la crisis de los mercados mundiales se va a empezar a ver en los próximos meses. Los bancos no tienen dinero, no le prestan ni a los países ni a las empresas. Estas dejan de producir, echan gente y se produce el desempleo. Tenemos teleconferencias con todas las sucursales del City del país. La recesión es la etapa que viene" (Varón, 23 años, ocupado en City Bank, cursa Administración de Empresas).

Al proyectar el futuro juega en el joven el trabajo aspirado y la percepción del mercado laboral local. Representaciones estrechamente vinculadas a sus prácticas cotidianas.

"Aspiro a trabajar en un marco legal. Pero de todos modos estoy contento con tener trabajo" (Varón de 23 años, estudia Ciencias Políticas, trabaja en su domicilio en computación, para una agencia de publicidad en negro).

Esta última expresión nos habla de dos fenómenos propios del contexto laboral actual, la precariedad y la falta de trabajo. En este sentido, podríamos decir que las aspiraciones laborales presentan diferencias porque ellas no surgen en un vacío sino que están fuertemente condicionadas por la situación ocupacional y el capital cultural y social de los jóvenes. Así se van configurando diferentes horizontes de aspiraciones y metas laborales, horizonte de posibilidades, donde juega la evaluación del contexto conjuntamente con la autoevaluación de las propias capacidades y habilidades de los jóvenes.

"Estoy buscando trabajo. Me gustaría trabajar como promotor. Tratar con la gente". (Varón de 19 años, secundaria incompleta, desocupado).

"Me gustaría trabajar como repositor de mercadería. Me preocupa no trabajar y no

poder darle los gustos a mi novia y a mi vieja". (Varón de 19 años, desocupado).

El proyecto de estos jóvenes desocupados se centra en la obtención de un trabajo. Podríamos suponer que por el tipo de trabajo aspirado (repositor, promotor) estaría presente una evaluación de sus propias capacidades junto al perfil de trabajador demandado. En este sentido, el horizonte de expectativas se limitaría a aquellos trabajos que otros jóvenes desvalorizan por sus condiciones de precariedad laboral.

En cierta forma en el imaginario de los jóvenes, en el mundo de sus aspiraciones laborales, se refleja y reproduce la segmentación del mercado laboral. Estaríamos en presencia de un fenómeno de autoselectividad por el cual los jóvenes de escasas credenciales educativas aspiran a cargos subalternos, poco calificados, generalmente manuales y que demandan gran esfuerzo físico entendiendo que los mejores empleos, es decir los puestos ejecutivos o gerenciales, aquellos que se realizan en oficinas o escritorios y que implican mayor grado de autonomía, están reservados para los "más inteligentes" y con mayores credenciales educativas.

"Me gustaría trabajar en una oficina, estar sentado con una birrome ahí. Pero no pido tanto porque no terminé la escuela. Me arrepiento de haber dejado, no haber seguido la escuela técnica". (Varón, 21 años, secundaria incompleta, pintor).

Por otra parte, el horizonte de aspiraciones de aquellos jóvenes que cuentan con un capital cultural de base se proyecta hacia otros circuitos ocupacionales altamente competitivos, que garantizan ascensos laborales, vinculaciones sociales y buen sueldo.

La angustia que genera la dificultad de encontrar un empleo queda de manifiesto en las palabras de un joven desocupado:

"En mi caso, que no trabajo porque no consigo, he cambiado mi estado de ánimo, estoy cada vez peor, metido en un pozo cada vez más profundo. Cuando trabajo no me enfermo y engordo, me siento bien, tranquilo. Cuando no trabajo me comen los nervios. Mi vida ha cambiado desde que salí del secundario. No sabía qué hacer, estaba perdido y todavía sigo así. Yo necesito estudiar y trabajar" (Varón, 20 años, desocupado).

Esta reflexión expresa también la centralidad que el trabajo adquiere para la vida de los jóvenes y que está en función de sus prácticas sociales y del propio entorno familiar, ámbito en el que se transmiten los valores respecto al trabajo así como se vivencian las diferentes experiencias laborales de los adultos.

Son diversas las valoraciones que los jóvenes le otorgan al trabajo. Así el trabajo es significado como:

Eje organizador de la vida cotidiana *"Un valor es laburar. No soy guapo, pero un día que no laburo no sé que hacer"*. (Joven, 21 años, primaria completa, trabajador familiar, ayuda al padre en la chacra)

Forma de socialización anticipada para los roles adultos: *"Cuando uno trabaja tenés más responsabilidades y le das valor no sólo a lo que ganás sino a lo que hacés. Te das cuenta que cada minuto de tu vida es útil, le das valor a todo"* (Mujer, 24 años, estudiante de Abogacía, trabaja en Tribunales).

Medio de autonomía y desarrollo personal: *"Trabajar me permitiría tener mi propia casa. Vivir solo"* (Varón, 19 años, secundaria incompleta, desocupado).

Instrumento legítimo de ganarse la vida: *"El trabajo es una forma digna de ganarme la plata"* (Varón, 19 años, desocupado).

Estas significaciones se reiteran cuando los jóvenes asocian ciertas imágenes con los conceptos de trabajo, trabajador y empleador. Asociaciones que centran fundamentalmente en la idea de trabajo como un bien en sí

mismo, como medio de autorrealización que *"dignifica"*, que *"te hace crecer"*.

Mientras algunos jóvenes visualizan al trabajo en el plano del "deber ser", otorgándole significaciones sin anclaje en el contexto actual, otros aluden a las condiciones laborales concretas. En estos casos la valoración del trabajo traduce una visión pragmática, una significación estrechamente asociada al trabajo como *medio de supervivencia*.

La imagen de "buen trabajo" aparece en oposición a aquellas ocupaciones desempeñadas actualmente por los jóvenes. De este modo el buen trabajo se traslada al plano de las aspiraciones, de los deseos o expectativas estrechamente vinculados a la condición de estabilidad. El buen trabajo está referido no solo a aquel que ofrece mejores condiciones laborales: sueldo, salario, estabilidad, respeto sino al que cumple con una función de capacitación y realización personal.

Las imágenes que los jóvenes asocian a *"buen trabajador"* giran, en mayor medida, en torno a aquellos atributos que responderían más a los intereses del empleador que a los del empleado: *comprometido, responsable, disciplinado, con buena presencia, cumplidor, amable, honesto*. Imágenes que adoptan un sentido inverso cuando los jóvenes aluden a los atributos de un "buen empleador":

"Que dé posibilidades de negociar las condiciones de trabajo, que cumpla con el pago del sueldo. Creo que no existen" (Varón, 22 años, empleado).

Estas imágenes contrapuestas están expresando la propia mirada del joven sobre el "otro", o sea la percepción que el joven tiene, imagina, construye sobre las expectativas del empleador acerca de lo que cree que para el empleador es un buen empleado. Al referirse al buen empleador se produce el fenómeno inverso, o sea en la definición del buen

empleador juegan las expectativas e intereses del joven trabajador.

En síntesis, si bien el trabajo como actividad humana es valorado positivamente, en el plano de la realidad concreta es percibido como limitante de la moratoria social, de aquel tiempo de especial tolerancia sin las responsabilidades propias de la vida adulta.

"Hace tanto que trabajo que no me acuerdo como era antes". (Mujer, 25 años, trabaja en comercio).

Los jóvenes explicitan las limitaciones y cambios que han experimentado al ingresar al mundo laboral lo que implica el ingreso al mundo adulto, a la responsabilidad, a los horarios, a las obligaciones. Es el comienzo del fin de la moratoria social que para algunos jóvenes se presenta muy precozmente. 

BIBLIOGRAFÍA

Castel R.

1997 La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado. Buenos Aires: Paidós.

Feijoo, María del Carmen

1997: "Inglés más computación". En: E. Villanueva (Coordinador), Empleo y Globalización. La Nueva Cuestión Social en la Argentina. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Feldman, Silvio

1996: "El trabajo de los adolescentes en la Argentina ¿construyendo futuro o consolidando al postergación social?". En: Irene Konterlnik y Claudia Jacinto (comp.), Adolescencia, Pobreza, Educación y Trabajo. Buenos Aires: Editorial Losada.

Iñiguez, Alfredo

1997: "Las Dimensiones del Empleo en la Argentina". En: E. Villanueva (Coordinador), Empleo y Globalización. La Nueva Cuestión Social en la Argentina. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Konterlnik, Irene y Jacinto, Claudia (compiladoras)

1966: Adolescencia, Pobreza, Educación y Trabajo. Buenos Aires: Editorial Losada.

Kornblit, Ana Lía

1966: "Culturas Juveniles. La Salud y el trabajo desde la perspectiva de los jóvenes". Colección Sociedad, Comisión de Publicaciones del Instituto "Gino Germani", Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Margulis, Mario y Urresti, Marcelo

1996: "La juventud es más que una palabra". En: M. Margulis (Ed.). La juventud es más que una palabra. Buenos Aires: Biblos.

Mekler, Víctor Mario

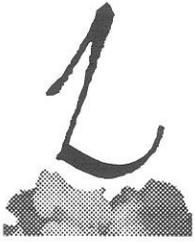
1993: "Juventud, Educación y Trabajo". Tomo 1 y 2. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Pok, Cynthia

1997 "El mercado de trabajo: Implícitos metodológicos de su medición". En E. Villanueva (Coordinador), Empleo y Globalización. La Nueva Cuestión Social en la Argentina. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Sidicaro, R. Tenti Fanfani (compiladores)

1998 La Argentina de los jóvenes. Entre la indiferencia y la indignación. Buenos Aires: UNICEF/Losada.



La luna en el imaginario masculino y femenino de los tobas (qom) orientales del Chaco argentino

Lic. Florencia C. Tola*

RESUMEN

En este trabajo se analiza la simbología que posee la luna en el imaginario masculino y femenino de los Tobas orientales de la provincia de Formosa. Se considera en especial su relevancia con respecto a la representación de la finitud, el cambio y la reproducción humana. La utilización de la luna como metáfora de la transformación ocurrida en el hombre y en la mujer permiten acceder a la manera en que se construyen significados sociales desde una perspectiva masculina y femenina. En efecto, la figura de la luna es interpretada como metáfora cultural de la reproducción y la mujer, y del poder masculino-shamánico. Los discursos sobre la sexualidad femenina, la iniciación del ciclo reproductivo, y los referidos al poder masculino obtenido a partir de la iniciación shamánica, son analizados como campos de disputa simbólica en los que hombres y mujeres entrelazan sus interpretaciones y valoraciones muchas veces contradictorias.

ABSTRACT

In this paper the symbolism of the moon in the male and female imaginary constructions of the Tobas of the Formosa province (Argentina) is studied. Special consideration is given to its relevance in regard to the representations of finitude, change and human reproduction. The use of the moon as a metaphor for the transformations that take place in men and women allows us to discover the manner in which social significances are constructed from a male and female point of view. In fact, the moon's figure is considered as a cultural metaphor for reproduction and for women, and for male shamanic power. The Toba discourse on one hand about female sexuality and about the beginning of the reproductive cycle, and on the other hand about male power obtained as an effect of shamanic initiation are analyzed in this article as fields of symbolic contention where men and women present their own interpretations and valuations, which frequently are contradictory among themselves.

INTRODUCCIÓN

"La luna no se apura para ser luna llena. Tiene un lapso, un período, y hay que ser como él que con paciencia va adquiriendo lo que es. Uno va aprendiendo pero nunca del todo. El hombre siempre deja historia, cuando él no está, lo que él contó o escribió habla por él. Y eso deja enseñanza. También la luna tiene su sufrimiento, porque sabe que siempre va y viene, nace y muere como las personas. Y cuando va y viene hay gente que muere y gente que nace. Pero siempre habrá una luna,

* Becaria del CONICET y Doctoranda de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales - Universidad de Buenos Aires.

como un papá dentro de su hijo. La luna sabe que no va a morir nunca, también nosotros sabemos que no vamos a morir. Yo no le temo a la muerte"¹.

A partir de este fragmento surgen algunas reflexiones sobre la vida, la muerte, la necesidad de perdurar, el conocimiento acerca de las etapas en la vida de un ser humano y la relevancia de la luna, como son entendidas por los tobas orientales de la provincia de Formosa².

En este artículo me interesa profundizar la simbología que posee la luna en el imaginario masculino y femenino considerando su relevancia en relación con la representación de la existencia, la finitud, el cambio y la reproducción humana. El simbolismo de la luna y la utilización de la misma como metáfora de la transformación ocurrida en el hombre y en la mujer permitirán acceder a la manera en que se construyen significados sociales desde una perspectiva masculina y femenina. Los discursos sobre la sexualidad femenina, en este caso la iniciación del ciclo reproductivo, y aquellos referidos al poder masculino, la iniciación shamánica, se convierten en campos de disputa simbólica en los que el hombre y la mujer entrelazan sus interpretaciones y valoraciones muchas veces contradictorias. De este modo, la figura de la luna será analizada como una metáfora cultural de la reproducción y la mujer, y del poder masculino-shamánico.

Por otro lado, conocer los elementos que se encuentran asociados a la luna por algún nexo semántico permitirá acceder a los

múltiples y ambivalentes significados que ella y lo que ella simboliza condensan. En el caso masculino, los seres no-humanos que otorgan poder al iniciado shamánico, y en el caso femenino, la sangre, el agua y la tierra, son todos ellos elementos ligados a la luna, cargados de múltiples sentidos que en contextos y etapas diferentes pueden parecer contradictorios, pero que sin embargo, están reflejando una concepción no esencialista de lo existente.

Desde este punto de vista, ahondar en las representaciones de la luna de los tobas permitirá conocer los múltiples significados que ésta posee para el hombre y la mujer, a la vez que conducirá a entender un acercamiento a la experiencia en el que la ambivalencia y el pluriesencialismo constituyen la característica de lo existente.

LA LUNA, LA MUJER Y LOS CICLOS

La luna en su eterna transformación gradual le muestra al hombre que existe un tiempo para cada cosa, que hay períodos por los que es necesario pasar para luego ser lo que uno es. La periodicidad que ella ofrece es una constatación. *La luna no se apura para ser luna llena*, y le enseña al hombre que con paciencia debe atravesar por todas las etapas de la vida, como así también, por las etapas que cada proceso requiere. Así

1 Este testimonio pertenece a Severino Flores, indígena de 23 años cuyo padre y abuelo fueron reconocidos shamanes tobas. Debido a sus profundos conocimientos sobre temas shamánicos y a raíz de su iniciación shamánica en donde Luna, personaje de extremo poder, desempeñó un rol fundamental, Severino Flores tuvo una influencia decisiva a la hora de decidir escribir un artículo sobre la importancia de la luna en la iniciación shamánica. Las ideas centrales de este artículo fueron conversadas con él, y a partir de sus explicaciones, comentarios e interpretaciones de sueños y visiones, este artículo fue cobrando forma. La versión final del mismo fue leída por él y algunas de sus sugerencias fueron tenidas en cuenta dando como resultado la versión última de este artículo.

Cabe aclarar que cada vez que me refiera a la luna entendida como un astro, la palabra luna aparecerá escrita en minúscula, mientras que cuando me refiera al personaje masculino que es también la luna, aparecerá escrito en mayúscula.

2 Los tobas o qomlek, pertenecientes a la familia lingüística guaycurú y autodenominados qom, viven en la región del Gran Chaco que abarca la República Argentina, Bolivia y Paraguay. Tradicionalmente eran cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades y exógamas. En la actualidad, en Argentina, se hallan establecidos en comunidades sedentarias agrícolas en las provincias de Salta, Chaco y Formosa. Desde los años sesenta una gran cantidad de aborígenes chaqueños comenzó a migrar a las ciudades, atraídos por los supuestos beneficios de las mismas (cercanía de una escuela, centro de salud y fuente de trabajo). Por lo tanto, se han creado recientes asentamientos tobas en las cercanías de algunas ciudades del país (barrios peri-urbanos de Resistencia, Formosa, Rosario, La Plata, etc.). Este trabajo está basado en el trabajo de campo realizado en el barrio peri-urbano Namqom de la provincia de Formosa.

como ella tiene sus ciclos que le confieren características físicas diferentes, el hombre también debe pasar por momentos a lo largo de su existencia que lo van transformando y conformando. En el fragmento que sigue quedan expresados los ciclos de vida y muerte de la luna a partir de la comparación con la muerte y resurrección de Cristo:

*"A Jesús lo mataron y en tres días resucitó... Así parece que descansa la luna, esa es nuestra historia. Cuando mataron a Jesús a los tres días fue resucitado, así también la luna. La luna descansa y no aparece. En tres días aparece recién, como Jesús. Cuando descansa dicen que se va a donde nace el sol, no trabaja más. Luego para trabajar de nuevo vuelve otra vez"*³.

Si el relato sobre Cristo y su resurrección pertenece al discurso evangélico hegemónico, según Federico Gómez la referencia a los movimientos de la luna y su relación con el hombre y la mujer es propio de los *qom*. Las transformaciones de la luna, su ir y venir sirven para expresar el cambio tanto en la mujer y sus ciclos como en el hombre y la iniciación shamánica.

En el caso femenino, la luna y sus fases se hallan estrechamente ligadas a la menarca y a la periodicidad de la menstruación. A nivel fisiológico, la menstruación y por metonimia la mujer, representan con este mismo proceso cíclico de perpetua renovación, la vida y la muerte. La menstruación y la luna son dos figuras que por excelencia expresan el ciclo vida-muerte, es decir, los fundamentos de la vida del hombre sobre la tierra. *"Menstruar es como renacer"* expresa una joven toba. Liberando al vientre de la sangre menstrual acu-

mulada que no ha contribuido a la formación de un bebé, el vientre se halla disponible para engendrar un hijo. Por otro lado, a partir de la menstruación es posible engendrar vida, una mujer que menstrúa es de hecho una potencial madre en la medida en que al unirse su sangre menstrual con el semen se da inicio a la concepción-gestación.

Existe entre los *qom* un difundido mito acerca de la causa y origen de la menarca en las mujeres. En él se relata que Luna, personaje masculino de extremo poder, es el primer hombre que produce la primera menstruación en las jóvenes impúberes. Por medio de su mirada (y no de un acto sexual) Luna hace fluir la sangre en ellas. A partir de ese momento, las jóvenes tendrán sus reglas regidas por Luna. El día en que comiencen a tener relaciones sexuales con un hombre, será éste y no Luna el que, aportándole parte de su semen-sangre, contribuirá para que se produzca la menstruación en ella. De hecho el semen acumulado en el vientre de una mujer que no contribuye a formar un bebé, debe comenzar a fluir y lo hace bajo forma de sangre, la sangre menstrual.

Podría decirse que Luna es el primer hombre que inicia la menstruación en las mujeres posibilitándoles engendrar posteriormente vida. A partir de esta explicación sobre el origen de la menstruación, se observa que la capacidad propiamente femenina de procrear queda bajo el dominio y poder masculino. La hegemonía masculina se inscribe en el cuerpo femenino a partir de este mito que fundamenta los orígenes de la capacidad femenina de engendrar. La conceptualización

³ Entre los tobas existen varias iglesias evangélicas fundadas por pastores protestantes a comienzos de este siglo. Sin embargo, desde 1940 han surgido en la Provincia de Chaco y Formosa numerosas iglesias indígenas que incorporan elementos del Cristianismo Pentecostal con elementos del shamanismo. En efecto, tal como refiere Miller (1967), los indígenas tuvieron un rol muy activo en la reinterpretación e incorporación de las enseñanzas de los misioneros y de los mensajes bíblicos dando lugar a un nuevo marco religioso y ritual denominado el Evangelio (ver Wright, 1990).

Este comentario pertenece a Federico Gómez, un hombre de aproximadamente 60 años y predicador desde hace más de 15 años de la 'Iglesia Evangélica Unida' de Formosa. Él se ha convertido desde hace medio año en uno de mis interlocutores más constantes durante mis estancias en el campo. Tal como lo expresa, yo soy para él su alumna y él ha decidido relatarme acerca de cómo era la vida y las costumbres de los antiguos tobas. Desde esta perspectiva Federico Gómez constantemente marca diferencias entre las creencias tobas antiguas y aquellas adquiridas con los años a partir de las relaciones con los blancos. De este modo se entiende la distinción que él hace entre aquello que es propiamente toba (la referencia a la luna y sus ciclos) y aquello que no lo es (la resurrección de Jesucristo).

de la concepción-gestación como un proceso iniciado por una acción masculina primordial da cuenta de una elaboración masculina sobre la sexualidad, el cuerpo femenino y la reproducción. Sin embargo, las mujeres, dotadas por naturaleza de una capacidad exclusiva de ellas (procrear hombres), si bien conocen la causa de la menarca, es decir, la estrecha relación con Luna, elaboran también discursos sobre la reproducción y los fluidos corporales masculinos y femeninos (semen, sangre, leche, etc.), que desafían y resignifican la ideología masculina expresada en el mito de Luna. De hecho, si bien Luna es el primer hombre que les permite posteriormente quedar embarazadas al iniciar el ciclo reproductivo, las mujeres refieren que sin la sangre que ellas poseen en su matriz desde que son pequeñas, el semen solo no sería suficiente para formar un nuevo individuo. De este modo las mujeres expresan una visión diferente del cuerpo femenino y la reproducción que evidencia cómo el cuerpo y sus fluidos se vuelven un espacio simbólico cargado de significados diferentes que tanto el hombre como la mujer elaboran constantemente, resignifican o reproducen.

Por otro lado, hoy en día existen mujeres jóvenes que mencionan que el relato acerca de Luna y la menstruación no es más que una *leyenda* antigua que sus abuelas contaban, no siendo un hecho verdadero ya que la menstruación es un proceso fisiológico que no guarda relación con ese ser (Luna), producto éste también de la imaginación y fantasía de *los antiguos*. Muchas de estas mujeres no sólo han asistido a cursos de educación sexual organizados por el Ministerio de Salud de la provincia de Formosa, sino que también mantienen constante relación con el Centro de Salud del barrio *Namqom*, los médicos y asistentes sanitarios, hecho que les permite

conocer la manera en que la bio-medicina entiende el proceso de gestación a partir de la fecundación del óvulo. Este hecho no es comprendido completamente en la medida en que en las nociones fisiológicas tobas no existe nada que se equipare al ovario ni a la ovulación. Por lo tanto, muchas mujeres refieren que es en los ovarios en donde se produce la unión del semen con la sangre femenina, dándose así inicio al proceso de gestación siempre y cuando la pareja mantenga relaciones sexuales constantes que permitan un suficiente aporte de semen.

Sin embargo, muchas de las jóvenes que aún no han comenzado a menstruar no se exponen a Luna, evitan mirarlo y ser miradas por él. Y una vez que comenzaron a menstruar, una vez que Luna las miró, las jóvenes se recluyen en la casa por indicación de sus madres, aún en la actualidad, cubierto el rostro con un velo, no acercándose a cursos de agua alguno. Muchas de las jóvenes hoy en día durante la primera menstruación no asisten tampoco a la escuela ni van a la ciudad a vender sus artesanías, ya que permanecen en sus hogares evitando que se produzca una catástrofe. La mayoría de la gente (hombres y mujeres) señala que si la joven no respeta las indicaciones y los estrictos tabúes la comunidad entera o la familia en particular correrán el riesgo de ser destruidas. El peligro para la comunidad es que, a raíz de una inversión de la tierra, las viviendas quedarían bajo tierra, y la tierra con todos sus pobladores, los animales que allí se ocultan, vería la luz. El riesgo que corre tan sólo la familia que vive con la joven que transgredió las restricciones de acercarse a un curso de agua es el de perecer en manos de *MoGonaló'*, Arcoiris, que cobrando el aspecto de una gran víbora, destruiría la vivienda de la familia⁴.

4 Sobre los cuidados y peligros de las jóvenes durante la primera menstruación entre indígenas del Chaco ver los trabajos de Mashshnek, 1986 :48 ; Idoyaga Molina y Mashshnek, 1994: 170, realizados entre pilagás, wichis y ayoreos. Los de Karsten, 1923: 80; 1932: 82, entre los tobas de Bolivia, y los de Métraux, 1937: 190; 1946: 96 entre los tobas y pilagás, entre otros.

Como puede observarse, la mujer, la sangre, el agua y la tierra se hallan de algún modo relacionadas. Una mujer de la cual se derrama un fluido corporal, la sangre menstrual, considerado fuente de enfermedades varias e impotencia futura para el hombre que esté en contacto estrecho con él, debe alejarse de otro fluido universal que es el agua. Y precisamente el agua se encuentra también cargada de significados ambivalentes como la sangre menstrual. Si ésta es por un lado la que posibilita en un momento dado engendrar vida al unirse con el semen y, también, en otro momento, al dejar libre el vientre para que el bebé allí se ubique, por otro lado, es considerada el origen de enfermedades diversas (tumores, pus, infecciones, problemas respiratorios) y de la impotencia masculina. Es decir que la sangre menstrual es el símbolo tanto de la vida como de la negación de la misma, entendiéndolo que la impotencia masculina lleva a una incapacidad de engendrar, de crear vida, y que la enfermedad muchas veces conduce a la muerte. De igual modo, el agua está ligada a la vida como así también a la muerte. Pero en el caso del agua la relación establecida pasa por una cuestión de proporciones más que de momentos. El semen posee para los tobas una considerable proporción de agua, al igual que del alimento ingerido, tierra y sangre. El semen, expresa Severino Flores, es "*como una semilla muy importante*" que si está bien conformada, si es fuerte, dará buenos y múltiples frutos. Como se evidencia el agua queda ubicada junto con el alimento y la sangre, dos elementos sin los cuales la vida no sería posible. Sin el agua interna y sin el agua del universo no puede haber vida en la tierra. En el agua viven los peces, el agua refresca a las plantas que nutren a los hombres, el agua es en donde los alimentos se cocinan y el agua revive a

los muertos, sobre este punto volveré más adelante⁵. Pero también un exceso de agua puede generar la destrucción. Las lluvias torrenciales y las inundaciones terminan por destruir el medio. En él ya no quedan ni plantas, ni pueblos, ni animales.

De este modo se observa cómo tanto la sangre menstrual como el agua son dos fluidos (uno humano y otro del universo) que por sus dobles características (ligadas a la vida/muerte) se encuentran tan próximas en el imaginario toba. Por otra parte, la asociación de la mujer con el agua puede verse en el hecho de que el agua es el elemento tal vez más cambiante en su forma, del mismo modo que lo es la luna y la mujer a lo largo de su vida reproductiva.

En cuanto a la tierra puede pensarse que el vínculo que la relaciona con la mujer tiene que ver con la procreación. De hecho la placenta siempre debía ser enterrada en la casa de la mujer que dio a luz cuando las madres tenían los partos en sus hogares. El entierro de la placenta unía al niño y a la mujer a la tierra. Una joven, madre de 7 hijos, expresa: "*si enterrás la placenta tardan en venir los bebés o no vienen más, porque eso viene de adentro*". Se piensa que si una mujer entierra la placenta en un lugar muy transitado como es la entrada de la casa, la gente al pisar constantemente ese sitio impediría que la mujer quede embarazada nuevamente. El hundimiento de la placenta en las profundidades de la tierra iría de la mano de un vientre cada vez más profundo, más lejano, imposible de ser llenado. El útero y la tierra se asemejarían por la sensación de profundidad que ambos producen.

Entonces si la tierra se asocia a la mujer y a su vientre por el vínculo que ofrece la procreación, la infertilidad (contracara de la procreación) también representa un nexo entre ambas. Ahora bien, si la tierra se

⁵ Con respecto a la capacidad del agua de generar vida o regenerarla y su ubicación en el universo ver Miller, 1977: 325.

equipara de algún modo a la matriz, es decir al sitio en donde se genera la vida, es también ella símbolo de muerte. Una mujer expresa que la tierra es una madre cuyos hijos son las sepulturas. Dicha madre constantemente reclama alimento para sus hijos, es decir, reclama muertos. Además, una mujer que se encuentra amamantando a un hijo debe cuidarse en extremo de que su leche o los vómitos del bebé no caigan a la tierra y sean absorbidos por ella. Si esto ocurriera los senos de la mujer se secarían y quedarían desprovistos de leche materna. Su hijo, al quedar sin alimento, enfermaría y moriría. La tierra lo ha reclamado. Redondeando esta idea, Severino Flores menciona:

"No puede caer la leche porque es parte del bebé, es su sangre, su vida. La tierra es de donde venimos, adonde vamos y estamos formados de tierra. La madre tierra piensa que si tirás la leche materna no le querés a tu bebé. Lo lleva de vuelta, para que sea otra vez parte de ella".

"QUIÉN DIJO QUE SER PI'OGONAQ ERA FÁCIL?"⁶

En el caso masculino en que me centraré aquí, la iniciación shamánica, la luna permite pensar la periodicidad, a la vez que sirve también como metáfora de la ambivalencia. Por un lado la figura de la luna es utilizada para hacer referencia a algunos de los pasos por los que es necesario que el iniciado pase antes de convertirse en un shamán poderoso. Por otro lado, si bien Luna es un personaje que otorga parte de su poder al iniciado con fines positivos, como lo es curar y ayudar a quienes lo necesitan, es también un ser no-humano sumamente temido en la medida en que su poder está ligado al mismo tiempo

a todo lo contrario: la enfermedad, la muerte y el *daño* (consecuencia de las acciones de brujería efectuadas tanto por un shamán como por un brujo). De hecho, quien tiene poder puede hacer tanto el bien como el mal. El poder que le han conferido puede convertirse en una herramienta para salvar a las personas de la enfermedad y la muerte como así también puede ser el arma que le permite al shamán causar la enfermedad a terceros, matar a shamanes enemigos con los que lucha constantemente por la adquisición de poder o matar a cualquier individuo⁷.

Para referirme a algunas de las etapas de la iniciación shamánica, cito a continuación unas palabras de Federico Gómez que también dan cuenta del lugar que ocupa la luna y el sol tanto en el cosmos como en la configuración y creación de espacios no-humanos cargados de un sentido especial en la medida en que son el poder, instancias del mismo, o en ellos está el poder:

"Hay pi'oGonaq que dicen que hay tres mundos. En el tercero está la última tierra en donde está la luna, ahí están todos los poderosos, todos los bichos. Acá en la tierra están la mayoría de los caballos chicos, los que nosotros ocupamos. La madre de la vibora, la jefa de las ovejas...están allá...Los poderosos siempre van ahí y cuentan...Ellos se van arriba porque quieren más poder...de allá viene el llamamiento...ahí conversan con los jefes, cada cual con su jefe...Cuando hay uno al que recién le dan poder, entonces le llevan a la luna. Primero al poniente, luego a la luna. En el poniente también están los poderosos, y de ahí si le dan mucho poder, tienen que llevarlo...a donde está la luna. Ahí ya termina el poder, lo recibe y viene acá de vuelta. Los poderosos del poniente los llevan a la luna...En la luna están los gobiernos más grandes".

Para los tobas existen seres no-humanos que son los dueños de las especies animales y

⁶ Reflexión de Severino Flores después de relatar las dificultades por las que un iniciado shamánico debe pasar antes de convertirse en shamán.

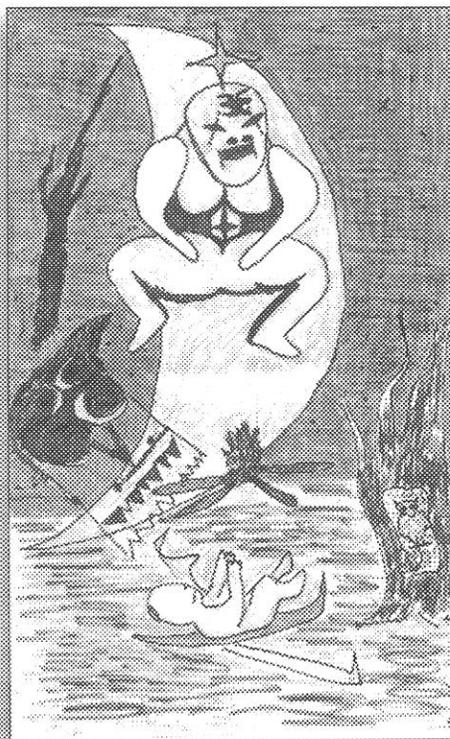
⁷ Acerca de las luchas de poder entre shamanes y temas generales de shamanismo ver Métraux, 1967; Miller, 1979; Cordeu, 1969; Wright, 1988 b; 1984; 1990; 1997, entre otros.

de los ámbitos de la naturaleza, como son el monte, la laguna, el río, el campo, etc. Estos dueños poseen mucho poder, hecho que se expresa en su capacidad de causar enfermedades en los seres humanos, aparecérselos en sueños y conversar con ellos, conferirles poder para entender los cantos de los pájaros, iniciarlos en el camino de la curación shamánica, ayudarlos en la caza o matarlos. Existe una jerarquía de seres, dentro de la cual los más poderosos se encontrarían, según este relato, en la luna. Allí viven los *jefes*, allí están los *gobiernos más grandes*. En el poniente, es decir, cercanos al sol o en el sol, se encuentran también otros seres poderosos que guardan relación con los espíritus de los difuntos. De hecho, cuando una persona muere su alma-imagen (*Iki'i*) viaja hacia el poniente y permanece allí por un tiempo. Los shamanes efectúan viajes a la luna con el fin de adquirir más poder. Poder otorgado por dichos *jefes* o espíritus aliados. Los iniciados también van a la luna en busca de poder pero previamente pasan por el poniente y desde allí los seres que ahí viven los acompañan a la luna. Éste es uno de los modos en que se realiza la iniciación shamánica entre los tobas.

Sin embargo, a partir del momento en el que el iniciado ha ido a la luna a recibir poder, comienza algunas veces un camino tortuoso en el que la luna deja de representar algo positivo para convertirse en un ser que asusta, molesta y pone a prueba al iniciado. En este punto radica la ambivalencia de la luna para el hombre. Ser curador no es un hecho sencillo y libre de peligros. Aquel que se encuentra inmerso en el proceso de convertirse en shamán no sólo es temido y rechazado muchas veces por el resto del grupo, sino que debe pasar por momentos de temor, angustia y soledad. Si logra superar esas adversidades adquirirá posteriormente un estatus social respetado a la vez que el

bienestar anímico previamente trastocado.

El dibujo que sigue a continuación representa el momento en que Severino Flores, joven iniciado, comenzó a sentir la presencia de Luna. Tanto su padre como su abuelo fueron shamanes reconocidos. Él siente que va a ser shamán, y en este dibujo expresa sus sentimientos hacia Luna, su temor a la vez que su deseo por curar a los enfermos. Las dos caras de Luna, la temida y la anhelada, son parte de una misma realidad y están absolutamente asociadas.



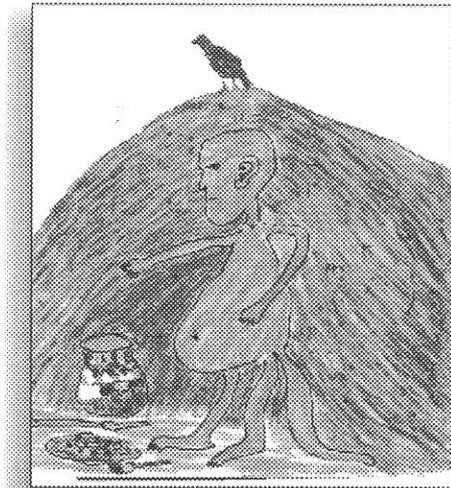
La siguiente explicación acompaña el dibujo:

"Cuando yo era chico estaba así. Había hojas que eran como mi camita, yo tenía mosquitero. Tenía una sábana y una frazada debajo, y al lado había mucho fuego que preparó mi papá.

Y mi papá se fue y me dejó solo. Cuando nací, nací llorando porque sabía que cuando yo nacía iba a sufrir. Que algo me iba a tener como un hijo más de esta tierra, porque yo siempre he sentido esta molestia. Yo sentía que alguien me estaba mirando cuando nací... Vino un zorro, me quiso comer. Alguien me había sacado el mosquitero, y era el cuidador de la luna, el que tiene la estrella en la panza... Éste es el hombre de la luna... Tiene unos pechos raros, y algo en la panza con rayitas que es como su traje. La estrella de la cabeza le da poder para observar a las chicas que todavía no menstrúan... Después me apareció esta máscara, viene como un humito... Cuando me aparece la máscara hay una canción para curar. Un anciano la canta, Martíni...era mi antecesor. Él hizo promesa con la luna para que cuide a los familiares que van a existir en este mundo. Por eso a mi papá le cuida, al papá de mi papá le cuidaba y a mi ahora me cuida. Mi papá cuando yo era chico me entregó a la luna... le dijo 'Éste es mi hijo'... me hace como ofrenda a la luna para que me proteja. Es como un rito que él hizo. La luna se me apareció, pero no se si me va a dar poder, me asustó, pero después me tranquilizó con su mirada, es horrible la mirada de él, pero después sentí que él es bueno, pero hay algunas veces que se pone malo... Siempre tengo un deseo, no sé si es porque he visto muchas cosas, pero yo a veces quiero curar... orarle a una persona y que se sane. Por ahora no es tiempo".

Luna se ha vuelto para él, el ser que le otorgará poder para curar, se ha vuelto su *compañero*. Fue un espíritu aliado de su padre y sus ancestros. A partir de la ofrenda que efectúa el padre a Luna, es decir, su hijo, el niño comienza a sentir la presencia de Luna, concretizada en la mirada. Él sabe que *algo me iba a tener como un hijo más de esta tierra*. De algún modo él se siente hijo de Luna ya que se ha efectuado un rito a partir del cual él queda entregado a Luna y sus designios. Precisamente Luna no comenzó su relación con el joven de manera amistosa sino que antes de otorgarle poder lo sometió a pruebas en las que el iniciado debió mostrarse merecedor del poder. En varias oportunidades este personaje envió al sujeto aliados de

él para que lo asusten en sueños o afecten su mente. Él atribuye algunos trastornos psíquicos que tuvo cuando era adolescente a dichos seres enviados por Luna. A partir de esas pruebas pasadas exitosamente, Luna comenzó a enviarle otras presencias pero ya no más dañinas. Por ejemplo, el *hombrecito* que se ve en el siguiente dibujo, llamado *Casorot* es un compañero que lo ayudó a liberarse de las causas de su desequilibrio mental.



Y él comenta:

"Él me aconsejó, es una persona no linda, tiene una colita y es panzón, y tiene una cabeza grandota, tiene unos bracitos chiquititos, es un poquito feo pero es lindo de corazón. Él es mi amigo, hasta ahora sigue siendo mi amigo. Es él al que siempre le ofrezco el agua y mi saliva... la luna lo mandó para que él me libere de esa maldad (la locura). Es como una prueba que yo tuve. La luna me envió esos personas del monte para que yo pueda conocer el sufrimiento... son sus camaradas, sus amigos. Pruebas para que yo supere. Es como que él desea que yo algún día pueda ayudar a otra gente con ese problema. No sé lo que él trama".

TIEMPO DE NACER, TIEMPO DE PERDURAR

Volviendo al relato inicial en el que se hablaba de la vida, la muerte y la necesidad de perdurar, podría decirse que la constatación de una periodicidad en la vida y la certeza de que el ser que nace tarde o temprano muere, van acompañadas de la necesidad de dejar *historia* y dejar *enseñanzas*. La historia y las enseñanzas son el modo de perdurar en la tierra y de asegurarse, de algún modo, un tipo de eternidad.

La luna nace, crece, se hace llena, después mengua, es luna vieja, languidece, declina, se descompone y muere. Pero la luna renace... y muere de nuevo. Ésta es una constatación. A su vez, el hombre nace, crece, se hace adulto, se reproduce, comienza a perder su fuerza, enferma y muere. Pero el hombre no vuelve a nacer, al menos no en esta vida. Deja sin embargo su descendencia, hijos que son como *los ojos del padre y la madre en esta tierra*. Para los tobos, la sangre del padre y la sangre de la madre quedan en el hijo y pasan sucesivamente a los nietos, de modo tal que una persona siempre está presente en las generaciones que le siguen. El hombre es perecedero, su carne lo es, la muerte es parte integrante de la existencia humana, es parte constitutiva de la vida. Tal como queda expresado en el fragmento inicial *siempre habrá una luna, como un papá dentro de su hijo*. Si la luna representa lo eterno en su constante ciclo de nacer y morir, el hombre se siente eterno al perdurar en los hijos. En el pensamiento toba el hijo está formado por la constante dotación de sangre-semen paterna y sangre materna durante los 4 primeros meses de su gestación. El semen del padre que está compuesto entre otras cosas de sangre se acumula en el vientre femenino y al

mezclarse con la sangre femenina intrauterina va formando y transformando gradualmente el cuerpo, la sangre y los huesos del hijo. Por otro lado, parte de la sangre femenina que contribuye a dar vida al hijo está compuesta de sangre masculina previamente depositada en ella bajo forma inicial de semen. Otra porción de la sangre de la mujer es sangre más propiamente femenina ya que es aquella que se encuentra en el vientre de toda mujer fértil. La sangre-semen masculina y la sangre femenina pasarán a sus hijos y a su vez éstos dotarán a sus futuros hijos, además de su propia sangre, de aquella que sus padres dejaron en ellos. De este modo, por medio de la reproducción, hombres y mujeres perduran en las generaciones venideras y lo hacen en parte a partir de su aporte sanguíneo⁸.

En cuanto a las obras puede decirse que ellas son otro de los modos de perdurar en la tierra. Como queda expresado en el fragmento citado al comienzo: *El hombre siempre deja historia; cuando él no está, lo que él contó o escribió habla por él. Y eso deja enseñanza*. Las historias relatadas ya sea aquellas de la vida de un hombre y sus hazañas, como aquellas que narran las aventuras y triunfos de seres míticos, siempre contienen algún tipo de consejo o enseñanza que el hombre mayor brinda al joven. Estas enseñanzas y consejos quedan grabadas en el que escucha y una vez incorporadas lo acompañarán siempre y serán también transmitidas a su descendencia. Las palabras con contenidos profundos, con sabiduría, son también una puerta hacia la eternidad.

La luna, los muertos y el sol

"Los espíritus de los muertos pasean de noche para ver cómo anda su casa, si están felices, después rajan al poniente. Con la luna que nace se levantan desde abajo y pasean. En el poniente le comentan a los otros muertos lo

8 Con respecto al funcionamiento y regulación de los fluidos sexuales ver Tola, 1998; 1999.

que ven. Allá tienen su casa, con beneficios, sin enfermedades, tristeza ni dolor. No sienten la humillación. Allá no hay humillación, hay eterna felicidad. Sólo hay tiempo para comentarios de cosas buenas y de sabiduría de las cosas incógnitas de este mundo. Si al venir ve que hay progreso psíquicamente, moralmente, espiritualmente en su casa sin él, se va contentos. Se va por el poniente otra vez bajo tierra y luego vuelve a salir por el naciente... Cuando están bajo tierra quedan ahí y con la rotación de la tierra rotan también, en fila india esperan su turno para salir por el naciente y por donde nace la luna nueva. Queda el muerto en el poniente hasta que la luna sale. Cuando llueve están contentos porque salen todos, es como un cuartel, vas a tener franco y otros quedan de servicio... El hombre sin la lluvia no puede ir al cielo. Nunca va a haber muerte sin lluvia, porque Jesucristo cuando murió vino una tormenta grande. Con la muerte dejamos para que vengan otros a ocupar nuestro lugar. Vienen después de nosotros para inventar cosas que no se inventaron. Si quedamos seríamos viejos torpes. El que no conversa con lo que hay en el mundo ése es un hombre triste, no conversa con lo que la naturaleza le da. Yo cuando muero me voy a ir con la luna, a vivir allá. Pero la mayoría de los muertos están en el sol y son intocables porque ahí hay poder. Ése es el reino de Dios. Ni una nave ni un hombre pueden llegar ahí vivo. Ése es el mundo de los espíritus. Las escrituras decían que el sol era el jardín del edén, de Adán y Eva".

De esta narración de Severino Flores surgen una serie de temáticas relacionadas con las oposiciones sol/luna, hombre/mujer, fuego/agua, poniente/naciente, muerte/vida, humano/no-humano, todas ellas portadoras de significados sociales. Si la luna está asociada como ya mencionamos a la mujer a partir del nexo que representa lo cíclico y las transformaciones inherentes a sí misma, la luna queda también ligada a la vida. El inicio del ciclo reproductivo femenino marca el inicio de la vida, ya que representa la posibilidad de engendrar un ser humano. Por otro lado, la luna nueva se opone radicalmente al poniente, y por metonimia, al sol. Si en el

sol se encuentran los espíritus de los seres humanos muertos, la luna es la morada de los seres no-humanos más poderosos. En ella está el poder, ella es el poder. El sol o el poniente es también poder, pero no es el mismo tipo de aquel que radica en la luna. Los poderosos del sol estarían en un rango inferior respecto de los *jefes* supremos que viven en la luna. Por otro lado, los seres no-humanos que habitan en el sol interactúan con seres humanos que no necesariamente tienen que ser shamanes. En cambio los poderosos de la luna se relacionan casi exclusivamente con los shamanes o quienes están por serlo. De ahí que de la luna proviene el llamamiento a los iniciados. Ni la luna ni quienes en ella viven bajan seguidamente para entablar relación con los humanos. Algunos de ellos son llamados por la luna para recibir una porción de poder. En cambio, muchos de los poderosos del poniente suelen circular por la tierra, el monte y los poblados para diversos fines.

El agua de lluvia representa el fluido del universo que permite la circulación de seres espirituales de un ámbito ontológico a otro. Al mundo de los vivos es posible llegar mediante el agua; los espíritus de los muertos están alegres cuando llueve porque pueden salir a visitar a sus familiares. Aparece acá la analogía con la vida en el cuartel. Unos salen y otros esperan su turno. Por otro lado, para poder descansar en paz, para ascender al cielo o descender al poniente, el espíritu necesita también la lluvia. *Nunca va a haber muerte sin lluvia*, del mismo modo que Jesucristo al morir se fue con una gran tormenta. El ejemplo de Jesucristo sirve como validación de lo que viene desarrollando, de algún modo es sabido lo que ocurrió con Cristo al morir, las Escrituras lo confirman. La palabra escrita se vuelve una fuente confiable de información y legitimación.

Con respecto al hombre y el fuego, en

oposición con la mujer y el agua, cabe mencionar lo referido por Miller (1977) a partir del análisis de un mito toba que relata el origen de las primeras mujeres. En él se menciona que en tiempos remotos las mujeres vivían en el cielo mientras que los hombres, que eran animales, vivían en la tierra. Las mujeres solían bajar a la tierra por medio de una larga cadena y robar los alimentos que los hombres conseguían. Los hombres, luego de dejar en el campamento a varios caseros para observar quién era el que robaba las provisiones, se dieron cuenta de que eran las mujeres que venían del cielo quienes lo hacían. De este modo, cortaron la cadena y ellas cayeron a la tierra. Según la versión recogida por mí, el zorro (*WaGajagaláchigi*) y el carancho (*Taanki*) fueron los primeros en intentar tener relaciones con las mujeres, pero ellas los castraron con los dientes que tenían en la vagina. Ellos, seres inmortales, revivieron con el agua de lluvia. Los hombres prepararon un fuego y alrededor de él ubicaron a las mujeres con las piernas abiertas. Por medio de una piedra, los hombres eliminaron los dientes de las mujeres, y el primer hombre-animal que copuló con ellas fue -según mi versión- la paloma. En términos de Miller, mientras las mujeres son asociadas a varios niveles (cielo y tierra), los hombres lo están solamente a uno (tierra). "Esta multiplicidad de niveles de las mujeres las hace más peligrosas y poderosas como categoría que los hombres. Tienen el poder de dar la vida y el de castrar al hombre (...) pueden transformar a los hombres en no-hombres, eliminándolos, por así decir, de la cultura" (Miller, 1977:324). En cambio los hombres no pueden eliminar a nadie de la cultura ni pueden generar vida sin las mujeres. Por el contrario, por medio del fuego ellos logran domesticar a las mujeres haciéndolas entrar de algún modo en la cultura. Así como con el fuego los alimentos,

"elementos naturales", se tornan "elementos culturales", las mujeres por medio de este elemento masculino se vuelven esposas y madres. Por otra parte, el fuego queda asociado al hombre a partir de la vinculación masculina con la caza y la guerra. Al cazar algún animal en el monte ellos preparan el fuego para cocinar la carne, al igual que en tiempos de guerra los hombres templaban las armas al fuego. Pero tal como refiere Miller, el agua tiene el poder de extinguir el fuego...

Queda marcada hasta aquí la relación establecida entre los significados que contiene por un lado la luna asociada a la vida, la mujer, al naciente y al agua, y por otro lado, el sol ligado a la muerte, al hombre, al poniente y al fuego.

Por último, del fragmento citado surgen otras oposiciones relevantes para nuestra temática: sol/luna y shamán/Evangélio. Por una parte, el sol representa la figura de lo inmutable, de lo inalterable e idéntico a sí mismo, el sol no cambia, se desplaza, recorre diariamente el camino por el cielo, pero en él no se produce ninguna transformación, ninguna modificación. En este sentido él es estéril y no sirve para representar el ciclo de la vida y la muerte, ni el cambio, ni la reproducción, él es perpetuamente idéntico a sí mismo. Contrariamente al sol, en la luna se operan todas las transformaciones de la vida y de la muerte. Ella es la metáfora perfecta del cambio en todas sus manifestaciones, tanto el operado en el hombre como en la mujer.

Pero la oposición sol/luna puede ser también equiparada a las de shamán/no-shamán y shamán/Evangélio. El sol, tal como es considerado en este testimonio, figura como el *Jardín del Edén*, el sitio de Adán y Eva. Es el lugar de lo espiritual, ya que en él moran los espíritus de los muertos (no-shamanes). En cambio la luna aparece

como el ámbito de los shamanes, al menos de aquellos que recibieron poder de él. Los hombres que siguen el *Evangelio* no irán después de su muerte a la luna, sino que tendrán reservada una *casa de material*⁹ en el cielo; mientras que algunos de los que siguieron el camino shamánico vivirán en la luna.

CONSIDERACIONES FINALES

Como he venido desarrollando, la figura de la luna permite pensar el cambio a lo largo de la existencia, la reproducción social de los *qom* y las transformaciones ocurridas en el iniciado shamánico.

En la luna se operan todas las transformaciones posibles desde el nacimiento hasta la muerte. Ella funciona como metáfora de las múltiples caras que los fenómenos pueden adoptar a lo largo del tiempo, a partir del cambio constante y el devenir. Las variadas formas de la luna y sus dos caras (una oculta y otra visible) sirven a los *qom* para representar también la ambivalencia de lo existente, ya sea de los fenómenos naturales como de los seres no-humanos. Una naturaleza no esencialista de las cosas conduce a reconocer la posibilidad de un cambio ontológico profundo e inherente. Los seres no-humanos entendidos como fuente de poder, y los procesos universales tanto los fisiológicos como los fenómenos naturales (lluvias, tierra, atardecer, etc.) se encuentran atravesados por múltiples sentidos. La polisemia se impone al esencialismo, al maniqueísmo y a la lógica que prescribe que una cosa no puede ser algo y su contrario a la vez. Las cosas son lo que son en determinada fase de su existencia y en base a quien se posiciona ante ellas en

determinado contexto histórico y social. Su naturaleza no es ni única ni estática, el cambio, la multiplicidad y el pluriesencialismo son inherentes a ellas. De este modo, la sangre, el agua y la tierra están asociados a la vida tanto como a la muerte, ellos son potenciales creadores de vida tanto como de destrucción. De la misma forma, los seres no-humanos que inician a los shamanes son cambiantes en su naturaleza y relación con los humanos. Ellos pueden ser quienes otorgan poder para sanar y restaurar la vida, como pueden ser también fuente de desdicha, enfermedad y muerte. Aquí la luna es la imagen que más cabalmente condensa tales ambivalencias justamente a raíz de su naturaleza física, su eterno ir y venir con formas diversas.

Y es por dicha naturaleza cambiante y ambivalente que la luna se asocia a la mujer y sirve para representarla en su cambio constante. La mujer atraviesa a lo largo de su ciclo vital por etapas múltiples que le van confiriendo características físicas diversas cargándola de múltiples sentidos sociales. La sangre menstrual por momentos es temida y peligrosa y por momentos es considerada fuente de vida. La sangre en sí misma no es más que sangre, pero tal como señala Douglas "cada cultura hace su propia selección de las funciones del cuerpo enfatizada como peligrosa o buena" en base a criterios propios de selección (1993 [1975]: 60). De este modo, entender el simbolismo del cuerpo masculino y femenino, sus fluidos y funciones, permite acceder tanto a cómo cada grupo construye el cuerpo humano, la persona sexuada y la identidad, como así también a los principios culturales de clasificación y selección.

Por otra parte la luna da cuenta, junto con la reproducción humana, de las relaciones entre los sexos, de la oposición

⁹ El concepto casa de material cobra sentido si lo consideramos en relación con el de casa de barro, en la medida en que dicha oposición está aludiendo a una situación de tensión, a vivencias y valoraciones generadas históricamente a raíz de las relaciones sociales y económicas. Las dificultades económicas, laborales y los problemas sociales que dichas relaciones traen aparejados se expresan en oposiciones como la de una vivienda deseable, semejante a la de los blancos, y una vivienda de palma y barro que los mantiene aún más ligados a un pasado que ahora desean superar con el fin de dejar de estar estigmatizados.

masculino/femenino asociada ésta a una amplia gama de pares de opuestos como son fuego/agua, muerte/vida, naciente/poniente. Es la luna el primer hombre que inicia el ciclo reproductivo femenino a partir de su mirada y no de un acto sexual. Pero desde ese momento un hombre no-humano o un hombre concreto regirán los ciclos femeninos por diversos medios (la luna con la mirada y el hombre con sus aportes de semen-sangre). La capacidad femenina de procrear queda en manos de los hombres. Ellos son quienes controlan la fecundidad femenina, al menos en el plano ideológico. Si bien una de las funciones de los mitos es la de legitimar el orden social justificando muchas veces la supremacía y dominación masculina, los actores sociales se apropian de esos mitos, los resignifican, perpetúan o aniquilan según el contexto histórico, político y social en el que se encuentren inmersos, como así también según los intereses que cada sexo posea respecto del otro. Los discursos sobre la reproducción y la diferencia de roles y capacidades masculinas y femeninas no son bloques estáticos e inmutables sino que contrariamente se producen diariamente a partir de las prácticas sociales de hombres y mujeres. De este modo, dichos discursos cambiantes y hasta contradictorios se tornan el ámbito mediante el cual los miembros de una sociedad expresan sus valoraciones, temores y disputas de poder. Es por este motivo que la luna por su naturaleza cambiante puede representar el cambio en el hombre y la mujer como así también permite discursos ambivalentes sobre aquello que ella representa.

El mito toba acerca del origen de las mujeres expresa un temor masculino hacia las mujeres, seres cuyo poder máximo se manifiesta en la capacidad de procrear hombres y mujeres, y en la de privar a los hombres del órgano que les permite, aunque

más no sea, participar en un proceso creativo como es la reproducción. Tal como expresa Severino Flores mostrando sus sentimientos ambiguos con respecto a la naturaleza femenina *"a veces no las podemos derrotar tan rápido porque de ahí venimos, de las mujeres. Si no fuera por las mujeres no seríamos nadie. Yo no puedo dar hijos ahora, solo, necesito una mujer para tener mi hijo"*.

Por último, para concluir voy a referirme al último aspecto que la luna logra plasmar por medio de sí misma: la finitud. El hombre sabe acerca de su naturaleza perecedera, acerca de la mortalidad de su carne. Ser mortal es propio de la naturaleza humana. Ésta es sin duda la más profunda, la más constante y la más angustiada evidencia expresada en la utilización de la luna como metáfora del ciclo vida-muerte. Mientras que la luna presenta una doble naturaleza, una finita (nacer y perecer) y otra eterna (volver a nacer y morir siempre), el hombre está limitado a la primera de ellas. El hombre es un ser mortal y eso los qom lo saben desde los tiempos más antiguos, desde los tiempos en que los primeros hombre-animales copularon por primera vez con las mujeres. No fueron ni *Taanki* ni *WaGajagaláchigi*, héroes culturales inmortales que siempre se autoregeneran, los que tuvieron relaciones con las primeras mujeres caídas del cielo. Fue la paloma quien se atrevió a hacerlo, un animal completamente terrenal y perecedero cuya capacidad reproductiva se halla limitada no permitiéndole procrear más de uno o dos hijos por vez, al igual que los futuros hombres que de allí comenzarán a existir.

"Si fuera el primero WaGajagaláchigi en tener relación sexual con una mujer, al tener un hijo los qompi (tobas), sería duro, inmortal. Mueren y viven, mueren y viven. Si Wagaialachigui fuese el primero, el hijo de WaGajagaláchigi sería duro, no blando como el de la paloma. Erraron, WaGajagaláchigi debía ser. Él tenía la vida que no muere. No muere nunca, vive

y vive".

Del mismo modo que la luna que nace y vuelve a nacer eternamente, los hombres que podrían haber nacido de este personaje mítico inmortal, serían también ellos eternos, poseerían la vida que no muere. 2

Bibliografía

Cordeu, E.

1969-1970. "Aproximación al Horizonte Mítico de los Toba". En Runa, Vol. 12 número 1-2.

Douglas, M.

1993 [1975]. *Implicit Meanings*. Londres: Routledge.

Héritier, F.

1996. *Masculine/Fémenin La pansée de la différence*. Paris : Odile Jacob.

Idoyaga Molina, A. y Mashshnek, C.

1994. "Vida tradicional y procesos de cambio en la comunidad pilagá de la Soledad (Formosa)". En *Scripta Ethnologica*, Vol. 16.

Karsten, R.

1923. "The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco". En *Acta Academiae Aboensis. Humaniora IV*.

1932. "Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Ethnological Studies*". En *Societas Scientiarum Fennica*, Vol. 4 número 1.

Mashshnek, C.

1986. "Acerca de las ideas de menarca, concepción, alumbramiento infanticidio entre los Ayoreo del Chaco Boreal". En *Scripta Ethnologica*, Vol. 10.

Métraux, A.

1937. "Etudes d'Etnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)". En *Anthropos, Revue internationale d'ethnologie et de linguistique*, Vol. 32.

1982 [1946]. *Les indiens de l'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.

1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*. Paris: Gallimard.

Miller, E. S.

1979. *Los Tobas Argentinos. Armonía y Disonancia en una Sociedad*. México: Siglo XXI.

1977. "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino". En: *Procesos de aculturación social*, E. Hermitte (comp.), Buenos Aires : Amorrortu, pp.

Tola, F. C.

1998. *Chonek: La 'lucha entre hermanos' en los Toba de Namqom, provincia de Formosa. Entre la cultura y la biología*. Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, inédito.

1999. "Hegemonía masculina y fluidos corporales entre los tobas orientales (qom) de la provincia de Formosa". En *Papeles de Trabajo*, N°8, (en prensa)Rosario.

Wright, P.

1984. "Quelques formes du Chamanisme Toba". En: *Société Suisse des Americanistes*, Vol. 48.

1988 b. "El tema del árbol cósmico en la cosmología y chamanismo de los toba de la provincia de Formosa (Argentina)". En: Bidou P. y Perrin M. (Coord) *Lenguaje y palabras chamánicas*. Quito: Abya-Ayala.

1990. "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba". En: *Cristianismo y Sociedad*, 28(3) : 15-37

1992. "Dreams, Shamanism and Power among the Toba of Formosa, Argentina". En: Langdon E. J. y G. Baer (eds) *Portals of Power in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1997. *Being-in-the-dream. Postcolonial Explorations in Toba ontology*. Ph.D. dissertation, Temple University, inédito.



La construcción de los espacios genéricos.

Estudio de familias pobres urbanas. Posadas (Argentina)*

Lidia Schiavoni **

RESUMEN

En este artículo presentamos los modos en que se establecen los espacios genéricos dentro de familias de sectores pobres urbanos. El análisis se centró en las actividades realizadas por varones y mujeres, tomando en cuenta a todos los miembros de la familia, tanto adultos como jóvenes y niños. La búsqueda se orientó en dos direcciones: hacia el presente reconstruyendo los usos del tiempo y hacia el pasado revisando las historias de vida. Con una estrategia metodológica cualitativa abordamos seis grupos familiares de diferentes tipos y en diferentes momentos del ciclo vital; a partir de la noción de campo de Pierre Bourdieu construimos el campo familiar y desde allí interpretamos los modos en que se definen y delimitan los espacios genéricos dentro de una familia.

ABSTRACT

We present in this paper an analysis about the ways gender spaces are established among poor urban families.

This analysis focuses on the activities performed by males and women, considering every member of the family; adults as well as young and children. It was oriented in two directions: towards the present, reconstructing the uses of time, and towards the past, examining the life histories.

Using a qualitative methodological strategy we discuss six familiar groups of different kinds and in different moments of their vital cycles. Resorting to Pierre Bourdieu's notion of field, we constructed the familiar field, and from there interpreted the ways gender spaces are defined and delimited within a family.

CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

Los múltiples y sucesivos cambios en el orden económico mundial produjeron fenómenos como la tecnificación de los procesos productivos y el consecuente desempleo, una desigual redistribución de los recursos al interior de los países asociado a

la polarización de los sectores sociales, un incremento de las redes de comunicación y acceso a múltiples canales, entre otros. En estos nuevos escenarios, los roles genéricos tradicionales se encuentran en redefinición, no sólo porque los varones fueron "desechados" del mercado laboral al ser reemplazados por máquinas sino porque además al empeorar las condiciones de trabajo y bajar los ingresos, las

* La presente es una síntesis de nuestra Tesis de Maestría "Vida cotidiana y trabajo: Estudio de familias de sectores pobres urbanos de Posadas (Argentina)" presentada en la Comisión de Antropología y Género de la III Reunión de Antropólogos del Mercosur. Posadas, noviembre de 1999.

** Antropóloga. Programa Estudios sobre la Mujer. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. UNaM. ARGENTINA.

mujeres resultaron "convocadas" y mostraron tener mayor plasticidad para soportar peores condiciones de trabajo con el propósito de lograr algún sustento para mantener a sus familias.

La diversificación en el tipo de actividades desarrolladas por las mujeres llama la atención, de desempeñar ocupaciones muy similares a las domésticas han pasado a ocupar puestos muy diversos, tanto en la industria y en la producción primaria, como en los servicios; no obstante, ocupan siempre posiciones menos ventajosas que los varones aún teniendo el mismo nivel educativo.

Estos cambios a escala global indican posiciones diferentes de las mujeres frente a los varones que no se proyectan en la estructura social de un modo uniforme, la diferenciación por clases sociales es un filtro que acentúa la discriminación de un género sobre el otro. Las condiciones de trabajo y de vida de las mujeres pobres sintetizan quizá las desigualdades de todo el sistema, sumando a las limitaciones de clase las de género. Nuestro interés se centró en analizar cómo estos cambios de orden global afectaban a las familias pobres urbanas¹ y se traducían en el modo de socializar a las nuevas generaciones.

Para reconocer los criterios que orientan las prácticas -conductas y formas de pensar- de los individuos partimos del análisis de sus propias acciones como de sus opiniones y decisiones, focalizando la problemática en la división del trabajo. Las estrategias familiares de reproducción se orientan según estos criterios o esquemas de percepción y acción, internalizados por los individuos a lo largo de sus vidas y tienden a perpetuar o recrear modelos familiares, modelos de ser mujer y de ser varón.

El marco familiar establece diferencias

respecto al lugar que ocupan los miembros de un grupo, diferencias relacionadas con la edad y con el sexo, que distinguen generaciones y grupos genéricos; pero también precisan obligaciones y deberes diferenciales según el orden de aparición de los hijos (primogénito o benjamín). El tratamiento hacia hijos de diversas uniones -a veces discriminatorios- es un factor agregado en algunas historias familiares. Las diversas etapas del ciclo familiar establecen exigencias de trabajo y posibilidades de acción entre los miembros según la etapa que atraviesa el grupo. La composición de la familia expresada en sus diversos tipos (nuclear, extensa, compuesta, etc.) constituye otro factor de variación, se pueden multiplicar los adultos mujeres o varones, incrementar los dependientes -niños o ancianos- etc. Los estudios sobre la problemática del trabajo femenino han puesto al descubierto este condicionamiento en las trayectorias laborales: las mujeres se ven más afectadas por los cambios en el contexto familiar.

Las formas de vida de los grupos constituyen una respuesta, una adecuación a los espacios de juego que el sistema social les habilita. En los comportamientos de los individuos, articulados como estrategias de vida, se realizan los ajustes entre lugares que ocupan, alternativas y posibilidades que se abren, y acciones que logran concretar. Suponer que estas estrategias responden a un cálculo racional, lógico en su sentido estricto, es pretender darle a la vida social una dinámica irreal. Por eso la interpretación de Pierre Bourdieu acerca de la *lógica práctica* nos permite una interpretación más acabada de los comportamientos de los individuos, articulando en el análisis diversos momentos -objetivista y subjetivista- y las dimensiones sincrónica y diacrónica (Bourdieu, 1991).

1 Se considera pobres urbanos a aquéllos sectores sociales cuyas características se asimilan al índice de Necesidades Básicas Insatisfechas del Indec y que desarrollen sus estrategias de vida en un ámbito urbano, en aglomeradas de más de 2.000 habitantes.

El conjunto de prácticas resultantes de la vida social -las estrategias- se parece más a las jugadas de una partida que a comportamientos producto de la aplicación de patrones; las regularidades son más producto de la improvisación que del mandato de las reglas. Por eso el concepto de *estrategias* de Bourdieu no hace alusión a acciones intencionales y planificadas de acuerdo a fines calculados, sino ... "al desarrollo de líneas objetivamente orientadas que obedecen a regularidades y forman configuraciones coherentes y socialmente inteligibles, es decir, comprensibles, habida cuenta de las condiciones sociales externas e incorporadas por quienes producen las prácticas"... (Gutiérrez, 1994:20).

Abordar la familia como un campo de poder y reconocer en él las posiciones que ocupan sus integrantes de acuerdo a los recursos que logran disponer constituyó una alternativa fructífera para trascender la imagen impresionista de "lo que se ve", lo que apreciamos a través de las actividades, esta primer imagen dejaba traslucir otra trama más densa detrás. La vida cotidiana de las familias perceptible a través de los tipos de actividades realizadas y de los modos de usar el tiempo constituyó un primer acercamiento a las reglas de juego de este campo. Pero al revisar cómo se generaban ciertos tipos de trabajadores dentro de las familias, advertimos que no sólo las circunstancias del presente eran las que habilitaban a los agentes para el desarrollo de determinadas actividades y modos de usar el tiempo sino que los factores que se ponían en juego superaban esta primera lectura impresionista.

ALGUNAS PRECISIONES METODOLÓGICAS

El interés por la división del trabajo en las familias nos obligó a entrar en el mundo de "la obviedad", de las experiencias típicas

de todos los seres humanos; la vida cotidiana se impone, y se desdibuja, con la misma fuerza cuando intentamos aprehenderla con otros "ojos". Requerimos un permanente esfuerzo para estar alertas ante lo obvio, para no dejarnos engañar por la "naturalidad" de los comportamientos, por la "familiaridad" de las prácticas. El trabajo de campo como proceso de construcción permanente en el cual operamos simultáneamente en diversos niveles (en el trato con los otros, en la interpretación de sus expresiones, en el registro de los datos, encuadrar "ese" episodio con la investigación en su conjunto) constituyó una herramienta clave, no sólo por la riqueza del relevamiento en sí sino por las instancias de interpretación que nos habilita para "conocer el ambiente", para "entrar al mundo de los otros".

Utilizamos dos vías de abordaje al plano empírico: una, el análisis de la vida cotidiana a través de la construcción de los presupuestos de tiempo y el reconocimiento de los complejos de actividades, y la otra, la recuperación de las historias laborales de los miembros de las familias diseñadas según sus experiencias de trabajo doméstico y extradoméstico. Fue un estudio de carácter exploratorio, la búsqueda se orientó a probar la fertilidad de enfoques teóricos para dar cuenta de un fenómeno específico, a modo de estudio de casos tendiente a la generación de tipos plausibles de poner a prueba en posteriores investigaciones.

Seis familias constituyeron la muestra de casos con los cuales compartimos sus vidas durante un año aproximadamente. Para seleccionarlas privilegiamos la etapa del ciclo vital en que se hallaban y el tipo de vínculo establecido con sus integrantes; todas pertenecían a un mismo asentamiento: el barrio Santa Clota de Posadas.

La imposibilidad de trabajar con numerosos casos, y tomar una muestra tan limi-

tada, fue un requisito metodológico pues la capacidad de sostener durante un período de tiempo prolongado relaciones con varios grupos es limitada. La intensidad de los contactos, el grado de familiaridad alcanzado -no exento de un cierto compromiso afectivo- redundó en la confiabilidad de los datos recogidos aunque el alcance de las conclusiones que presentamos no se refieren más que a estas seis familias estudiadas.

Utilizamos el método de Análisis Factorial de Correspondencias Múltiples (AFCM²) como instrumento de apoyo para operar con un alto número de variables simultáneamente y también como control de las posibles desviaciones en la "mirada experta".

Los casos analizados en su entorno

Las familias estudiadas presentan diferentes características: cuatro de tipo nuclear, de las cuales tres estaban atravesando su etapa de expansión y una la de fisión. Las dos familias restantes eran de tipo extenso y contenía cada una de ellas una pareja con un hijo pequeño indicando su etapa de constitución. El número promedio de integrantes para estos grupos eran 6 personas, siendo las más numerosas una familia extensa y una de las nucleares en expansión. De las familias nucleares, dos presentaban jefatura masculina y las otras dos jefatura compartida; en cambio, en las familias extensas en una la jefatura era femenina y en la otra podía ser considerada compartida.

La mayoría de los integrantes adultos de estas familias provenían de las zonas rurales de la provincia, se dedicaban a tareas

agrícolas, en algunos casos eran propietarios de sus tierras y en otros arrendatarios. Los de origen urbano eran hijos de empleados públicos de baja calificación (portero, maestranza, etc.). El nivel educativo logrado por los adultos era limitado (primaria completa o incompleta, incluso algunos analfabetos), en cambio sus hijos nacidos y/o criados en la ciudad lograron acceder al nivel secundario.

El barrio Santa Clota se estableció hace más de tres décadas a raíz de la instalación de una fábrica de laminados de madera (concentraba gran parte de los operarios de la fábrica) y luego se fue ampliando con la llegada de familias "corridas" por las inundaciones, de parientes del interior de los primeros habitantes, etc. Según el censo del Pobur³ en 1986 contaba con 250 familias, y en menos de 10 años casi duplicó su población, albergaba hacia 1994 a más de 450 familias, siendo uno de los barrios pobres más populosos⁴ de la ciudad. Al tener una amplia franja afectada por las inundaciones de la represa de Yacyretá algunos de sus habitantes fueron relocalizados (más de 150 familias), otros consiguieron la cesión de las tierras en propiedad por parte de la Municipalidad (139 familias)⁵, y otros grupos residuales, instalados en las viviendas de los primeros relocalizados u ocupando calles y senderos, serán reubicados ante el avance de las aguas.

Los residentes del Santa Clota eran, en origen, empleados de la fábrica de láminas de madera, y desarrollaban numerosas actividades complementarias al funcionamiento de ésta (ventas de comida, lavado de ropas, bares y kioscos, ventas callejeras), actividades

2 El AFCM es un método que permite comparar a los individuos a través de todas las variables simultáneamente, es decir trabajar al mismo tiempo las características reconocidas como relevantes en los grupos estudiados; poniendo así en evidencia los agrupamientos de individuos que compartían entre sí más modalidades del conjunto de variables. La similitud en los atributos presentados se visualiza en una representación gráfica de la información (planos factoriales) concebida como espacios abstractos pero dotados de propiedades similares a las de los espacios sensibles.

3 Programa de Investigación sobre la Pobreza Urbana en Posadas. Convenio UNAM-CONICET.

4 Datos de la oficina de Asuntos Barriales de la Municipalidad, corroborados por el relevamiento POBUR 1994.

5 En 1989 la Comisión Vecinal inició los trámites para gestionar la cesión de las tierras, se actualizó el Censo Pobur, se reconocieron 139 familias con más de 15 años de residencia en el barrio, asentadas por encima de la cota de seguridad de la EBY (Entidad Binacional Yacyretá) y en condiciones de encarar los gastos de mensura. El decreto de adjudicación y mensura de concretó en 1991.

suspendidas ante el cierre de la fábrica. Actualmente las ocupaciones más frecuentes entre los vecinos son: ordenanzas o empleados de maestranza en la administración pública y escuelas, empleados en empresas constructoras y diversos talleres, cuentapropistas en oficios vinculados a la construcción, empleadas domésticas, empleadas de comercio, choferes de ómnibus, comerciantes de varios tipos, etc. Son familias con más de 15 años de residencia en la ciudad, provienen de zonas rurales de diversos puntos de la provincia, algunos propietarios de chacras, otros tareferos, algunos lograron insertarse en el mercado formal de trabajo, pero la mayoría participa en el sector informal.

LOS PRINCIPALES HALLAZGOS

En las familias estudiadas las nociones occidentales de un tiempo lineal en cierto sentido, pero recurrente en otro (el transcurso de un año se repite ciclo a ciclo) eran compartidas y conciliadas con otras frecuencias y regularidades muy destacables para otros sectores sociales pero de relativo peso entre los pobres: la diferencia entre los días hábiles y feriados, por ejemplo, entre las vacaciones y los períodos de trabajo, las proyecciones de una generación a la siguiente, etc. El presente se impone con sus restricciones y limitaciones, los márgenes para pensar el futuro o retrotraerse al pasado son "lujos" que no todos los sectores sociales pueden permitirse; las "urgencias" en la vida cotidiana exigen una concentración total en el presente.

Los años o los días como unidades de medida no son más que convenciones aceptadas y fundadas en hechos naturales cuyas leyes son ajenas a la voluntad humana; la duración de un día de 24 horas y de un

año de 365 días constituyen parámetros a partir de los cuales algunos grupos humanos organizan sus vidas, planifican y desarrollan sus actividades. Lo que más concretamente es posible observar son las actividades, o sea las formas en que se consume el tiempo, y que se objetiva justamente en los cambios en las cosas o en los estados de las cosas que nos rodean.

Las actividades

Las actividades como concepto requieren una mínima aclaración. No todos los actos humanos son reconocidos como "actividades", son consideradas como tales los actos o secuencias de actos manifiestos en acciones humanas *significativas* para quien las hace o para cualquier hipotético observador externo. Establecer los criterios por los cuales reconocimos cadenas de actos como significativos fue parte del proceso de construcción de los datos -interacción entre la perspectiva de los actores y la del investigador- y los distinguimos en esa compleja red de múltiples y numerosos actos que constituyen la vida cotidiana de las personas⁶.

La vida cotidiana se reconstruye en base a lo que la gente hace (actividades) a lo largo de un día, de una semana, de un mes, de un determinado período de tiempo. Dos dimensiones son claves para poder analizar las prácticas de los agentes sociales: los usos del tiempo y los tipos de actividades. Como el análisis del uso del tiempo requiere el previo agrupamiento de las actividades, trabajamos primero las actividades y luego las enhebramos en el eje temporal.

De las múltiples prácticas que observamos, de episodios y sucesos sobre los cuales tuvimos referencias, extrajimos conjuntos de actividades: algunas constituidas por un

⁶ Para Ramos Torres los límites de las actividades los establece el investigador, pero a nosotros nos interesaba combinar la perspectiva del actor y la del investigador; diferencia que tiene que ver con el modo de recoger los datos y su tratamiento posterior.

solo acto (mirar televisión) y otras, por una serie de actos (bañar un niño implica juntar y calentar agua, desnudar el niño, bañarlo propiamente, buscar la ropa y vestirlo, tirar el agua sucia; una serie de siete actos concatenados). Las actividades reconocidas se condensaron en un listado de 76, en el cual subrayamos la diversidad y los matices, incorporando tanto actividades regulares como esporádicas. Al trabajar los datos en una matriz muy diversificada advertimos relaciones entre algunas actividades (el destinatario, la localización, los instrumentos, etc.) que fueron los indicios para organizar los tipos y complejos de actividades.

Como las clasificaciones de actividades establecidas por otros autores no resultaban fructíferas para nuestro análisis por ello preferimos elaborar en base al material de campo, un agrupamiento de las actividades que diera cuenta de la diversidad y multiplicidad de prácticas que realizaban los agentes sociales estudiados. Una primera distinción entre actividades productivas y reproductivas nos remite a la discusión de trabajo productivo y reproductivo, a la recuperación del trabajo doméstico como trabajo necesario para la reproducción de los grupos sociales, por eso incluimos un conjunto muy amplio, series de actividades, cuya pormenorización brinda matices muy interesantes de la vida en las diferentes familias, y restituye las prácticas cotidianas y domésticas a la cuantificación del trabajo social, por ser necesario para la reproducción social.

La valoración del tiempo no era igual para todos los miembros de una familia aunque los días tuvieran 24 horas para todos, así como tampoco las actividades se consideraban todas iguales o equivalentes aunque duraran la misma cantidad de tiempo. En las familias se reconocían tipos de actividades (generales/específicas; simples y complejas; de chicos y de grandes) donde se ponían en

juego tanto las habilidades requeridas para poder realizarlas como la urgencia (atención a un niño caído) o disponibilidad permanente (atención de un kiosco) que exigían. Rescatamos también estas distinciones al elaborar los agrupamientos.

El agrupamiento realizado fue producto de la combinación de diferentes criterios: destinatarios de las acciones, habilidades requeridas, espacios o ámbitos en que se ejecutaban y permitió delimitar 10 subgrupos temáticos organizados a partir de complejos de actividades vinculadas agrupables en 4 tipos: las productivas, *trabajo productivo* o *extradoméstico*, que incluyen al trabajo fuera de la casa y al trabajo dentro de la casa; las reproductivas agrupadas en *escolaridad* (concurrencia a la escuela), *trabajo doméstico* que condensa cuidado y atención de los niños, preparación de alimentos, limpieza, abastecimiento, reparación y construcción vivienda/lote y manutención de vehículos; y personales que incluyen los cuidados personales y el esparcimiento.

Las diferencias genéricas eran muy evidentes en algunos complejos, en otros el mayor peso lo establecía la diferencia de edades. El análisis pormenorizado de cada complejo y a su vez de los diferentes tipos de actividades perfilaba modelos genéricos específicos. Las cadenas de responsabilidad para garantizar la supervivencia en las familias se constituyen sobre los mismos principios: la edad y el género. La focalización en los varones o en las mujeres para designarlos como principales trabajadores extradomésticos no está desvinculada de la evaluación de las diferentes oportunidades que se presentan a un grupo y a otro.

El agrupamiento de las actividades en "femeninas" y "masculinas", no excluye el reconocimiento de otras permitidas o habilitadas para ambos géneros. El análisis por complejos y tipos de actividades puso

en evidencia el sesgo genérico de algunos grupos, como por ejemplo el "toque femenino" de las actividades de limpieza frente a la impronta masculina de las actividades de reparación y mantenimiento de las viviendas y vehículos. Pero no lográbamos una satisfactoria delimitación de los conjuntos de actividades tal como los percibíamos en el campo, pero a través del AFCM, obtuvimos una tipificación de las actividades según las combinaciones más recurrentes en los diferentes grupos de individuos que representaba con mayor fidelidad lo observado.

Durante el relevamiento en campo advertimos que todos los integrantes de una familia participaban activamente en el desarrollo de las actividades necesarias para la vida cotidiana, por eso incluimos como "trabajadores" a todos los miembros que sistemática y regularmente aportaban trabajo (sea productivo y/o reproductivo) para el mantenimiento y reproducción del grupo familiar. Limitar el análisis a los miembros de la pareja matrimonial imposibilitaba considerar los reemplazos en ciertas actividades y la no diferenciación genérica de otras. Por eso tomamos en cuenta a todos los adultos (más de 18 años), jóvenes (de 14 a 18 años) y niños (de 7 a 13 años) que cotidianamente aportaban al desarrollo de la vida familiar.

El reconocimiento de combinatorias de actividades que superaban nuestra clasificación original -por complejos de actividades- y que daban cuenta de estas marcas genéricas o etáreas fue posible al operar con el método de AFCM y analizar las 76 actividades en forma simultánea, ya que al revisar quienes eran los responsables más recurrentes en cada una de las actividades perdíamos de vista el sesgo genérico de algunos complejos. Al combinar la totalidad

advertimos que las configuraciones genéricas se destacaban a partir de ciertas edades.

El AFCM posibilitó reconocer 4 grupos de agentes con características específicas según los tipos de actividades que realizaban en sus familias. Las diferencias por género y edad se asocian con combinaciones de actividades típicas superando la diferenciación de los complejos originales. La agrupación resultante fue la siguiente:

Actividades 1: Las actividades agrupadas en este primer conjunto son el trabajo productivo fuera de la casa, las de mantenimiento y reparación de la vivienda, ocuparse de los vehículos, hacer trámites y pagos, recibir visitas y comer afuera. Son típicas de los adultos varones, se nuclean en torno a éstas los progenitores y un tío, algunos padres "más domésticos" se acercan al grupo siguiente.

Actividades 2: Las actividades peculiares de este grupo son el lavado de sábanas, el planchado de ropas, la confección de vestimentas, la preparación de comidas complicadas (almuerzo, cena, hacer pan), la distribución de la comida, la responsabilidad ante la escolaridad y el cuidado de los niños -sobre todo de la salud-, algunas actividades sencillas de reparación y mantenimiento de las viviendas (cuidado de jardines y huertas, cuidado de animales de granja), y la realización de compras extraordinarias en el Paraguay⁷. Son típicas de *las mujeres adultas*, se incluyen en este grupo a todas las progenitoras, a la abuela más joven y a una joven cuyos comportamientos se asemejan a las mujeres adultas.

Actividades 3: Se agrupan bajo este tipo la modalidad "ayudantes" de sus padres en el trabajo productivo y la preparación de la merienda; son las actividades que realizan habitualmente *los hijos mayores* de ambos

7 Posadas se encuentra unida a la ciudad de Encarnación (Paraguay) a través de un puente internacional. Las diferencias cambiarias permiten optimizar el dinero haciendo algunas compras en Paraguay, la gente cruza cuando logra juntar un monto de dinero que justifique el costo del pasaje. Suelen ser viajes mensuales o quincenales. En algunos artículos las conveniencias pueden llevar a que éstos cuesten hasta un 50% menos (alimentos como el azúcar, el arroz, conservas de todo tipo, etc.).

sexos aunque también se incluye aquí a la joven de la familia 5 pues comparte esta combinatoria. Las edades oscilan entre los 7 y 15 años.

Actividades 4: Jugar sumado a la no realización de las demás actividades es lo único que diferencia a este tipo de los demás. Quienes ejecutan estas actividades son los niños pequeños de ambos sexos y la bisabuela más vieja que comparte la combinatoria.

Este agrupamiento -vislumbrado ya en el análisis de las entrevistas y matrices por actividades y familias y confirmado por el AFCM- evidencia que el ejercicio de ciertos roles en las familias preasigna actividades y funciones, tal como pudimos reconocer en los progenitores varones asociados al grupo de actividades 1, y en las progenitoras mujeres asociadas al grupo de actividades 2, los hijos mayores asociados a las del grupo 3 y los menores a las del grupo 4. La marca genérica es muy fuerte entre los adultos y la tárea entre los hijos.

Los usos del tiempo

Al organizar las actividades sobre el eje temporal, nos encontramos que en cada familia las formas de vida eran diferentes y cambiantes, a pesar de haber podido recuperar un ritmo para la vida barrial marcado principalmente por los horarios de entrada y salida de la escuela, los horarios de los que se trasladan a trabajar a otros lugares, de los horarios de atención del consultorio médico, de los festejos de la capilla, etc. Los matices que el ritmo barrial adquiría en cada familia nos permitieron reconocer ritmos familiares diferentes o típicos para cada grupo.

Los ritmos de la vida cotidiana en cada familia cambiaban no sólo distinguiendo días hábiles de fines de semana (demarcación clave entre los empleados y/o en las familias

con niños que asisten a la escuela) sino también en respuesta a otro tipo de factores como la presencia o ausencia del cónyuge (casos de hombres que trabajan en la chacra y pasan varios días fuera), la ampliación del grupo familiar (incorporación de nuevos miembros), la desocupación transitoria de algún adulto, la enfermedad de alguno de los integrantes, etc. Según R. Ramos Torres (1990) registramos el tiempo como una dimensión ante la posibilidad de reconocer diferentes estados de las cosas o de los hombres; y son los cambios los que nos advierten de su paso.

Compartir con las familias su vida cotidiana durante un período de varios meses permitió acercarnos a esta dinámica y observar cierta plasticidad y flexibilidad en los usos del tiempo, y a la vez, apreciar cómo esos cambios de ritmo incidían en la distribución interna de las tareas y en la frecuencia con que las ejecutaban. Pero las variaciones no afectaban a todos los miembros del mismo modo.

El análisis de las diferencias en el monto de horas de trabajo y en el modo de usarlas (predominio de actividades exclusivas o simultáneas) puso en evidencia la superposición de actividades que experimentaban las mujeres -sobre todo las que trabajan dentro de su hogar- a diferencia de la sucesión de actividades que realizaban los hombres. Es destacable cómo los hijos van incorporando esta modalidad al constituirse en el principal soporte doméstico (sean varones o mujeres), aunque cuando adultos sólo la despliegan las mujeres.

En general, en todas las familias se reconocía una diferencia en el ritmo de vida entre los días hábiles y los feriados, de orden más intelectual que real en algunos casos, pero fundamentalmente apreciaban que "aunque las cosas se hacen igual los horarios son más estirados ..." Esta expresión

de Carolina, una progenitora adulta, aludía a que los horarios de entrada a la escuela, al trabajo de su marido, etc. le exigían un mayor cumplimiento en la preparación de la comida, el lavado de la vajilla, o la disposición de ropa limpia y planchada, situaciones que en los días feriados se distendían y relajaban.

Si analizamos la relación entre el volumen de tiempo que dedicaban las familias al trabajo (productivo, doméstico y escolaridad) frente al monto global de actividades (los tres anteriores más las horas personales) hallamos que la proporción baja en todas las familias entre un 5% y hasta un 35% excepto en un grupo que no podía permitirse el aumento de sus horas de ocio.

El anclaje en la vida cotidiana de las familias a partir de los modos de usar el tiempo, es decir según la proporción de horas que aportaba cada miembro de acuerdo a los tipos de actividades que realizaba (reagrupadas en productivas, escolares, domésticas y personales) nos permitió reconocer cinco grupos de agentes.

Distinguimos a los *progenitores varones* quienes aportaban entre un 25% y 45% de las horas de trabajo (horas de actividad sin considerar el tipo "Personales") que fundamentalmente las invertían en trabajos rentados extradomésticos; las *progenitoras mujeres*, quienes aportaban alrededor de un 30% e invertían sus horas principalmente en trabajo doméstico. Los *hijos mayores* aportaban entre un 22% y 34%, utilizaban sus horas en la escolaridad y el trabajo doméstico. El cuarto grupo lo constituían los "*otros parientes*", cuyos aportes oscilaban entre el 5% (la bisabuela) y el 30% (la abuela joven) y lo invertían en trabajo doméstico principalmente. Y el quinto grupo que hacía aportes esporádicos, representaban puntuales ayudas, sus actividades no constituían parte significativa en las rutinas familiares, lo componían los *hijos menores*.

El desarrollo de la vida cotidiana se lograba en virtud del desempeño de determinados roles recurrentes: un responsable de los aportes en dinero, un responsable de las tareas domésticas, otro de las relaciones públicas, etc. Las diferencias en la composición familiar y en las etapas del ciclo vital se expresan en algunos matices percibidos en el ejercicio de estos roles. *Aunque podríamos plantear que las familias nucleares en expansión presentan un comportamiento similar, donde el padre era quien hacía el mayor aporte proporcional de horas en trabajo productivo, le seguía la madre con la mayor dedicación al trabajo doméstico, y luego el hijo o la hija mayor con la mayor dedicación en la escolaridad.*

En una familia en etapa de fisión y otra de tipo extenso que disponían de una mayor variedad de trabajadores, las mujeres adultas eran quienes más aportaban, luego los varones adultos y en tercer término los hijos mayores y otros miembros. La otra familia sufrió transformaciones en su composición (de nuclear pasó a extensa) y pasaba por un período de reajustes en el cual estos roles no estaban plenamente definidos, aunque en su primer etapa como nuclear padre y madre aportaban en igual proporción, al operar como extensa el padre adquirió mayor protagonismo.

Tipos de trabajadores

El análisis combinado de los diversos tipos de actividades domésticas y extradomésticas sumado a las formas de usar el tiempo permitió reconocer perfiles genéricos y etéreos específicos dentro del campo familiar, a partir de lo cual fue posible reconocer algunos de los criterios que ponían en juego las familias para establecer quiénes eran los trabajadores domésticos y extradomésticos principales, los secundarios o terciarios y los "sin número de orden". La secuencia

ordinal no sólo está marcada por el tipo de actividades (simples o complejas) sino por la frecuencia y la recurrencia para garantizar el desarrollo de la vida cotidiana (distinción entre actividades más rutinarias y regulares, o entre actividades simples y cotidianas).

Los primeros contactos con las familias nos pusieron en evidencia una división del trabajo "muy lógica" donde cada miembro aporta en la ejecución de las "actividades a su alcance", la variabilidad en las cadenas de reemplazos dentro de cada familia, las sutiles diferencias entre los responsables de cada complejo de actividades nos permitieron profundizar en cuáles eran efectivamente los criterios subyacentes por los cuales en algunos grupos los varones realizaban diferentes actividades que las mujeres, o por qué variaba el abanico de aportes que hacían los hijos. Las preguntas directas sobre las cadenas de responsabilidad u orden de reemplazos solo nos permitieron recoger las prescripciones del "deber ser" y no lo que realmente ocurría en las rutinas de vida. Pasar de una clasificación de los trabajadores familiares explicitada en el discurso de los informantes a desentrañar los criterios sobre los cuales sustentaban estas diferencias constituyó el foco de la primera instancia de esta investigación.

La proporción de horas que cada uno aportaba según el tipo de actividades (trabajo productivo, trabajo doméstico, escolaridad, personales) no era el único elemento que se ponía en juego para definir los roles como trabajadores dentro de una familia. Si consideramos como *trabajadores extradomésticos principales* a los que mayor proporción de horas aportan al trabajo productivo, como *trabajadores domésticos principales* a quienes aportan mayor proporción de horas al trabajo doméstico, como *escolares* a los que

mayores horas dedican a la escolaridad y como *menores* a los que mayor cantidad de horas destinan al esparcimiento, cada uno de los grupos descriptos sería asimilable a unas de estas categorías.

Pero como los individuos no se desempeñaban en un solo tipo de actividades sino en tres y cuatro, los roles ejercidos constituían combinaciones de diversos tipos de actividades, pero la predominancia de un tipo sobre los otros era la base para establecer a qué tipo de trabajador correspondía.

El análisis de las cadenas de reemplazos en los diferentes complejos de actividades permitió establecer un orden de sucesión y perfilar diversos tipos de trabajadores, la proporción de horas invertidas en los diferentes tipos de actividad fueron el complemento para precisar la definición de los diversos tipos de trabajadores familiares.

El análisis comparativo del uso del tiempo en las familias mostró que las diferencias en los tipos de familia (nuclear o extensa) y en la etapa del ciclo familiar que atravesaban (constitución, expansión y fisión)⁸ establecían requerimientos distintos en los aportes de cada tipo de miembro. En las familias en etapa de expansión había mayores exigencias en trabajo doméstico. La proporción de trabajo extradoméstico dependía de la cantidad y el perfil de los trabajadores en cada familia, siendo las familias extensas o la nuclear en fisión las dotadas de mayor número y variedad de potenciales trabajadores. Las horas de escolaridad aumentaban con las edades de los hijos. Las horas de esparcimiento, y en segundo término las horas de escolaridad, eran la variable de ajuste ante los cambios en la cantidad de trabajadores disponibles.

Los cambios en los aportes proporcionales de trabajo doméstico, extradoméstico y esco-

8 Las familias a lo largo de su ciclo de vida atraviesan diferentes etapas: la de constitución, cuando se articula la pareja, la de expansión cuando se inicia la etapa de procreación y la de fisión, cuando los hijos ya crecidos se hallan en situación de alejarse del hogar y formar sus propias familias.

laridad según los miembros se compensaban, en términos globales los grupos presentaban escasas fluctuaciones entre los diferentes periodos. Ciertas actividades elementales o básicas no podían dejar de ejecutarse, y aún ante la ausencia o enfermedad de algún miembro, las cadenas de reemplazo garantizaban la ejecución. Pero las mujeres adultas eran quienes -agotadas las posibilidades de reemplazos preestablecidos- siempre garantizaban el cumplimiento de las actividades, en todos los grupos eran quienes absorbían el recargo, esto se evidencia en la "densidad" que adquirirían sus horas de vida.

La cuantificación del tiempo o la tipificación de las actividades homogeneizaba las rutinas personales en el conjunto de las familias. Pero habíamos advertido que no todas las actividades gozaban del mismo "reconocimiento". Por ejemplo, el trabajo extradoméstico fuera de la casa era muy valorado; sin embargo, barrer o acarrear agua no representaban ningún valor, "lo hace cualquiera". El ejercicio de actividades de diferente calificación diferenciaba a unos miembros de otros, y el permiso o habilitación para desarrollar unas actividades u otras parecía no sólo depender de la disponibilidad de tiempo o de las habilidades y conocimientos reales sino ser la resultante de los acuerdos tácitos de todo el grupo familiar.

La tipología de trabajadores familiares establecida en base a la combinación de tipos de actividades y usos del tiempo permitió organizar una primera aproximación a las posiciones de los trabajadores en sus familias, pero ésta no lograba dar cuenta de todos los matices de las situaciones vivenciadas en el interior de los grupos pues no lograba rescatar la calificación de las actividades y de las decisiones coyunturales.

Una primera solución fue indagar en las historias de vida como la clave para comprender las diferencias en las habilitaciones.

Las trayectorias genéricas

La riqueza de los relatos, los matices de las experiencias vividas, nos introdujeron en intrincadas redes de situaciones y acontecimientos cuya puesta en orden para desentrañar los criterios de división del trabajo no resultó fácil. Separar de las historias individuales el fuerte contenido anecdótico e inscribirlas en los contextos familiares que les dieron origen fue el paso previo a la construcción de las trayectorias, concebidas como la secuencia de posiciones ocupadas por esos individuos en el campo familiar.

Las similitudes entre las series de posiciones ocupadas por las mujeres y las series de posiciones ocupadas por los varones en el campo familiar nos permitieron elaborar *trayectorias modales genéricas*; modales por compartir similares condiciones de existencia (condiciones de pobreza en un contexto rural) y a su vez, genéricas, por ser el género uno de los principios operantes en la división del trabajo.

Al revisar los recorridos notamos que las mujeres en sus primeros años son potenciadas como trabajadoras domésticas (ellas ocupan las posiciones 2 o 3 y ellos las "sin número de orden") y los varones como trabajadores extradomésticos (ellos ocupan las posiciones 3 o 2 y ellas las "sin número de orden o 3), pero las condiciones de pobreza exigen reajustar estos modelos iniciáticos y ambos grupos, mujeres y varones, deben realizar trabajos de los dos tipos. Pero a nivel de las representaciones de los agentes las diferencias genéricas se registran con precisión y, sobre todo, los miembros de mayor edad insisten en sostener una diferenciación entre los perfiles de las trabajadoras mujeres y los trabajadores varones. En las generaciones más jóvenes no se registran imágenes tan marcadas por las diferencias genéricas, sino que se vivencian en las parejas relaciones más igualitarias.

La asignación de grados de responsabilidad establecida en la tipología de trabajadores domésticos y extradomésticos de diversos órdenes es una construcción que intenta dar cuenta de las diferentes posiciones ocupadas por los agentes en el campo familiar (ya sea en su familia de origen, en las familias de sus maridos, o en los nuevos campos generados, etc.) en las diversas etapas de sus vidas. La recurrencia de algunos episodios en determinadas edades cronológicas permitió elaborar la periodización *ad hoc* que rescata de las peculiaridades de estos grupos (edad de las primeras uniones, edad para abandonar la casa paterna, etc.).

Las diferentes posiciones ocupadas en el campo según las combinaciones en orden de los aportes de trabajo doméstico y extradoméstico expresan no sólo ajustes en cuanto a tipos de actividades *necesarias* de ser realizadas para garantizar el desarrollo de la estrategia familiar sino que *califican* a los trabajadores. No todos gozan del mismo *reconocimiento*, aunque realicen las mismas actividades o estén habilitados para hacerlas. Advertimos que las posiciones no sólo se basan en la diferencial capacidad para ejecutar las actividades sino en el reconocimiento de esas capacidades, esto se pone en evidencia al reconstruir las cadenas de reemplazos para cada tipo de actividad.

En la recuperación de las experiencias de vida focalizadas en el trabajo se fueron manifestando con mayor énfasis las diferencias entre los géneros. Para este análisis tomamos en cuenta las diversas actividades a las que se dedicaron los agentes y las posiciones que ocuparon en virtud de las diferentes combinaciones de aportes en trabajo doméstico y extradoméstico. La recuperación de los contextos en los que se dieron estas prácticas, permitió identificar algunos de los factores que condicionaron las decisiones tomadas y que orientaron esas

prácticas, es decir recuperar sus *habitus*.

La sistematización de las carreras laborales de los individuos evidenció que sus desempeños se ajustaban a las oportunidades que estructuralmente el contexto les ofrecía. En tanto grupos de trabajadores desempeñaron las ocupaciones "reservadas" para ellos: peones o tareferos en las chacras, changadores, albañiles, empleadas domésticas, en las ciudades. Las diferencias entre los adultos mayores y los más jóvenes expresaban también las diferentes opciones o alternativas que dispuso una generación y la siguiente (acceso a la tierra, oportunidades de empleos legales, etc.).

Los recorridos realizados por los varones mostraban mayor variabilidad que los realizados por las mujeres, mayores alternativas se reconocían para ellos, para las mujeres las restricciones eran mayores: ellos cortan los vínculos con las familias de origen a edades más tempranas, ellas siguen aportando dinero a sus hogares hasta la primer unión; al formar sus propias familias, ellas se mantienen junto a la prole y ellos pueden migrar solos.

Desde la niñez, el privilegio por las actividades domésticas en las mujeres contrasta con la potenciación de las actividades extradomésticas en los varones; y aunque las condiciones objetivas de vida, de extrema pobreza, exijan a ambos grupos trabajar desde muy pequeños se intenta mantener esta diferencia. De todos modos, tanto mujeres como varones logran un buen entrenamiento en las actividades domésticas lo que a ellas les permite liderar el ámbito doméstico y/o colocarse después en el mercado, a ellos les posibilita vivir solos o reemplazar a las mujeres en situaciones extremas.

Las habilidades para lograr insertarse en el mercado de trabajo se adquieren también desde la temprana infancia. Los requerimientos en el ámbito urbano se reconocen como distintos a los rurales: tanto hombres como

mujeres admiten que la educación formal poco ha significado, se trata más de cultivar redes de contactos y relaciones donde la acumulación de experiencias es un factor clave.

Dificultades para insertarse en el mercado atravesaron todos, las diferencias en los resultados responden a la variada capacidad para articular los recursos disponibles. Se explicita como importante, para la generación de los hijos, que tanto varones como mujeres dispongan de habilidades para el desempeño en el trabajo extradoméstico y la educación formal es vista como una herramienta de poder aunque no lo haya sido para la generación de los padres.

A partir de las historias laborales reconocimos las posiciones que como trabajadores ocupaban en sus familias en los diferentes momentos de sus vidas. Al reseñar estos aspectos no sólo surgieron como relevantes las actividades en sí que realizaban o los usos que hacían del tiempo (ambos aspectos condensados en la tipología de trabajadores familiares) sino que dejaron trascender el reconocimiento que hacía el grupo familiar de sus actividades, la importancia que les otorgaba como trabajadores. Confirmamos en este análisis que el reconocimiento se sumaba a las dimensiones anteriores y constituía parte de las posiciones ocupadas.

El campo familiar

La recuperación del pasado permitió constatar que las posiciones en el campo familiar no sólo se estructuran por los tipos de actividades realizadas y por la proporción de horas de trabajo que se aportan -expresadas en la tipología de trabajadores- sino que conllevan el *reconocimiento* de la capacidad para ocupar esos lugares.

Para poder dar cuenta de la dinámica de la vida cotidiana familiar requerimos un

enfoque más específico que trascendiera este primer nivel y permitiera dilucidar la trama de poderes subyacentes que establecía en definitiva los lugares que ocupaban los miembros en cada grupo. Por eso repensamos a la familia como un campo de poder tomando la propuesta de Bourdieu como orientación para nuestro análisis.

La construcción del campo familiar constituyó un medio para dar cuenta de lo que ocurría cotidianamente en las familias así como para comprender ciertas "incoherencias" en algunas prácticas. Estas irregularidades, expresaban los procesos de cambio que atraviesa la familia como institución social, estos ajustes expresados en la actualización de los contenidos genéricos constituyen respuestas adaptativas a cambios en el orden estructural (nuevas formas de inserción laboral, mercados flexibilizados, amplio desarrollo tecnológico y acceso fácil a bienes de confort, etc.).

Para establecer las diferentes posiciones de los miembros en el campo familiar fue necesario reconocer primero tipos de actividades y usos diferenciales del tiempo. Estos se tradujeron en complejos de prácticas significativas, plausibles de ser remitidas a las especies de capitales en juego en dicho campo, lo cual permitió definir estructuras patrimoniales diferentes entre los jugadores. *Los criterios para dividir el trabajo dentro de las familias guardan cierta relación con esa desigual distribución de capital (tanto en volumen como en estructura) entre los miembros, y expresan los esquemas de percepción y de acción constituidos bajo determinadas condiciones de existencia.*

Consideramos que los individuos participan del campo familiar convocados por el interés en la supervivencia. La familia como institución social continúa siendo efectiva, su multiplicidad de funciones y su plasticidad para adecuarse a los cambios

en las condiciones estructurales la han perpetuado como espacio de socialización privilegiado.

El conjunto de prácticas que garantizan la continuidad del grupo como tal, expresado en su vida cotidiana, constituye las estrategias de reproducción de las familias. Para recuperar la trama de poder objetivada en el diferencial reconocimiento de los agentes sociales, a pesar de realizar similares actividades o compartir los modos de usos del tiempo, tomamos en consideración otro tipo de dimensiones más sutiles y a la vez sintéticas que nos permitieron medir la estructura patrimonial de los agentes y reconocer las diversas posiciones que ocupaban.

Advertimos que se ponían en juego intereses vinculados a diversas especies de capital, tanto económico como cultural, social y simbólico. Las series de indicadores que construimos para medir las diferentes especies de capital rescatan matices y peculiaridades del tipo de sectores en los cuales llevamos a cabo nuestro estudio. Rescatamos algunas actividades como parte de estos indicadores pues las consideramos valoradas al momento de establecer las posiciones de los individuos, por ejemplo la ejecución del trabajo extradoméstico, la concurrencia a la escuela.

La utilización del AFCM para organizar la estructura patrimonial de los agentes, incluyendo las cuatro especies de capitales, nos permitió lograr una tipología de posiciones en el campo que da cuenta con mayor precisión del lugar que ocupan los individuos en sus familias.

La reubicación de los miembros de las familias a partir de estos criterios, sus estructuras patrimoniales, parece responder con mayor fidelidad a las posiciones que ocupaba cada uno: así como reconocimos parejas muy "desparejas" (o más tradicionales), y otras más igualitarias (renovadas),

vislumbramos también con mayor claridad cuales eran las condiciones para ejercer la jefatura familiar, el por qué de las diferencias entre los hijos mayores y el resto de la prole, las proyecciones que podían hacer los agentes según sus trayectorias, etc.

La familia, como todo campo, está atravesada por fuerzas que tienden a la fisión y otras que pulsán por la fusión. El éxito de unas u otras depende de las apuestas de los jugadores, de los intereses en juego, de la habilidad de los dominantes por encubrir su dominancia, etc. Ese trabajo de encubrimiento de los intereses económicos y sociales bajo los afectos y el cariño como motores de la unidad se torna difícil. Las condiciones de extrema pobreza atentan con las posibilidades de ejecutar este velamiento, los grupos se hallan expuestos a permanentes y recurrentes episodios donde el orden económico se impone con sus restricciones (vender un televisor para poder comer, volver a la cosecha de la yerba para esperar el nuevo hijo, etc.).

La fisión, la separación del grupo, es una amenaza cercana y acecha en múltiples oportunidades (rupturas matrimoniales, migraciones individuales, etc.). Mantener el grupo unido, la fusión, exige más energía y recursos para enmascarar con el afecto los intereses económicos y sociales que se juegan en la supervivencia de las familias.

La proyección hacia el futuro del mantenimiento de algunos grupos familiares es dudosa, como el caso de la familia 2, la fisión se plantea como una posibilidad cercana. Los otros casos, en cambio, a pesar de que afrontan similares restricciones, es posible imaginarlos juntos en el futuro, las familias 1 o 3. Y de las familias extensas, quizás se segreguen las parejas matrimoniales y sus hijos, pero es probable que las abuelas sigan concitando el interés de otras parejas en torno suyo.

La comparación intergeneracional permitió identificar innovaciones en la constitución de los *habitus*, así como la sedimentación de los criterios originales. La división del trabajo dentro de las familias atraviesa un proceso de cambio, de un modelo que asignaba a las mujeres la primacía en el ámbito doméstico y eventuales salidas "de emergencia" al mundo extradoméstico y a los varones fuerte protagonismo en el ámbito extradoméstico y nulos aportes en lo doméstico, nos hallamos ante mujeres que "hacen valer" la importancia de sus aportes extradomésticos (los ostentan en algunos casos) y reconocen que la supervivencia del grupo no puede descansar solo en los aportes masculinos pues éstos se tornan irregulares o inexistentes, la necesaria complementación de los aportes de todos los trabajadores se instala como un hecho difícil de negar y ocultar. La redistribución de la carga de trabajo a nivel doméstico aún no pasa de los acuerdos con los hijos, pero en algunos casos se involucra a los varones adultos.

Admitir que los niños de ambos sexos lo reciben sin mayor diferenciación igual entrenamiento doméstico, más presionados por la posición en la escala de hermanos que por el sexo, es reconocer que habilidades y saberes se incorporan y que su uso posterior estará definido por las coyunturas o las circunstancias de vida pero no por la ausencia de estas experiencias.

Las propias trayectorias de estos adultos muestran como se imponen "nuevos modelos" o modelos alternativos, factibles para sus hijos. No se presentan ya *modos únicos de ser mujer o de ser varón* sino que se admiten variedades o alternativas. La familia como campo de poder trasluce estas luchas entre los miembros por hacer valer su patrimonio, sus experiencias vitales, las versiones matrifocales, las jefaturas compartidas son pensables y se multiplican. Asistimos a un período

de transición y de abandono de modelos maniqueístas y empezamos a reconocer pluralidad en las alternativas.

El ejercicio de la jefatura familiar condensa este reposicionamiento de los miembros dentro de las familias, de una primacía indiscutida de la jefatura masculina pasamos a jefaturas compartidas o rotativas a jefaturas femeninas. La muestra de casos que analizamos sirve para ejemplificar estas variadas situaciones: desde un modelo típico tradicional como el de Carolina y Bonifacio en la familia 2, pasando por uno más democrático en la familia 3, la pareja de Mario y Luisa; hallamos otro en pleno reacomodo como la familia 4 de Hilda y Cirilo con la explicitación de una jefatura compartida o alternante. O bien, el caso de la familia 5, con la instalación de una mujer en el lugar de mayor poder.

A pesar de las diferencias en los modos de instrumentar las estrategias de vida, las familias estudiadas parecían operar a partir de un mismo *habitus* que orientaba sus prácticas y que se expresaba -entre otros- en los siguientes principios relacionados con la división del trabajo :

Los *hijos mayores*, sean mujeres o varones, son el soporte doméstico (trabajadores domésticos secundarios o terciarios) y extradoméstico de segundo o tercer orden; el cambio a la vida urbana no altera este patrón de origen rural.

Los *varones adultos* siguen siendo los trabajadores extradomésticos principales y las mujeres adultas los secundarios, a pesar de que todos han realizado trabajos extradomésticos desde pequeños en forma casi permanente. La disputa de algunas mujeres por la primacía y el éxito por imponerse, aunque sea transitoriamente, abre un espacio de juego alternativo, registrado por ellas principalmente pero también por ellos al reconocer que "las condiciones generales

han cambiado".

La *esfera doméstica* es considerada un ámbito privilegiado para las mujeres pero los varones admiten ejecutar tareas domésticas y sobre todo haberlas practicado regularmente cuando niños o en los períodos en que vivieron solos.

La incorporación de más trabajadores al mundo extradoméstico, baja la proporción promedio de horas aportadas, excepto para las *mujeres adultas-cónyuges* cuyos aportes se mantienen estables.

La inversión en *educación* para los hijos se presenta más efectiva en la vida urbana que en la rural, y se considera más importante para las mujeres que para los varones, es vista como la oportunidad para diversificar el abanico de futuras ocupaciones. "Estudiar en la ciudad sirve para trabajar, pero... en la chacra, da igual".

La lógica que generaba las prácticas que nosotros observamos y analizamos era la lógica del sentido práctico, las jugadas estaban orquestadas a partir de unos principios de elección y selección, que permitían enfrentar las luchas con éxito. El logro de la supervivencia de los grupos es la evidencia de este éxito. El caso del grupo 6 quizás sea una muestra de cómo "algunas malas jugadas" exigen redefinir la estrategia de reproducción, el grupo efectivamente se hallaba ensayando otras alternativas.

A MODO DE CONCLUSIONES

Podemos plantear que *la edad y el sexo operan como los criterios de mayor peso para dividir el trabajo dentro de las familias*. La primera, marcando límites frente a los diversos grados de complejidad que exige la ejecución del conjunto de actividades reconocidas, y el segundo, en proceso de redefinición de contenidos, insistiendo en diferenciar a los grupos de mujeres y varones.

La posición en la escala de hermanos se agrega a las limitaciones que imponen la edad y el sexo, redefine las fronteras, ampliando las exigencias para los hermanos mayores y estrechándolas para los del medio o los menores.

Los requerimientos para la supervivencia del grupo familiar generan necesidades en cuya satisfacción se juegan estos criterios de división del trabajo. Y es a través del proceso de constitución de sus hábitos como se internalizan y resignifican estos contenidos. La permeabilidad a los cambios operados en los contextos de vida es expresada en la incorporación y actualización de los contenidos de dichos esquemas.

En la división del trabajo, el **género** marcó fuertes diferencias en la generación de los padres criados en las chacras hace 20 años; el cambio a un contexto urbano, con un mundo más diversificado y complejo, permitió relativizar algunos de los mandatos internalizados, la renovación de los contenidos genéricos se expresa en el reconocimiento de mujeres como jefas de hogar o las jefaturas compartidas, en cuyo ejercicio pesa principalmente el desarrollo de actividades extradomésticas generadoras de ingresos aunque sean bajos o irregulares, pero instalan la posibilidad de una supervivencia independiente como opción aunque sólo sea a nivel del imaginario social.

La visibilización del trabajo de las mujeres, de sus aportes no sólo en dinero sino en especies, relaciones, habilidades, etc. las posiciona mejor a las jóvenes que a sus madres o hermanas mayores. Resta aún desvelar y valorizar los aportes femeninos al sostenimiento cotidiano del hogar objetivado en las actividades domésticas, tareas que no se aprecian pero cuya ejecución última sigue recayendo en las mujeres adultas, ellas son las únicas garantes seguras, para los demás éstas son actividades de escasa importancia.

También los varones requirieron revisar, en esta última década, sus imágenes como trabajadores familiares. Las fuertes limitaciones que plantea el mercado laboral les exige reconocer que no pueden aportar todo lo que la familia requiere para su supervivencia, y la complementación de aportes con los otros miembros, de las cónyuges principalmente, son imprescindibles. Este declinar por no poder responder a los mandatos originales los reubica en diferentes lugares en el concierto familiar.

Todos saben hacer las "cosas de la casa", pero no las asumen como propias, los varones adultos son trabajadores "sin número de orden" o terciarios en las cadenas de reemplazos domésticos de las familias con esquemas más tradicionales. Sólo algunos, los que tienen una prole numerosa y de edades muy bajas, aportaban regularmente en el ámbito doméstico. Pero sus hijos varones se están socializando en un espacio donde los aportes de las mujeres en trabajo extradoméstico no pasan desapercibidos y ellas comienzan a exigir reciprocidad en el desarrollo de las tareas de la casa.

La **edad** opera como otro de los criterios fuertes, pues la complejidad de algunas actividades requiere conocimientos o destrezas que insume **tiempo** aprenderlas o adquirirlas, o bien fuerza física o determinada capacidad intelectual asociada al eje temporal.

Los niños de estas familias asumen, a partir de los 6 o 7 años responsabilidades sobre un conjunto de actividades que el grupo "delega" en ellos. La importancia de la edad varía según la etapa de desarrollo individual: se privilegia a los muy pequeños (bebés y niños no escolarizados) y a los mayores. Los extremos son posiciones valoradas, una por su vulnerabilidad y la otra por la experiencia acumulada.

Entre los 10 y 15 años, las exigencias son más numerosas y la capacidad para

rebelarse es limitada, pero crece según las oportunidades de trabajo extradoméstico que logra capitalizar el niño o el joven, o bien porque constituye el soporte doméstico del ama de casa. El despegue de la familia de origen, sea por uniones matrimoniales o por migraciones laborales, se da entre los 15 y los 20 años.

Más la edad incide no solo por el número de años en sí mismos, sino por el tipo de experiencias que se lograron acumular con el transcurso de los años (residencia en diferentes lugares, la diversidad de relaciones duraderas establecidas, etc.), su peso se concentra según la densidad de la vida experimentada.

La **posición en la escala de hermanos**, criterio reconocido débilmente en el diferencial aporte de los hijos, adquirió relevancia como criterio ordenador en la división del trabajo cuando revisamos las historias de vida y comparamos las exigencias entre los hermanos de una misma familia, revelando su fuerza como factor para definir qué miembro insertar como trabajador extradoméstico o cuál potenciar como trabajador doméstico.

Para establecer la división del trabajo dentro de las familias se ponen en juego tres criterios básicos: la edad, el género y la posición en la escala de hermanos. Las experiencias de vida se inscriben sobre esta primera trama, allí se articulan diferentes contextos desde las necesidades de las familias para desplegar sus estrategias de supervivencia, la zona de residencia, los periodos temporales. Así resultan combinatorias particulares de trabajo doméstico y extradoméstico que van delineando las trayectorias en el campo, estas experiencias en diferentes órdenes en las cadenas de reemplazos domésticos y extradomésticos van constituyendo la estructura patrimonial de los agentes que se objetiva en la posición que logran ocupar en la familia.

El valor diferencial de sus prácticas expresa el reconocimiento logrado ante los otros miembros de la familia, y el ejercicio de las posiciones dominantes habilitan para generar innovaciones o para sostener tradiciones. En el interjuego de lo social permeado en las familias con lo particular expresado en las experiencias de vida individuales genera los esquemas de percepción y acción que constituyen el *habitus*.

La incorporación de mensajes de transición y de cambios respecto a los contenidos genéricos posibilitan redefinir las imágenes de los trabajadores familiares e introducir como *deseable* que todos los miembros realicen trabajo doméstico y extradoméstico.

El alto precio pagado por las mujeres en su incorporación masiva y permanente al mercado de trabajo, expresado en las dobles jornadas, en la densidad de sus horas diarias, cobra sentido cuando advertimos cómo se han ido internalizando y reconociendo el valor y la peculiaridad de los aportes extradomésticos femeninos y el consecuente recorte en los poderes masculinos para proveer el sustento familiar. Esta situación que poco tiene de novedosa, comienza a cristalizarse como una alternativa posible inaugurando nuevos modelos femeninos y masculinos o renovándolos, con una tendencia hacia relaciones de mayor igualdad. Resta camino por recorrer pero en lo andado se puede reconocer. Haber objetivado a las mujeres en posiciones similares a las de los varones en las familias estudiadas como un campo de poder es una muestra de ello. 

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, Pierre

1991. El sentido práctico. Madrid: Ed. Taurus Humanidades.

Gutierrez, Alicia

1994. Pierre Bourdieu: las prácticas sociales. Bs. As: Ed. CEAL.

Ramos Torres, Ramón

1990. Cronos dividido. Uso del tiempo y desigualdad entre mujeres y hombres en España. Ed. por el Instituto de la Mujer. Serie Estudios Nº 26. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales.



e patronas y clientas

Etnografía de una organización de mujeres

Laura Graciela Rodríguez*

RESUMEN

Este artículo se refiere a las formas que asume el clientelismo político en una provincia del noreste de la Argentina. El objetivo es analizar el funcionamiento de una red política formada básicamente por mujeres pertenecientes al Partido Justicialista nucleadas en una organización no gubernamental denominada "Casa de la Mujer", cuyo objetivo principal ha sido implementar programas sociales. Esta organización fue creada en el año 1991 por la actual vicegobernadora de la provincia.

ABSTRACT

This paper is about the forms taken by the system of patronage in a province of the North East of Argentina. The purpose is to analyze the peculiarities of the political network created by women of "Partido Justicialista" associated with a non governmental organization called "Casa de la Mujer", whose main objective is implementation social programs. This organism was founded in 1991 by the present vice-governor of the province.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se refiere a las formas que asume el clientelismo político constituido básicamente por mujeres pertenecientes al Partido Justicialista en una provincia del noreste de la Argentina, Misiones**.

La provincia de Misiones, en el contexto nacional argentino, constituye un área productora de cultivos industriales: yerba mate, té, tabaco, tung y madera. Históricamente, su población se asentó en el área rural -en 1970 un 62,5% del total- dando lugar a una estructura agraria en la que predominaron los pequeños y medianos propietarios, conocidos como "colonos", que poseen entre 25 y 50 hectáreas (Bartolomé, 1975). Los núcleos

urbanos principales son Posadas, la capital provincial, Oberá y Eldorado. Desde mediados de los años 1970, Posadas registró un crecimiento poblacional sostenido, producto de la migración rural proveniente del interior de la provincia. Actualmente, la provincia posee 788.915 habitantes, de los cuales 157.783 residen en Posadas. La población rural representa un 27% del total (POBUR, 1999).

En 1999 fueron elegidas tres vicegobernadoras mujeres por primera vez en el país y una de ellas fue de Misiones¹. Es conocida como la "Sra. Mercedes" o "Mecha" y ha sido la creadora de una red de clientela política

* Alumna del Doctorado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones

** Agradezco los comentarios de Germán Soprano.

1 Las otras vicegobernadoras fueron elegidas en las provincias de Santiago del Estero y San Luis.

femenina que abarca toda la provincia y funciona desde finales de la década de 1980 en las llamadas "Casas de la Mujer". Si bien comenzó su carrera política apoyada por su marido, un encumbrado dirigente del Partido Justicialista, gracias a esta red ha podido construir un poder político propio que la llevó, a lo largo de una década, y después de divorciada, a ocupar diferentes cargos en la provincia y en el Partido.

El gobierno provincial ha estado en manos del Partido Justicialista desde 1987 en forma ininterrumpida. Mercedes ha sido ministra del Ministerio de Bienestar Social de la Mujer y la Juventud entre 1988 y 1995. Durante 1995-1997 fue nombrada vicepresidenta del Iprodhha (Instituto Provincial de Desarrollo Habitacional). Dejó ese cargo para ser diputada provincial entre 1997-1999, donde presidió la comisión legislativa encargada de políticas sociales y en septiembre de 1999 fue electa vicegobernadora. Además es secretaria general del Secretariado Provincial de la Mujer del Partido Justicialista desde 1994.

En un contexto político donde se favorecieron especialmente la creación de áreas referidas a la problemática de la Mujer en todo el país, en el año 1988 el gobernador peronista Julio César Humada instauró por decreto el Ministerio de Bienestar Social de la Mujer y de la Juventud, [en adelante MBSMJ] designando como Ministra a Mercedes.

Mercedes creó a su vez el programa de gobierno llamado "Casa de la Mujer" dependiente de la Subsecretaría de la Mujer. Para que pudiera funcionar el programa, las autoridades provinciales donaron un espacio físico en la ciudad de Posadas -la "Casa de la

Mujer" o "Casa Central"-, que se inauguró el 18 de diciembre de 1989.

A los fines de construir un espacio político propio y teniendo como base el trabajo que ya se había hecho desde el Ministerio, Mercedes convirtió en 1991 el programa "Casa de la Mujer" en un organismo no gubernamental (ONG), siendo su presidenta hasta la actualidad.

Los recursos necesarios para su funcionamiento provenían de los aportes del Gobierno de la Provincia o de los Municipios (subsidios no reintegrables), subsidios de organismos nacionales e internacionales con idéntico carácter, créditos, donaciones, aportes del Instituto de Lotería y Casino, y cuotas de las socias². El plantel de empleados de la sede central de la Casa de la Mujer de Posadas se conformó con la contratación o incorporación de personal de la administración pública provincial reglamentariamente adscripto³.

La Casa de la Mujer tenía como objetivos principales: a) entender todo lo relativo a la promoción y ejecución de acciones propias de la Subsecretaría de la Mujer; b) ser sede de grupos de encuentro, reflexión y acción de organizaciones comunitarias femeninas afines; c) prestar asistencia a partir de programas específicos y en consultorios de orientación legal, psicológico, social y laboral con derivación a otras áreas de ser necesario; d) crear fuentes de trabajo; e) capacitar a la población femenina en alimentación, sanidad, alfabetización, artesanía y toda otra actividad orientada a tal fin⁴. Los programas específicos que se encargaron de implementar podían ser provinciales o nacionales y constituyeron una importante fuente de recursos⁵.

2 La cuota que se le exige a las socias es mínima y no significa un ingreso importante para la Casa.

3 Archivo Casa de la Mujer.

4 Archivo Casa de la Mujer.

5 Durante 1996 por ejemplo, la Casa efectivizó los siguientes programas: de Secretaría de Desarrollo Social de la Nación: FOPAR (Fondo Participativo de Inversión Social); ASOMA (Ayuda Solidaria a Mayores); PIT (Planes Intensivos de Trabajo); PROAME (Programa de Atención a Menores en circunstancias especialmente difíciles); PRANI (Programa Alimentario Nutricional Infantil); Fortalecimiento Desarrollo Juvenil; Adolescentes y Niñas Madres; Madres y Padres Cuidadores; Animadores Comunitarios. Junto al Ministerio de Trabajo de la Nación implementaron el programa Servicios Comunitarios. Los programas provinciales fueron: Mujer y Salud; Mujer y Trabajo; Fortalecimiento ONG con estrategia de género; Centros Crecer Jugando; Mujer y Educación Sipted; Viviendas Solidarias en convenio con el Iprodhha. Con fondos propios, la Casa financió el Consultorio Jurídico y el Centro de Documentación e Información Mujer.

En cada uno de los municipios se crearon delegaciones de la Casa de la Mujer. Cada Casa elegía su Comisión Directiva "formada por mujeres representativas de la localidad" y se regían por un reglamento interno aprobado por la Dirección de Personas Jurídicas idéntico a todas. Entre delegaciones y subdelegaciones, se conformaron 86 Casas de la Mujer en toda la provincia.

Si bien desde los comienzos se declaró públicamente que la convocatoria a participar era abierta a todas las mujeres de diferente signo político, lo que ocurrió en la práctica fue que la Casa de la Mujer nucleó a mujeres peronistas y esta situación no logró revertirse a pesar de las declaraciones que oficialmente se daban⁶.

Especialmente desde la sanción de la Ley del cupo femenino⁷, las mujeres que actúan en el campo político de Misiones (funcionarias municipales y provinciales, concejales, diputadas, intendentas) son mayoritariamente, según las expresiones nativas, "de la Casa de la Mujer"⁸.

En base a estas cuestiones, el objetivo principal de este trabajo es mostrar cómo funcionaba esta red clientelar femenina del peronismo conformada por Mercedes, las presidentas y sus colaboradoras, y mujeres que estuvieron involucradas con las actividades de las 86 Casas de la Mujer en toda la provincia. Se pretende analizar el funcionamiento de esta red clientelar haciendo foco en las siguientes cuestiones: cómo algunas mujeres eran simultáneamente clientas y patronas; los motivos por los que

las clientas permanecían en la red de las Casas de la Mujer; los conflictos que surgían en la relación de patronazgo referidos a la distribución de los recursos, y cómo se producía el "ascenso" en la red de determinadas mujeres. Si bien la historia de cada una de las delegaciones ha sido diferente, el análisis que se propone parte del supuesto que todas tuvieron un desarrollo general común⁹.

Se utilizó material del Archivo de la Casa de la Mujer ubicado en la ciudad de Posadas. Se realizaron entrevistas en profundidad al personal de la Casa de la Mujer y a delegadas y colaboradoras del interior, y observación participante durante el período de marzo a septiembre del 2000 en la sede central de la organización. Los nombres utilizados, excepto los de Mercedes y el de los gobernadores, son ficticios.

DE PATRONAS Y CLIENTAS

El clientelismo político tiene como unidad básica de funcionamiento la relación patrón-cliente que es una relación directa y personal entre dos actores de status, poder y recursos desiguales, que tiende a extenderse en el tiempo o por lo menos a no limitarse a una transacción única y aislada. En la relación de patronazgo se intercambian favores de diferente tipo, donde los patronos en general brindan recursos, protección, empleo y auxilio en diversas ocasiones, y el cliente lealtad, variados servicios y principalmente votos (Boissevain, 1966; Gellner, 1985; Weingrod, 1985)¹⁰.

6 En el año 1992, el gobernador peronista declaró que era "doloroso" que a las Casas de la Mujer se acercaran solamente mujeres peronistas, aseguró que "esto tenemos que lograr que se revierta". Agregó que "lo ideal es que la política partidaria no interfiera en las actividades de la Casa de la Mujer".

7 En diciembre de 1991 se promulgó la Ley nacional del cupo donde se establece que las listas que se presenten, deberán tener mujeres en un mínimo del 30 % de los candidatos a los cargos a elegir, y en proporciones con posibilidad de resultar electas. A partir de las elecciones de 1993, la participación de las mujeres en la provincia ha aumentado incesantemente.

8 Este comentario es en relación a otras organizaciones no gubernamentales que nuclean a mujeres peronistas y que no han sido tan "exitosas" políticamente como la Casa de la Mujer.

9 Por ejemplo, ciertas Casas a lo largo de 10 años se mantuvieron siempre abiertas y en funcionamiento; otras tuvieron períodos de inactividad y cierre.

10 Existe bibliografía sobre patronazgo que coincide en que es típico de las "sociedades mediterráneas" y de las de América Latina. Según Ernest Gellner (1985), el patronazgo se puede observar en todas las sociedades del mundo occidental.

La relación patrón-cliente involucra no solamente a individuos sino también a redes (Boissevain, 1966). Es decir, un cliente puede tener varios patrones y a la vez, ser patrón de una red clientelar o de varias redes que haya formado él mismo; no solamente establece relaciones diádicas verticales o de patronazgo, sino también puede formar relaciones diádicas horizontales con personas de su mismo status socio económico que sean sus colaboradores. De esta manera, la misma persona está involucrada en varias redes superpuestas y puede "ascender" en la red (1966).

Mercedes ha procurado establecerse como líder indiscutida de la red de las Casas de la Mujer fundadas en toda la provincia. Durante diez años construyó relaciones de patronazgo con las delegadas de cada Casa del interior a cambio de los recursos que ella les podía brindar desde las distintas funciones que ocupó como ministra, funcionaria del Iprodha, Diputada Provincial y Vicegobernadora. Asimismo, Mercedes tenía otros patrones e integraba varias redes, algunas de alcance nacional.

Las delegadas de las Casas de la Mujer en el interior debían tener "experiencia en trabajo comunitario: cocineras de comedores infantiles, trabajadoras en la distribución de bonos solidarios, de comunidades eclesiales de base, docentes, militantes políticas"¹¹. Era común que las delegadas pertenecieran a las redes políticas de sus esposos los intendentes y/o a las de algún pariente político importante de la localidad.

La presidenta debía tener, según Mercedes:

"tiempo para poder ir a los Congresos de Posadas, disponibilidad de tiempo para salir a trabajar, ser solidaria con las mujeres, ser

*capaz de entender cada planteamiento que se le haga, ser sensible ante las circunstancias y saber pelear"*¹².

Mercedes les advertía que los recursos a repartir que disponía en el Ministerio eran limitados, y que la delegada que supiera "pelear más" era la que se llevaría la mayor cantidad de bienes para su localidad. Mercedes les dijo:

*"yo tengo un montón de mujeres que me piden cosas allá en el Ministerio, la que sepa pelear más es la que se va a llevar la mejor parte de la torta que es chica para repartir entre todas"*¹³.

La propuesta de Mercedes era que las Casas fueran "un canal para realizar cosas", pero todo dependía de que la presidenta pudiera consensuar con su Comisión Directiva o colaboradoras: "si no hay organización", dijo, "no se puede trabajar". Además, Mercedes les explicó que:

*"La Comisión que se forme va a ser el nexo con el Ministerio, el Ministerio va a ir consiguiendo cosas que ustedes me propongan. Por ejemplo, ¿ustedes quieren que se ponga un taller de juguetes de madera, porque ustedes saben que hay madera?, lo que va a hacer el Ministerio es pagarles las máquinas y pagarle a alguien para capacitarlas; ¿ustedes quieren hacer dulces?, les mandamos las capacitadoras en nutrición y le ayudamos a buscar los mercados"*¹⁴.

La presidenta y su grupo debían ocuparse de repartir en forma equitativa los recursos. Mercedes decía:

"Nosotras debemos garantizar que todos nuestros niños vayan abrigados a las escuelas.... Es la Comisión la que debe ver bien quién necesita más, porque de 5 personas, yo tengo para dar a 2, entonces eso va a depender de

11 Archivo Casa de la Mujer.

12 Discurso de Mercedes, 1992. Archivo Casa de la Mujer. Una ex presidenta del interior afirmó que las presidentas de las Casas tenían que ser mujeres que tuvieran una buena posición económica que les permitiera solventarse los gastos de los viajes a Posadas y que dispusieran de tiempo para dedicarse. Ella reconocía que su situación era la ideal, ya que era maestra jubilada, cobrara un buen sueldo y tenía a los hijos grandes.

13 Discurso de Mercedes, 1992. Archivo Casa de la Mujer

14 Discurso de Mercedes, 1992. Archivo Casa de la Mujer.

*ustedes, debemos tratar de ser lo más justas posible*¹⁵.

Las delegadas debían saber leer y escribir para poder rellenar los formularios específicos que Mercedes les mandaba desde el Ministerio¹⁶:

"Para iniciar el trámite se llena un papel que muchas veces yo tengo que devolver porque están mal llenados. Tiene que haber una representante que detecte caso por caso y nos diga quiénes son, qué necesitan y, nosotras necesitamos tantas cosas. Muy bien, a esta señora decíle que traiga este certificado, tal nota, tal papel, fotocopia del documento, unifica todas las necesidades para llevar al Ministerio".

La situación de las mujeres en el interior no se presentaba fácil, porque a diferencia de la Casa Central, las delegaciones del interior no tenían un presupuesto fijo para funcionar, ni personal de planta derivado de la administración pública provincial o municipal¹⁷. Es decir, el "éxito" o no de las Casas dependía de la habilidad de las presidentas de obtener los recursos por medio de Mercedes pero también de establecer relaciones de patronazgo con otras personalidades políticas influyentes de sus localidades o de nivel provincial¹⁸.

Al mismo tiempo, las presidentas de

las Casas del interior conformaban sus propias redes con el contacto cara a cara, las obligaciones personales, las lealtades y los sentimientos de confianza con las demás mujeres. El poder para presionar a sus patrones políticos estaba sujeto a sus capacidades para constituir un grupo propio de clientas.

En general sucedía que Mercedes no les podía otorgar suficientes recursos para que funcionaran las Casas en el interior, así que ellas debían conseguir por medio de otros patrones, por ejemplo, el terreno donde asentar la Casa, los materiales para construirla, el mobiliario para equiparla, los subsidios para pagar los servicios de agua y luz, otros recursos en general¹⁹.

Cualquier festejo que se realizaba en alguna Casa significaba un acontecimiento muy importante para la delegada y sus colaboradoras, porque ahí era donde exhibían ante los patrones su poder de convocatoria. Ellas trataban de que estuvieran presentes los representantes de las organizaciones más importantes de la localidad: la policía, la Iglesia, la escuela, los centros de salud, los partidos políticos, las empresas²⁰.

De esta forma las presidentas eran clientas de Mercedes y/o de otros patrones, y simultáneamente patronas de una red clientelar

15 Discurso de Mercedes, 1992. Archivo Casa de la Mujer.

16 Discurso de Mercedes, 1992. Archivo Casa de la Mujer.

17 A veces, los planes sociales llegaban directamente al intendente y dependía de la capacidad de negociación que tenían las presidentas para lograr que se canalizaran a través de su Casa de la Mujer. Gertrudis, ex presidenta de una Casa del interior y esposa de un ex intendente, aseguró que todo dependía "de la habilidad de la presidenta de la Casa para sacarle los planes al intendente". Entre los subsidios y programas que ella "le sacó" a su marido estaban: reparto de bolsas de alimento para personas mayores de 60 años, apoyo a familias sustitutas, pensiones provinciales y nacionales. Por ejemplo, a la intendencia le habían dado 15 cupos para las pensiones provinciales que ella logró extender a 47 "peleando con mi marido para que nos den más".

18 A veces sucedía que la presidenta de la Casa de la Mujer en alguna localidad del interior establecía una relación de patronazgo con otro dirigente del Partido de nivel provincial y de él conseguía la mayor cantidad de recursos para las Casas.

19 Por ejemplo, en una de las localidades, una ex presidenta dijo que un ex intendente y diputado provincial del PJ, "nos cedió en forma gratuita una casa en préstamo para el funcionamiento de la Casa de la Mujer a partir del año 1992, como así también donó las maquinarias para la implementación de cursos en oficios". Asimismo, consiguieron que "una empresa maderera nos donara todos los muebles y hasta una cocina". En otro pueblo, expresó una ex delegada, que el intendente en persona le había conseguido que una Asociación Mutual de la zona le cediera "gentilmente" el terreno para que la Casa pudiera funcionar. Otra ex presidenta manifestó que su marido intendente le otorgara un terreno de la municipalidad por 99 años en comodato.

20 Una ex presidenta dijo que la inauguración de la Casa de la Mujer en su localidad fue en 1990 y estuvieron presentes la Ministra, el intendente de la localidad, siete intendentes más de la zona sur, autoridades del pueblo y la policía; y que además colaboraron "hombres y mujeres del pueblo y de otras localidades y apoyados por los futuros candidatos". Otra ex delegada de otro pueblo expresó que "el 12 de julio de 1991 inauguramos la Casa en una casa prestada con la presencia de la Ministra y autoridades de la Casa Central, locales y vecinos; y colaboraron con nosotras la municipalidad, la iglesia, escuela, bachillerato, centros de salud y partidos políticos". Asimismo, hubo una ex presidenta que afirmó que "nadie nos ayudó" en la inauguración de la Casa de su comunidad.



propia, que iban conformando con la ayuda de sus colaboradoras.

LA PERMANENCIA DE LAS MUJERES EN LA RED

Las mujeres se incorporaban a las actividades realizadas por las Casas y permanecían en su red por diferentes motivos, sin pretender inicialmente ser elegidas presidentas o integrar las comisiones.

Desde los comienzos, la Casa de la Mujer se organizó en base a actividades que respondían al rol "tradicional" femenino, según las categorías de género vigentes²¹. A la vez, la participación en las Casas ha contribuido a que las mujeres asumieran una postura crítica ante sus condiciones de vida, rompiendo con la "sumisión" y la "docilidad" históricamente asociadas a la condición femenina. Sin llegar a tener un discurso feminista, el peronismo ha contribuido a la autonomización de la mujer y a reforzar su autoestima. La participación rompió con la rutina del cotidiano femenino y, en la medida en que liberaba a las mujeres de una vida restringida a las cuestiones domésticas, se tornaba para ellas fuente de *empowerment* (Machado y Mariz, 1997: 83).

En este sentido, las informantes decían que "antes de acercarme a la Casa yo era una simple lavadora de platos"; "si no hubiera sido por el espacio que nos dio Mercedes, hoy quizás estaríamos tejiendo escarpines"; con la Casa "yo aprendí que las mujeres teníamos derechos"; gracias a la Casa "yo salí de mi casa por primera vez y ahora tengo amigas"; "gracias a Mercedes yo aprendí a hablar".

Si bien a las Casas se acercaban básica-

mente mujeres, por las características de algunos planes y programas que implementaron, también atraían la presencia de hombres, abuelos y abuelas, jóvenes en general. Es incorrecto afirmar que todas las personas que realizaban alguna actividad en las Casas, aún las mujeres, se convertían o eran necesariamente clientes políticos del peronismo.

La mayoría de los "cursos de capacitación" que ofrecían las Casas planteaban tareas que eran una continuación de las domésticas: costura, bordado, tejido, pintura sobre tela, armado de peluches, repostería, cocina; pero las organizadoras proponían que fueran con "salida laboral"²². Buena parte de las mujeres hacía los cursos para poder incrementar sus ingresos en la economía doméstica. Las presidentas armaron puestos de venta dentro de las Casas, o en otros lugares de la ciudad, donde las mujeres podían ofrecer sus productos. Otras mujeres salían ellas mismas a vender sus artesanías en lugares estratégicos de sus localidades, como por ejemplo, a la salida de la Iglesia y de las oficinas públicas, o cuando los empleados estaban haciendo cola para cobrar en el banco. Si bien los cursos no eran explícitamente para mujeres, por el tipo de propuestas que se realizaban, la mayoría de la concurrencia era femenina²³.

Las actividades que organizaban estaban centradas en la "ayuda social" a los sectores pobres. En varias ocasiones distribuían recursos que les acercaba Mercedes desde el Ministerio: repartían alimentos a los niños y ancianos, calzados, ropas, colchones y frazadas, atendían a madres embarazadas y en período de lactancia, a jóvenes desocupados y asignaban pensiones nacionales y

21 La categoría de género refiere a la asignación de atributos y conductas a actores según su pertenencia a un sexo biológico. Estas conductas son construcciones históricas y culturales que se naturalizan y reproducen como si fueran innatas, ahistóricas y moralmente correctas. En este sentido, una informante dijo que "el gobernador vio que éramos mayoría en el Partido y nos hizo un lugar. Vio la importancia de darle a las mujeres un espacio propio pero destinado a lo social, como siempre se les da a las mujeres. Las mujeres parece que no servimos para pensar o hacer otras cosas, siempre nos mandan a cuidar a los abuelitos y todo eso".

22 A comienzos de los años '90 los cursos eran gratuitos porque el Ministerio pagaba a los profesores y el material con el que trabajar.

23 Había cursos como los de alfabetización, de repostería o peluquería que convocaban a una importante cantidad de hombres.

provinciales. De esta manera, las mujeres de las Casas que ayudaban en la distribución de los recursos se familiarizaban también con la burocracia ministerial, a veces debían rellenar planillas, hacer censos o encuestas y estar en contacto con los "técnicos" del estado²⁴.

En la Casa Central y en algunas del interior funcionaban en forma permanente y gratuita consultorios de asistencia psicológica y legal. Hubo una importante cantidad de mujeres que se acercaba a consultar sobre la violencia física que ejercían sus maridos contra ellas y sus hijos. También ocurría que las mujeres no eran conscientes de la situación hasta que se acercaban a las Casas. Otros casos eran las mujeres que no conocían sus derechos legales cuando decidían separarse. En general, las Casas cumplieron una función muy importante en la solución de problemas de este tipo.

Los profesionales del Ministerio daban charlas periódicas sobre temas diversos: proyectos de trabajo, problemática de género, violencia familiar, enfermedades de transmisión sexual, nutrición, drogas, mujer y política. Algunas delegadas, con el fin de acercar a más mujeres a sus Casas, se encargaban ellas mismas de organizar conferencias con "temas atractivos" buscando profesionales de sus comunidades que no les cobrarán.

Las mujeres que estuvieron más estrechamente vinculadas a las Casas se vieron beneficiadas con planes sociales de trabajo y/o con los créditos para microemprendimientos productivos. Algunas tuvieron la oportunidad de aprender nuevos oficios para entrar en el mercado de trabajo y/o emprender activi-

dades como pequeñas empresarias²⁵. Estas mujeres montaron microempresas haciendo confecciones de ropa, elaborando dulces y mermeladas, fabricando alpargatas y juguetes de madera, en distintos puntos de la provincia²⁶.

Finalmente, en las Casas había un espacio importante para la recreación: se conmemoraban los cumpleaños, el día de la madre, el día de la mujer, las fiestas de fin de año. Las mujeres ayudaban decorando las fiestas que se organizaban en sus comunidades: fiesta de la policía, día de la fundación del pueblo, conmemoraciones religiosas. En varias oportunidades las mujeres de las Casas pudieron realizar viajes de turismo o asistir a congresos, dentro y fuera de la provincia²⁷.

A la mayoría de las mujeres, la realización de todas estas actividades les trajo inicialmente conflictos con sus parejas. Los hombres les recriminaban que invirtieran tanto tiempo en tareas que no les dejaban dinero y/o que "descuidaran" las tareas de "amas de casa". El dilema que se les presentaba a la mayoría era que no podían romper con los roles tradicionales y se veían sobrecargadas de trabajo realizando las actividades para la Casa de la Mujer además de las "típicas" del hogar²⁸. En algunos casos, las mujeres debieron dejar de concurrir a las Casas y en otros, los hombres con el tiempo "se acostumbraron" y los problemas disminuyeron.

A pesar de esto ¿cuáles eran los motivos por los que las mujeres permanecían en la Casa?

La relación patrón- cliente, como señala Eric Wolf (1980), no se reduce meramente a cubrir las fragmentarias necesidades del momento, sino que hay una lucha contra

24 El personal "técnico" del Ministerio en general estaba compuesto por licenciadas en trabajo social que se ocupaban de "traducirles" las exigencias de la burocracia estatal (Gellner, 1985).

25 Por las características de los planes, algunas mujeres se capacitaron en actividades "masculinas" relacionadas con la construcción: albañilería, soldaduras, etc.

26 En general, ninguno de estos emprendimientos duró más de dos o tres años por diferentes razones.

27 Muchas de ellas viajaron por primera vez en sus vidas con las delegaciones de las Casas.

28 Las tareas "típicas del hogar" eran las de cocinar, planchar, lavar, hacer las compras, ocuparse de la chacra, además de tener casi en exclusividad la responsabilidad sobre la crianza y el cuidado de los hijos.

el anonimato y una búsqueda de relaciones sociales primarias (1980: 34). Es decir, la distribución de bienes, servicios y favores que se dan a cambio de lealtad y apoyo, son condición necesaria pero no suficiente para que ese mundo se dinamice.

Por un lado, se vieron motivadas a permanecer en las Casas para tratar de resolver de alguna manera las dificultades cotidianas de la sobrevivencia económica y buscar una solución para lograr una mejor calidad de vida para sus familias realizando actividades que en algunos casos, las obligaban a insertarse en el mundo público tradicionalmente masculino, como trabajadoras formales o informales. Por otro lado, las Casas les dieron un espacio separado de la rutina cotidiana y doméstica donde podían conversar sus problemas privados y afectivos (de pareja, de los hijos, de salud, financieros) con otras mujeres.

Es decir, en cuanto Mercedes estimulaba a las mujeres a participar activamente en las Casas, abría espacios alternativos para la discusión de sus problemas, las ayudaba a diferenciarse de sus familiares y a entrar en el mercado de trabajo.

EL PROBLEMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE LOS RECURSOS

La relación que tenía Mercedes con sus clientas estaba lejos de ser armónica y carente de conflictos. Si bien el vínculo entre patronos y clientes no se circunscribe exclusivamente a un intercambio de bienes y favores, éste no deja de ser una parte importante, y algunas Casas del interior se vieron más favorecidas que otras en la distribución que hacía Mercedes de los recursos. Ella tenía el poder de decidir a cuáles Casas convenía política y estratégicamente ayudar más, pero como las clientas no eran agentes pasivos en la

relación, reclamaban con insistencia ante sus decisiones.

En 1994, en un acto en el interior de la provincia, Mercedes reconocía públicamente que se había hecho una desigual distribución de los recursos desde el Ministerio:

"[...] tenemos que pensar en que no todas tuvieron la misma marcha, no porque quizá no quisieran. Aquí juegan un montón de factores determinantes, como las características personales de cada mujer, como el apoyo que han tenido de los Señores Intendentes, como el apoyo específico de cada una de las mujeres que componen su localidad. Pero también debo ser honesta, mucho de la marcha de cada uno de los Municipios también se debió a la falta que tuvieron de apoyo del Ministerio. No fue intención ni mía ni de ninguna de mis colaboradoras hacer diferencias, simplemente las circunstancias que son casi siempre presupuestarias nos han llevado a veces a hacer diferencias involuntarias. Debemos asumir como Ministerio que también falta un poco más de apoyo"²⁹.

Las demandas que realizaban las mujeres al Ministerio eran variadas, pero se destacaban las que solicitaban alguna forma de remuneración por la tarea que estaban realizando. Una informante del interior dijo que cuando Mercedes era ministra:

"le pedimos -dadas nuestras múltiples y sacrificadas tareas sociales- un pequeño rédito mensual de 150 pesos, que cubriera nuestros gastos para seguir implementando nuestras tareas tanto en la Casa de la Mujer, como en todo el ámbito social. Nosotras pedimos para cubrir los pasajes de trámites que se realizan en Posadas, gastos de combustible para distribuir las bolsas de comida de los abuelos, dadas las exigencias de entregas directamente a cada beneficiario".

Cuando Mercedes era vice presidenta del Iprodha otra delegada dijo:

"le pedimos a Mecha que nos diera un cupo

29 Discurso de Mercedes, 1994. Archivo Casa de la Mujer.

de 10 viviendas económicas para ancianos abandonados y sin techo que fueron detectados por nosotras en nuestra colonia". Otra afirmó que "le decíamos a Mecha que nos diera una retribución de 150 pesos para solventar gastos de este trabajo social, una pensión y ayuda para niños discapacitados y un cupo de 5 viviendas para los más desposeídos".

Las mujeres también reclamaban más cantidad de cupos para la entrega de bolsas nutricionales para los abuelos, que se les otorgaran los planes de trabajo, más subsidios para continuar realizando las actividades emprendidas, elementos para el funcionamiento de las Casas del interior como máquinas de coser, de escribir, de tejer y cocina. En algunos casos solicitaban, por ejemplo, que se dieran más charlas sobre temas como "mujer y política", o sobre "microemprendimientos productivos". Además, a pesar de que la mayoría de las Casas del interior estaban inauguradas a mediados de 1990, había muchas que tenían problemas para obtener un espacio físico propio y dificultades para pagar servicios como agua y luz. Finalmente, sugerían que los diputados provinciales depositaran el 1 % de sus sueldos para derivar a cada delegación y reclamaban que los diversos cargos de las reparticiones del Ministerio "estuvieran ocupados por representantes genuinos".

El problema de la distribución de los recursos generaba conflictos en la relación de patronazgo, sobre todo cuando las demandas no podían ser satisfechas porque la posibilidad de obtenerlos, estaba sujeta a los vaivenes económicos de la coyuntura política nacional, y de la situación financiera del gobierno provincial.

Por otro lado, y lo que era más importante, cada Casa en el interior dependía de la capacidad de su presidenta de conseguir la mayor cantidad de recursos para sus delegaciones, y esto tenía que ver con el tipo de relación que había podido establecer con

Mercedes y si, por cuestiones políticas estratégicas, a Mercedes le interesaba invertirlos en esa Casa.

"LA POLÍTICA" EN LAS CASAS

La participación activa en las Casas hizo que varias mujeres, especialmente las delegadas y su grupo, lograran acceder a cargos importantes en la función pública. En este sentido, Mario Grynszpan (1992) sostiene que las relaciones personales de patronazgo además de regular flujos de bienes y servicios, pueden permitir la "circulación" y "desplazamiento" de personas en el espacio social. Algunas de las mujeres relacionadas con las Casas estuvieron en situación ventajosa respecto a las demás porque fueron capaces de acceder a esferas diversas y contar, por eso mismo, con recursos variados, lo que las llevaron a ocupar otros lugares y "ascender" dentro de la red clientelar. Buena parte de las mujeres que se convirtieron en presidentas y sus colaboradoras más cercanas, hacían, según sus propias definiciones, "todo el tiempo política", en el sentido nativo de "utilizar" todas las relaciones que establecían a través de la organización, para lograr obtener cargos electivos en el Partido Justicialista, y puestos importantes de gestión en la administración municipal y/o provincial.

Tania, ex presidenta de una Casa del interior y actualmente funcionaria del gobierno provincial, dijo "las mujeres estábamos hartas de que los hombres ocuparan los cargos desde el '83. Se atragantaron con la democracia y nunca nos dieron lugar". En un Congreso del Partido en el año 1987, ella fue personalmente a hablar con el que era el presidente en ese momento y le reclamó que "estábamos cansadas de trabajar en los barrios, juntar firmas, organizar rifas y cocinar para que los hombres ocuparan todos los cargos después". La Casa, pues, vino a darles a muchas mujeres

con militancia política anterior la posibilidad de hacer "carrera" política propia. Tania afirmó: "no nos vamos a engañar, la Casa les permitió a muchas ingresar al Partido". Según otra militante, "las mujeres se sacaban los ojos para ser presidentas de las Casas, porque después sabían que conseguían algo en la intendencia o en el Ministerio en Posadas".

Sin embargo, en los discursos públicos Mercedes sostenía que la Casa de la Mujer era una "entidad de servicio" y que se hacía "política" en otro "ámbito": "Tanto la concreción de proyectos que tiene la Casa de la Mujer como entidad de servicio, como la creación de un espacio político de la Mujer dentro de los partidos políticos, son los dos ámbitos necesarios para poder decir que la mujer va a ser realmente la protagonista del cambio que esperamos"³⁰. En uno de los folletos de propaganda que circularon cuando ella era candidata a diputada en 1997, decía:

"[...] los últimos 9 años de mi vida los he dedicado a formar primero y a consolidar luego, una organización solidaria de mujeres; 'la Casa de la Mujer', a partir de la cual, sin partidismo político y en el ámbito de toda la provincia, no sólo rescatamos la autoestima y capacitación de las misioneras, sino que además volcamos esfuerzos para servir a nuestros semejantes".

Mercedes hacía hincapié en la necesidad de que la mujer ocupara espacios en "la política":

"[...] es el objetivo del Ministerio que la mujer sea reconocida en tanto sujeto político, debe construir el poder, las mujeres debemos estrechar filas y luchar por la mujer para eliminar cualquier discriminación. La causa

*de la mujer no tiene color político, es política en sí misma"*³¹.

En un acto de inauguración de una Casa, sostuvo que la mujer:

*"[...] debe tener presencia en los lugares de conducción...no venimos a competir con el hombre, no somos feministas, simplemente venimos a decir que somos personas que queremos decir cuál es nuestro punto de vista... Hasta nos preguntábamos si solamente estábamos para ser madres o teníamos otras cosas importantes para hacer para la humanidad... Si la mujer hubiera participado en las grandes decisiones de la historia, la humanidad no se encontraría en las condiciones en las que se encuentra. La mujer es la esperanza y la reserva del mundo y de la patria"*³².

A pesar de la insistencia que públicamente hacía Mercedes de que las Casas eran independientes del Partido, la Casa Central en Posadas tenía en su interior múltiples referencias a su persona, al Partido Justicialista y a Evita Perón³³. La Casa de la Mujer en Posadas era una casa de material de dos pisos ubicada a dos cuadras del centro donde al entrar, en el saloncito de recepción, se visualizaban entre otras cosas, un cuadro de Evita y el escudo del Partido Justicialista. Ingresando a la Casa, del lado izquierdo había una foto con el retrato de Mercedes. En el piso de arriba se encontraba en un importante cuadro, el rostro de Evita y la leyenda debajo que decía "Mercedes Vicegobernadora". La habitación más importante tenía revestidas las cuatro paredes con diplomas enmarcados de reconocimiento a Mercedes otorgados por diferentes personalidades políticas y por las delegadas de las Casas del interior a lo largo de más de diez años.

30 Discurso de Mercedes, 1995. Archivo Casa de la Mujer.

31 Discurso de Mercedes, 1992. Archivo Casa de la Mujer.

32 Discurso de Mercedes, 1992. Archivo Casa de la Mujer.

33 Eva Duarte de Perón o "Evita" (1919-1952) fue enlace con las organizaciones obreras, presidenta de una organización de ayuda social -la Fundación Eva Perón- y presidenta del Partido Peronista Femenino o "cuarta rama" del Partido Peronista. A pesar de esto, desde 1948 hasta su muerte, en 1952, ella no fue miembro del gabinete de Perón ni tampoco fue electa para un cargo público. Según Marysa Navarro, Evita fue la segunda persona más influyente en la jerarquía peronista (Navarro, 1988).

Por otro lado, Mercedes ha podido ganar todas las elecciones donde se presentó gracias a la red clientelar que formó con las Casas de la Mujer en toda la provincia. En 1998 por ejemplo, hubo elecciones dentro del Partido Justicialista para elegir la secretaria general del Secretariado Provincial de la Mujer³⁴. Mercedes iba por la reelección y ganó por el 65 % de los votos contra el 35 % de su contrincante. La perdedora declaró en los medios que "se sentía ganadora" porque "debí luchar contra toda la estructura de la Gobernación, Vicegobernación, la Casa de la Mujer y otros organismos del estado provincial"³⁵.

En esa época Mercedes comenzó un proceso de doble ruptura, una personal y otra política: luego de esta rotunda victoria, se separó de su marido -ex vicegobernador de la provincia- y se "pasó" a una línea interna del Partido Justicialista provincial, que en las elecciones internas partidarias resultó triunfante. Para las elecciones provinciales de 1999, Mercedes fue postulada candidata a vicegobernadora, prácticamente todas las Casas del interior manifestaron su adhesión en el diario más importante de la provincia. Así, gracias a su separación matrimonial, la adhesión al otro líder del Partido y al apoyo que obtuvo de las Casas, Mercedes pudo llegar a ocupar la vicegobernación de la provincia³⁶.

Las posibilidades de "ascender" en la red clientelar a veces tuvieron que ver con "traiciones" y "pases" de una línea interna partidaria a otra. En ese sentido, las mujeres de las Casas del interior que construyeron sus carreras políticas a través de la organización

hicieron, en más de una ocasión, este tipo de maniobras políticas según sus conveniencias. Esto no quiere decir que todas las que tenían sus objetivos claros y hacían "política todo el tiempo", conseguían obtener algún puesto político de importancia. Algunas mujeres consideraban que no era "suficiente" pertenecer a la red clientelar de las Casas, y que era necesario además "ser pariente de alguien", esto es, de algún dirigente importante.

Las delegadas y su grupo en todas las ocasiones exhibieron su poder frente a los patrones y sus pares, demostrando su capacidad de obtener apoyos y de influir en sus comunidades para poder "negociar" los votos de su red clientelar durante las elecciones ante el candidato que les hiciera la mejor oferta. Así, las Casas se transformaban en escenarios de disputas políticas, especialmente durante la época de las elecciones. Las situaciones que se presentaban podían ser diversas según el contexto político general y si Mercedes era o no candidata. Cuando Mercedes iba de candidata hubo Casas que en ciertas localidades estuvieron a su favor y que en otras no; así como al interior de las Casas hubo grupos simpatizantes y otros que actuaron en su contra³⁷.

En ocasiones, Mercedes "recompensaba" a las mujeres más "fieles" del interior y les daba trabajo en Posadas, la capital provincial. En este sentido, si bien formalmente Mercedes era la presidenta de la Casa, siempre tomó licencia y ocuparon su cargo sus más estrechas colaboradoras: de las cuatro presidentas que tuvo la Casa en el período 1991-00, dos fueron ex delegadas de las Casas en el interior³⁸.

34 El Partido Justicialista tiene una estructura que se renueva por elecciones internas periódicas compuesta por: Congreso Provincial; Consejo Provincial; Secretariado Provincial de la Juventud; Secretariado Provincial de la Mujer; Consejos Políticos Municipales; Secretariados Municipales de la Juventud; Secretariados Municipales de la Mujer.

35 Diario "El Territorio", Posadas, 26 de octubre, 1998, p. 7.

36 Versiones nativas aseguran que Mercedes tendría que haber ido de candidata a gobernadora, que el gobernador ganó gracias a los votos que obtuvo Mercedes.

37 Esta situación se dio sobre todo durante la elección para el Secretariado Provincial de la Mujer dentro del Partido Justicialista.

38 En la Casa Central se reunía periódicamente la Comisión Directiva, que estaba integrada por aproximadamente 30 mujeres del interior y de Posadas, y que se renovaba cada dos años.

También podía pasar que algunas delegadas "usaran" la Casa con independencia de Mercedes para "negociar" algún cargo con el intendente local. Estas situaciones originaban numerosos problemas internos y en algunos casos, el enfrentamiento abierto entre las mujeres de las Casas³⁹.

Es decir, a lo largo de diez años las "combinaciones" políticas fueron múltiples y complejas, pero en general, la mayoría de las delegadas y sus seguidoras, respondieron al liderazgo de Mercedes⁴⁰.

Si bien Mercedes, las delegadas y sus grupos, "ascendieron" en la red clientelar gracias a su militancia en las Casas de la Mujer, también pudieron ocupar cargos políticos de importancia, desplegando una combinación de diferentes tipos de relaciones -por ejemplo, de parentesco-, militando en otras redes políticas y formulando distintas estrategias⁴¹.

REFLEXIONES FINALES

En este trabajo se trató de mostrar cómo funcionaba, a lo largo de aproximadamente diez años, una red de clientela política formada básicamente por mujeres peronistas nucleadas en las Casas de la Mujer. Se analizaron determinados aspectos: la manera en que las mujeres eran simultáneamente patronas y clientas, los motivos por los que las clientas permanecían en la red de las Casas de la Mujer, los conflictos que surgían en la relación de patronazgo referidos a la distribución de los recursos, y cómo se producía el "ascenso" en la red de determinadas

mujeres.

Las delegadas de las Casas de la Mujer en el interior establecían relaciones de patronazgo con Mercedes, pero a la vez tenían otros patrones políticos como el intendente y/o algún político influyente de nivel local o provincial. Las presidentas eran simultáneamente patronas de sus propias redes de clientas, con las que "negociaban" favores políticos.

Las actividades que proponía Mercedes para las Casas tenían que ver con la "ayuda social" en la implementación de los planes y programas de nivel provincial y nacional, y el desarrollo de tareas "femeninas" con los "cursos de capacitación". Al mismo tiempo las delegaciones se ocupaban de vender los productos de los cursos, otorgaban planes de trabajo, gestionaban los créditos para realizar microemprendimientos productivos, brindaban asesoramiento legal y psicológico y charlas con especialistas en diversos temas, y organizaban festejos.

Las mujeres que inicialmente no pretendían integrar la comisión ni ser delegadas, permanecían en la red por motivos variados, algunas incluso a pesar de los problemas que se generaban con sus parejas. Los motivos más importantes tenían que ver con la posibilidad de incrementar los ingresos en la economía doméstica como trabajadoras informales o formales y así mejorar la calidad de vida de ellas y sus familias; o bien porque las Casas eran espacios separados de la rutina doméstica donde podían hablar con otras mujeres problemas personales y afectivos, al tiempo que reforzaban la autoestima y

39 A veces ocurría que la presidenta que por problemas internos no era reelegida, cerraba la Casa y se llevaba la llave. Así, la nueva presidenta no podía acceder a la Casa porque no podía entrar. Estas situaciones hacían que la Casa estuviera cerrada por un determinado período hasta que la nueva delegada pagara un cerrajero para poder ingresar y comenzar sus funciones.

40 En una de las Casas, por ejemplo, para las elecciones municipales donde se presentaban diferentes sublemas por el peronismo, Mercedes ordenó a Malena a militar dentro del sublema de uno de los candidatos y a María por el otro. Mónica fue mandada por el ex marido de Mercedes a militar para otro candidato, pero se rebeló y le dijo que militaría por algún sublema afín a Mercedes, opción que le costó el cargo que ocupaba en la administración pública. A pesar de que ese candidato perdió, el gesto de Mónica fue recompensado y consiguió entrar efectiva con un puesto que le consiguió un miembro del sublema de Mercedes. María y Malena, que militaron para sublemas que resultaron perdedores siguieron en la misma situación que antes y se lamentaban por haberle hecho caso a Mercedes. Sus cargos dependían de la provincia y creían que podrían haber conseguido algo mejor en la intendencia.

41 Estos son los casos de varias mujeres diputadas, intendentas y funcionarias que he entrevistado (Rodríguez, 2000).

se volvían críticas ante sus condiciones de vida.

El problema de la distribución de los recursos generaba numerosos conflictos en la relación de patronazgo. Para tener una gestión "exitosa" como presidentas de las Casas, debían presionar a Mercedes para recibir la mayor cantidad de recursos posibles. En ocasiones sucedía que a Mercedes no le interesaba políticamente "invertir" en sus localidades. En estos casos, las delegadas con la ayuda de otros patronos políticos, hacían carrera política propia independiente de Mercedes.

En este sentido, las delegadas y su grupo hacían "todo el tiempo política", porque eran conscientes que de esa manera podrían "hacer carrera" dentro del Partido y en la función pública, o sea, "ascender" en la red. Así, las "traiciones" a Mercedes, los "pases" a otras líneas internas, y las "negociaciones" en general eran frecuentes en la relación de patronazgo.

Finalmente, el funcionamiento de una red debe analizarse globalmente, en el transcurso del tiempo y a la vista de los "resultados" políticos. De acuerdo con esto, se puede afirmar que la red clientelar conformada por las Casas de la Mujer ha logrado sus objetivos, porque gracias a ella -pero no sólo por ella- varias mujeres peronistas en la provincia han podido "ascender" y ocupar puestos políticos que tradicionalmente estaban destinados a los varones. En este sentido, esta red ha sido políticamente "exitosa".²

BIBLIOGRAFÍA

Bartolomé, Leopoldo

1975 "Colonos, plantadores y agroindustrias: la explotación agrícola familiar en el sudeste de Misiones". En: Desarrollo Económico, vol 15, nº 18.

Boissevain, Jeremy

1966 "Patronage in Sicily" En: Man, March.

Gellner, Ernest

1985 "Patronos y clientes". En: Gellner Ernest, et. al.: Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas Madrid: Ed. Cucard.

Grynszpan, Mario

1992 "Os idiomas da patronagem: um estudo da trajetória de Tenório Cavalcanti". En: Revista Brasileira de Ciências Sociais ANPOCS.

Machado C. Dores das Maria y Mariz, Cecília L

1997 "Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos". En: Revista Brasileira de Ciências Sociais Vol. 12, Nº 34, Junho.

Navarro, Marysa

1988 "Evita, el peronismo y el feminismo". En: Miguens, José E. y Turner, Frederick. C. : Racionalidad del peronismo. Perspectivas internas y externas que replantean un debate inconcluso Buenos Aires: Planeta.

POBUR- UNaM-Conicet

1999 Determinantes estructurales y estrategias reproductivas de la pobreza urbana. Posadas. Misiones, Informe final.

Rodríguez, Laura Graciela

2000 "Parentesco y patronazgo entre mujeres peronistas". Trabajo final para el Seminario "Tópicos de la Organización Social". Prof. Guillermo Ruben. Universidad Nacional de Misiones.

Weingrod, Alex

1985 "Patronazgo y poder" En: Gellner Ernest, et. al.: Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas Madrid: Ed. Jucard.

Wolf, Eric R.

1980 "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En: Wolf, Eric R. (et al): Antropología social de las sociedades complejas Madrid: Alianza.



Religiosidad popular e identidad

El culto al Gauchito Gil

Elena KRAUSTOFL*

RESUMEN

El culto o devoción al Gaucho Antonio Gil, tema central del trabajo, es una manifestación de carácter religioso cuyo epicentro se localizó originariamente en la provincia de Corrientes (Argentina), su razón de ser proviene de una leyenda popular (del siglo XIX) de la misma provincia. El objetivo de este trabajo es el de caracterizar a ese gaucho santificado por determinación popular y describir la puesta en escena de una festividad realizada en su homenaje en el centro de veneración denominado como Cruz Gil en la localidad de Mercedes (Corrientes). Esta aproximación nos permitirá reflexionar sobre los posibles motivos de expansión de la creencia y su notoria presencia entre un número importante de la población misionera.

ABSTRACT

This paper deals with the emergence and spread of a popular cult devoted to the so-called Gaucho Antonio Gil. This expression of popular faith originated in the Province of Corrientes (NE of Argentina) upon the basis of a folk legend about a renegade gaucho of the XIX Century. The objective of this work is that of to characterize to that gaucho sanctified by popular determination and to describe the set in scene of a festivity accomplished in your homage in the worship center designated as Cruz Gil in the Mercedes locality (Corrientes). This approximation will permit us to reflect on the possible expansion motives of the belief and their notorious presence among an important number of the Misiones population.

INTRODUCCIÓN

"Cuando el folklorista llamó la atención de los habitantes del lugar sobre la versión auténtica, éstos le respondieron que la vieja (narradora de la versión), en su dolor, había olvidado, que había perdido la cabeza " (M.Eliade).

El epígrafe podría ser tomado como punto de referencia para las consideraciones que se

harán aquí sobre la expansión de una leyenda cuyo héroe principal fue convertido en "santo y milagrero" por determinación popular. Dumézil señala que "la clase particular de leyendas que son los mitos pueden pertenecer a diversos tipos, aquellos que se extraen de acontecimientos verdaderos adornados y propuestos como ejemplos por imitar; otros

* Magister en Antropología Social. Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM.



que provienen de ficciones literarias; y otros más que se contentan con hombres ordinarios, lugares familiares, tiempos plausibles. Más todos estos relatos tienen una función, la misma función, vital¹ (Dumézil, 1971: 15)

El culto o devoción al Gaucho¹ Antonio Gil, tema central al que nos referiremos, es una manifestación de carácter religioso cuyo epicentro se localizó originariamente en la provincia de Corrientes (Argentina); su razón de ser proviene de una leyenda popular (del siglo XIX) de la misma provincia². El objetivo que nos planteamos en este trabajo es el de caracterizar en primer lugar a ese gaucho santificado por determinación popular, y describir la puesta en escena de una festividad realizada en el centro de veneración denominado como Cruz Gil en la localidad de Mercedes (Corrientes). Esta aproximación nos permitirá reflexionar sobre los posibles motivos de expansión de la creencia y su notoria presencia entre un número importante de la población misionera³.

El fenómeno de expansión de la creencia no es extraño a la situación de incertidumbre social, política y económica que se vive en nuestro país al fin del milenio. En este marco, las expresiones religiosas sustituyen a un orden resquebrajado por otro, que al decir de Prandi (1997), es fuente de sentido. Un importante número de gente que se considera religiosa, no sólo dedica velas y oraciones a los santos instituidos por la iglesia católica, sino que además reformula los significados simbólicos de ciertos héroes populares convirtiéndolos en "santos"⁴. El campo de

la religiosidad popular ensancha progresivamente sus límites basándose fundamentalmente en criterios éticos, estéticos, guías normativas y significaciones que no están directamente dominadas, ni se ajustan estrictamente a las normas dictadas por las instituciones religiosas oficiales (Zamora Acosta, 1989).

De este modo, entendemos que estamos frente a un fenómeno que se construye socialmente y no ante algo dado de una vez y para siempre. Por eso, al mito o a la leyenda se los puede ver como una fuerza viva y en movimiento, por la capacidad que poseen los grupos sociales de reconstruir e intercambiar símbolos y metáforas, esto es entrar en diálogo como señalara Giddens (1995).

¿HÉROE O SANTO?

Con el fin de caracterizar al personaje, objeto de veneración, pondremos a consideración fragmentos de las narraciones obtenidas durante las entrevistas a creyentes de Misiones y Corrientes. Cada devoto transmite una historia en la que introduce sus propios ingredientes y elabora interpretaciones sobre la vida del héroe que transcurrió durante la imprecisa fecha que va del "1850 al 1880 y algo", el contenido esencial de la historia es similar. Entonces, y a pesar de que los datos reales sobre el "gaucho Gil" son inciertos, su vida fue reconstruida siempre en base a testimonios orales de la gente de la zona rural correntina. Es una historia simple, la mayoría de los elementos que la componen

1 Gaucho: denominación que proviene de los primeros tiempos de la Conquista. Asalariados rurales, arrimados o agregados, vagabundos de estancia en estancia, vaqueadores, personas calificadas como "sin dios, sin Rey, y sin Ley". Existen varias descripciones acerca de la figura gauchesca, la mayoría de ellas poco elogiosas. Para el caso admitimos que el gaucho es el peón rural, criollo, dedicado a las faenas ganaderas de estancia. (Coni, 1969)

2 La leyenda sobre Antonio Gil fue difundida por transmisión oral hasta que un número considerable de individuos, en su mayoría correntinos preocupados por las tradiciones de su pueblo, publicaron una serie de recopilaciones sobre la vida del personaje. Entre ellas: Gomez Belsarena: "Vida y Muerte de Antonio Gil" (1996); María L. Paiz: "La Cruz Gil" (1976); López Breard: "Devocionario Guaraní" (1973).

3 Esta problemática de estudio forma parte del proyecto de Investigación: "Sistemas de creencias y prácticas místico-religiosas en la ciudad de Posadas. Área: Religiosidad popular. (Secretaría de Investigación y Posgrado. UNaM).

4 Según el Canon N° 1277 del Código de Derecho Canónico "Solo es lícito honrar con el culto público a los Siervos de Dios que por autoridad de la Iglesia han sido puestos en el catálogo de los Santos y los Beatos". Esta reglamentación no impide que la gente del pueblo canonicase aquellos que considere son ejemplo de vida o de muerte.

configuran un prototipo de individuo que representa el común de las familias del pueblo, el común de las actividades laborales vinculadas a la ganadería, en fin, el común de un estilo de vida en ese lugar determinado y en ese tiempo determinado. Pero, como toda historia en la que se prefigura un héroe, a medida que Antonio Gil va avanzando en edad, se perfila aquél que a la vez que igual a los otros, se distingue por sus bondades personales. La mayoría de las narraciones comienzan así:

"En los montes del Payubre, zona de espinillares, esteros y bañados del Departamento de Mercedes-Corrientes, el 10 de julio de 1850 nació Antonio Mamerto Gil Nuñez, hijo de Antonio Nuñez y María Gil. Desde niño Antonio se destacaba por su habilidad en montar caballos chúcaros, también el tenía un poder en su mirada hacia los animales que obedecían a sus órdenes. Fue un gran domador, mujeriego pero respetuoso, no era pendenciero como otros gauchos,...como el Lega por ejemplo, ese sí que tenía muchas muertes en su haber, en cambio el Gauchito Gil, que yo sepa nunca mató a nadie..."

Las cualidades asignadas refieren a un personaje singular, cuyas "notables" características lo destacan entre sus coetáneos. Aquellos que lo veneran proyectan en esa personalidad un sinfín de atributos "ideales" modelando un parámetro plausible al estilo de vida de ese pueblo. Es significativo destacar que durante la segunda mitad del siglo XIX la mayoría de la población masculina de Corrientes participó de las luchas y contiendas civiles libradas entre federales y unitarios⁵. De aquí se deriva que, hipotéticamente, el protagonista de esta historia haya sido uno de ellos:

"... también dicen que era un gaucho que se escondía en los montes del Payubre y sus alrededores, jefe de un grupo de paisanos, a quienes perseguía la comisión policial por cuestiones de desertión. Eso era muy común en aquella época porque eran obligados con las famosas levas a servir en las filas del gobierno. Pero como él no quería que se maten entre hermanos se negó a participar en la guerra partidista y se convirtió en un gaucho alzado y justiciero para vivir en libertad".

La "justicia", la "libertad", elementos fundantes que podrían identificar uno de los sentidos que adquiere la creencia en este personaje. En principio, fueron símbolos de un espacio vinculado a los derechos civiles de la gente común del pueblo y del ámbito "secular". Sin embargo, en el transcurrir de la resignificación los mismos símbolos se reafirman como valores ideales de vida transformándose en objeto de culto religioso.

La consumación de su muerte, sólo refuerza el poder que le ha sido otorgado, el hombre se convierte en mártir para pasar luego a formar parte del panteón de los héroes santificados, así continúan las expresiones:

"...su cabeza tuvo un precio, hasta que de tanto escapar y esconderse, viviendo de lo que robaba a los más ricos para distribuir parte de su botín entre los pobres que lo cobijaban (al estilo del otro gaucho Aparicio Altamirano), fue que se le acercó la partida policial. Fue un 6 de enero en el candombe de una brasilera que trajo el San Baltazar para la fiesta. Pero el 8 de enero, cuando Gil y sus compañeros se fueron retirando hacia el monte de Valenzuela lo rodeó la partida, leyeron la sentencia de Gil que decía que debían conducirlo a Goya para hacerle justicia. Ellos sabían que no iban a llegar a Goya, entonces valientemente Gil les dijo '...no me maten porque soy inocente, yo se que ustedes no tienen la culpa sino sus jefes que los mandan y además la orden de perdón está en camino'. Además ,Gil dirigiéndose al

⁵ La Provincia de Corrientes ha tenido una importante participación histórica en la reorganización nacional del país durante el siglo XIX. Fue un extenso período de enfrentamientos entre unitarios y federales, además de los reiterados avances desde Paraguay, en los que la población fue objeto de los caprichos caudillescos. Mantilla en un párrafo señala: "la masa popular, ignorante y pobre, apartada por la guerra del trabajo, transformada en potencia afamada de combate...(.), más influjo tenía sobre ella la voz del caudillo que las leyes" (239,Tomo II). A partir del 50 comienzan los intentos de reorganizar constitucionalmente la provincia, sin dejar de producirse enfrentamientos entre las posiciones políticas y sus seguidores. (Mantilla, 1979).

sargento que estaba a punto de degollarlo le dijo '...yo se que tu hijo se está muriendo de una enfermedad muy mala pero, como vas a derramar sangre inocente, invócame ante Dios por la vida de ese hijo que te va a servir para hacer el milagro'. Entonces,...cuando el sargento pudo ver a su hijo en manos de la muerte, invocó al Gaucho Gil y al otro día nomás ya estuvo fuera de peligro. Arrepentido el hombre, fabricó una cruz de ñandubay y la llevó hasta el lugar del hecho".

El contenido de esta narración es la expresión de una manera de entender y explicar aquello que podría ser inexplicable (la injusticia, la impotencia, el asombro que causa la coerción), Geertz (1995) señala que este podría ser uno de los sentidos de la religión. También Berger (1969) indica que la religión desempeña un lugar estratégico en la "construcción de mundos humanamente significativos", es decir, lo que intentamos destacar es la importancia que adquieren las ideas religiosas en la interpretación que elaboran los individuos acerca de su realidad.

En la historia del pueblo de Corrientes miles de gauchos de la leva murieron a lo largo de las contiendas civiles libradas en el pasado siglo. A sus muertes, la mayoría de ellos ignotos, sólo fueron honrados por sus familiares, sin embargo hubo otros que hasta el día de hoy son recordados como modelos de valentía y coraje por haberse enfrentado a la "Ley". Con el tiempo, la gente, convirtió a algunos de ellos en héroes justicieros y aliados a los pobres en detrimento de los ricos⁶, historias similares al Robin Hood de otras latitudes.

En este marco la construcción y resignificación de la figura/imagen de Antonio Gil posibilita a sus cultores el acceso a una identidad social en términos del contexto

relacional y cultural "como cultura internalizada, apropiada bajo la forma de una conciencia de sí en el contexto de un campo ilimitado de significaciones compartidas con otros" (Gorosito Kramer, 1987:103). En ese compartir con otros se genera el espacio donde las relaciones sociales se manifiestan entre iguales, ya sea por la pertenencia a una clase o por la homogeneización que permite la creencia. Desde este enfoque deberíamos destacar, parafraseando a Barabas (1994), que la religión también es considerada como un mecanismo clave en la configuración de identidades sociales, ya que es uno de los pilares más eficaces para la legitimación de la realidad y de los seres en ella, como lo mencionáramos anteriormente. El gaucho Gil, héroe y santo a la vez no es único en su tipo, pero es el que hasta hoy como símbolo, resume moral y estéticamente la presunta capacidad de transmitir una dimensión normativa y además religiosa⁷. Resume la capacidad de abarcar un cúmulo de significados y es incorporado por los individuos que lo veneran como eficaz para ordenar la experiencia del mundo en el que viven y las acciones humanas que desarrollan día a día.

EL DÍA DE CONMEMORACIÓN A LA CRUZ DE ANTONIO GIL

Bajtín señala que "Las festividades, cualquiera sea su tipo, son una forma primordial determinante de la civilización humana. No hace falta considerarlas como un producto de las condiciones y objetivos prácticos del trabajo colectivo, o interpretación más vulgar aún, de la necesidad biológica (fisiológica) de descanso periódico. Las festividades

6 En Corrientes: el Gaucho Lega, el Gaucho Antonio María, Curuzú Quiroz, Cruzú José, entre o otros; en Mendoza: el Guacho Francisco Cubillo; en Santa Fe: el gaucho Juan Bautista Bairoleto; en Chaco: Isidro Velázquez, etc. (Breard, 1973).

7 Tomamos lo religioso "en su significación global (social) a partir de la magia, superstición, ideología y poder: como lo más racional del mundo para quien sabe utilizarla, pero, al mismo tiempo, y siempre, como lo más misteriosos. (Auge:1993,57).

siempre han tenido un contenido esencial, un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo" (Bajtín, 1994:14). Desde esta perspectiva, privilegiamos una fiesta en singular para observarla como realización que exhibe los caracteres formales de todo sistema constituido por símbolos y relaciones. En el calendario litúrgico la fiesta dedicada al gaucho Gil se celebra el día 8 de enero de cada año, durante ese día la mayoría de los santuarios se encuentran preparados para recibir a gran cantidad de *promeseros*⁸ que vendrán a cumplir con lo pactado. En este trabajo priorizaremos una de las celebraciones realizadas ese día por considerar que en ella confluyen una serie de elementos representativos para el objetivo que nos proponemos. Es la festividad llevada a cabo en la localidad de Mercedes, Corrientes (lugar de origen de la creencia) y es en la que se ponen en escena y en interacción signos y metáforas correspondientes a la diversidad de sectores sociales que participan de ella.

La "Cruz Gil", así denominada por la gente, está ubicada en un predio a la vera de la ruta provincial 123 a una distancia de 8 km. de la ciudad de Mercedes, Corrientes. Hasta el momento no se ubicaron fechas exactas que demostraran la antigüedad de la tumba, una serie de fotos que datan de 1950 aproximadamente, muestran una pequeña cruz rodeada de banderas⁹. Pero según versiones

orales testifican que ese fue el lugar donde se produjo el degüello de Antonio Gil, por lo tanto allí fue donde se lo sepultó y se levantó la cruz¹⁰.

Ese es el espacio donde fue levantado el actual adoratorio, rodeado de banderolas o estandartes¹¹, donde se encuentra una cruz de color rojo, centenares de placas alusivas, hacia uno de los costados un museo repleto de exvotos y a unos 20 metros de allí una gran tinglado con una especie de altar presidido por una talla de unos 2m de alto. El terreno que rodea a este centro exhibía una estética muy particular, una invasión de "puestos" comerciales ofrecían las mercancías más insólitas¹². En esta oportunidad, ofrecían a la venta; desde comidas típicas y bebidas; artesanías en cuero o madera y objetos manufacturados de las figuras del gaucho o de vírgenes; baratijas de plástico y metales de gran brillo; cintas, camisetas y gorros de color rojo con las típicas inscripciones "gracias gauchito Gil"; hasta calesitas y diversiones para los niños.

El número de asistentes osciló entre los 50 o 60.000¹³; gente de todo el país e incluso de países vecinos, llegaron a cumplir con sus promesas ya desde dos o un día antes. Cientos de delegaciones de distintas provincias del país se encontraban acampando en terrenos improvisados alrededor del predio de la Cruz Gil. Muchos de ellos habían arribado uno o

8 Denominamos promesero a los individuos religiosos que han sido beneficiados por las gracias concedidas por el "santo patrono". Según las versiones de un número importante de promeseros, el santo patrono es el depositario de sus vidas, no quiere decir que es el único santo al que veneran, pero sí el de mayor peso.

9 Según miembros de la Comisión de festejos Antonio Gil, las fechas de construcción son inciertas, porque donde ya estaba la tumba allí año a año se fue remodelando. En principio estaba solo la tumba con los estandartes, luego se levantó una casa que hacía las veces de alojamiento para la gente que venía a verlo de muy lejos, allí mismo ya se agregó un comedero, un almacén, los excusados, en fin, se fueron construyendo mejoras a medida que aumentaba la cantidad de promeseros que llegaban al lugar.

10 Según cuenta la leyenda los mismos asesinos del gaucho fueron los que al comprender la injusticia que cometieron volvieron al lugar donde se derramó la sangre y pidiendo perdón instalaron un cruz rústica de madera. Allí había un nichito donde la gente siempre trajo velas, rezos, ofrendas en dinero y comestibles. El dueño de la estancia, lugar donde se encontraba la cruz, solicitó un permiso municipal para sacarlo de allí y enterrar al gaucho en el cementerio de Mercedes, fue concedido. Pero dice que el mismo estanciero confesó que "Gil no lo dejó más tranquilo y comenzaron sus desgracias...". Al fin arrepentido se decidió a volver todo a su lugar. Cesaron las desgracias, "se curó solito" decía un promesero (Rainero, 1990:13).

11 Según comenta María L. Paiz el significado de la banderola podría ser el de "una posible mezcla de la chuzza (costumbre ancestral de la raza guaraní) y el estandarte español". (Rainero, op.cit)

12 La mayoría de los centros populares de veneración se convierten en especies de ferias comerciales donde se ofertan productos para satisfacer las necesidades del momento. Algunos de los propietarios de estos puestos se movilizan en sus carromatos hacia los diversos "eventos masivos y religiosos" realizados en distintos puntos del país autodenominándose de profesión: "feriantes"

13 Según información obtenida entre los pobladores de Mercedes, desde los años 80 aproximadamente, el lugar del santuario es visitado en el día de la fiesta por un número muy importante de devotos (entre 10 y 30.000), la cifra fue aumentando con el correr de los años sobrepasando toda proyección calculada.

dos días antes y otros iban llegando durante el mismo día.

Los tiempos de la fiesta no responden a un cronograma fijo establecido, más bien los asistentes poseen la libertad de moverse de acuerdo a sus propias expectativas y a la necesidad de cumplir con la promesa. De todos modos el comportamiento usual sigue ciertos pasos secuenciales, Vallejo (1995) describe la celebración a Antonio Gil de la siguiente manera: 1) el rezo: implica el diálogo, "con la palabra y el gesto se va marcando aquello que creemos"; 2) el convite: "se comparten los dones con todos los que se sienten hermanos, se abren los corazones a la alegría del encuentro"; 3) la música: "ya abierto el corazón por el rezo y el convite solidario, se siente la necesidad de expresarse en la limpieza espiritual de la música"; 4) el baile: "y después se baila, o simultáneamente se baila y al mismo tiempo, como los antiguos guaraníes se purifica con el baile". (R.Vallejo 1995: 7). Estos son los tiempos de la fiesta y el sentido que dan a cada acción los participantes, en tanto que nosotros observamos desde un sentido más amplio, que el orden del evento extra cotidiano se caracteriza más bien por un movimiento ininterrumpido de lo sagrado hacia lo profano y viceversa, como dos dominios complementarios y fluctuantes. Estamos frente a un espacio público y popular donde nada queda excluido, la liberación de la alegría, del cuerpo, de los gestos y la comunicación desbordada contrasta con expresiones de profundo misticismo. En cierto sentido esta fiesta también interrumpe provisoriamente el funcionamiento de la rutinaria vida social con sus prohibiciones y jerarquías, creándose el espacio donde las relaciones se dan en un codo a codo, en una especie de *communitas* como describía Turner (1988).

Sin embargo no todo es tan simple ya

que de forma paralela a esta celebración, se desarrolla otra organizada por los miembros de la Iglesia Parroquial de Mercedes. Tratándose de un "héroe popular" no reconocido para su canonización, los representantes de la Iglesia Católica intentan inhibir e impugnar la intermediación del ánimo del gaucho, pues a través de ella los creyentes interactúan de manera directa con el poder divino. Por tal motivo, y ante la imposibilidad de poner freno a la reproducción de la creencia en las bondades milagrosas que lo convierte en sobrenatural, la misma Iglesia se ocupa de "benedicir" la "Cruz Gil" e instrumenta ciertos mecanismos para convertirla en la "Cruz del Pueblo". Fenómeno que induce a desdoblarse el sentido de pertenencia del alma de ese gaucho a esa Cruz. Al respecto, el interés del oficialismo se podría sintetizar con la siguiente idea expuesta por algún miembro de esa institución:

Entendiendo que la Cruz Gil es la "Cruz del Pueblo" como insinúa Monseñor S... en la Carta Pastoral (3/V/92) es necesario: hablar con la gente más.....; ... para poder llegar a "benedicir" la Cruz del Pueblo; la Cruz es la que debe convertirse en objeto de veneración...

Vale decir, lo que está en juego es el carácter que asume el objeto de veneración cuyo significado difiere según la versión y visión oficial del catolicismo o según la creencia expresada por la mayoría de los devotos al santo. Las tensiones existen sin dudas, sin embargo, ese día de la fiesta, y como es habitual, la "Cruz" fue trasladada por una comitiva hacia la Iglesia Parroquial nuestra Señora de las Mercedes. El tono de la expresión: "... el fin es que sea bendecida en la misa, porque los curas no quieren venir hasta la cruz a dar misa", ya es un indicativo de que a pesar de todo se pone en evidencia la necesidad de la negociación entre los distintos sectores.

Frente a la Parroquia, en la calle esperaban un centenar de gauchos y paisanos (hombres, mujeres y niños) ataviados con el mejor de los ropajes para la ocasión, montados sobre preciosos y lustrados alazanes sostenían entre sus manos estandartes de banderas rojas con inscripciones bordadas en hilos o lentejuelas doradas. Ellos no participaron de la misa, respetuosos quedaron a la espera del fin del ritual sacramental que legitimó la existencia de la cruz como la perteneciente al "alma" de Antonio Gil.

Una vez finalizada la liturgia oficial, la Cruz fue conducida y entregada en manos de uno de los gauchos que presidía la comitiva. Desde allí partieron raudamente, al galope y al grito del zapucay¹⁴, hacia el espacio de su pertenencia y origen. Al instante de la llegada, se puso de manifiesto la emotividad de los creyentes con fuertes vivas, ruido de cohetes y hasta el llanto de algunos promeseros emocionados. Familias de músicos ofrendaron en esa oportunidad los chamamé compuestos para el santo, la gente muy apretada entre sí se abrían lugar para el baile al grito del zapucay, no importaba el calor de los 40 grados del mes de enero. Delegaciones de cuerpos de baile tradicionalistas, como los "Arrieros del Chaco", "Esencia Chamacera" de Misiones, otros de la ciudad de Corrientes y Entre Ríos, vestidos con sus "calchas"¹⁵ típicas gauchescas fueron arribando ya desde el día 7. En este tipo de eventos, la danza y la música cobran un significado muy importante, representan una de las ofrendas preferidas por los promeseros.

"...bailar y bailar y no parar hasta el mismo día 8. Sólo descansamos un rato para comer, refrescarnos, tomar algo y le seguimos dando sin parar. Con nuestro baile nosotros le venimos a pedir al Gauchito para que todos estemos bien, para que todos tengan trabajo y no le falte

nada a la gente que ni pan tiene para comer..., por eso bailamos"

Las ofrendas se multiplicaban de acuerdo a las costumbres instituidas por promeseros de larga data. Así, montañas de velas rojas encendidas, cintas rojas para la muñeca o la cabeza, pañuelos para el cuello, monedas, rosarios, capas rojas bordadas con inscripciones de agradecimiento, etc. Todos estos objetos colocados al pie de la cruz y en agradecimiento a alguna promesa cumplida, van a parar a manos de otros devotos. Se trata simplemente de un sistema de retribución que genera la ofrenda, aquél que trae una capa roja bordada puede llevarse una cinta o un rosario y si alguien no tiene objeto alguno, igualmente puede retirar algo sólo a cambio de una oración. Según comentaba un "paisano" correntino, este fenómeno es común en la zona de campo.

"...si ud. va caminando por los caminos y pasa delante de la cruz de un difunto, ud tiene que sacarse el sombrero, hacer la señal de la cruz y si tiene algo deja ahí. Entonces el otro que viene si necesita puede sacar, así por lo menos siempre fue entre la gente que se internaba a cazar por ejemplo. Ahí donde había un refugio, ahí uno encontraba algo de tabaco, fósforo para prender fuego y hasta a veces charque...."

Este hecho nos demuestra la existencia de un sistema de solidaridad social que, en el presente y a pesar de las transformaciones que se vienen dando en la hoy llamada "Cruz Gil", continúa en vigencia. Al respecto, en un cierto tono de crítica, algunos mercedefños "eruditos" y guardianes de las tradiciones, comentaron que ya nada es igual que antes

"... ya no se respeta más la tradición, las cosas han cambiado tanto, por ejemplo, ahora todo es de color rojo, sin embargo si el gaucho Gil era liberal por lo menos algo azul tiene que

14 Zapucay: grito de triunfo, de alegría o desafío emitido por la gente de la zona.

15 Calchas: denominación regional del vestuario del gaucho.

haber. Además ese predio se convirtió en un mercado persa, allí sólo hay comercio, es una gran feria".

Y sí, es una gran feria pero, también una gran fiesta que parece representar un orden estético vinculado más bien, a un modo de ser y que eventualmente se cristaliza en los objetos. Es un espacio de encuentro de miles de peregrinos donde algunos cumplen con sus deseos de agradecimiento al milagro, de pasarla bien, de bailar, de cantar y otros de ofrecer sus servicios mercantiles y obtener sus ganancias a cambio. Hoy estas son las condiciones de la vida social, cultural, política y también religiosa. Donde hay un gran evento, allí se genera la posibilidad de ofrendar y de ganar, o dicho en otras palabras, de la manifestación y coexistencia de múltiples intereses e imaginarios tan humanos como sagrados. Más aún si tenemos en cuenta que esta festividad adquiere un carácter no oficial, exterior a la iglesia y a la puesta en escena de toda liturgia sacramental. En esta fiesta la gente no es espectadora, ellos encarnan a su modo una forma especial y extra-cotidiana de expresar su sentido de fe, de sentimiento, de alegría o de pesar, en razón de una *consagración* con el héroe santificado por determinación popular. Es el espacio y el tiempo por excelencia en el que se fortalecen los lazos en los dos niveles previstos: por un lado se renueva el pacto con el santo y por otro con y entre los promeseros.

Fin de fiesta...

La fiesta que había comenzado ese viernes 8, se prolongó al día sábado y culminó el domingo. Promeseros, curiosos y feriantes, volvieron a sus vidas cotidianas; ese retorno cerró simbólicamente un año más de encuentro en la Cruz de Antonio Gil. Seguramente que los "testimonios de milagros" se espar-

cieron por diferentes caminos, hecho que indudablemente contribuye a la continuidad de esta creencia que se ha convertido prácticamente en un "mito" de carácter popular y extraprovincial pues no permanece irreductiblemente vinculado a su hábitat.

Nosotros también regresamos, presenciamos así diferentes formas de dar respuestas a un mismo símbolo. Por un lado, la posición oficial del catolicismo que intenta por todos los medios justificar la dominación a través de mecanismos ideológicos sustentados en lo que "debe ser" o en el "cada cosa en su lugar", defendiendo mecanismos no del todo plausibles para la mayoría de los fieles. Por otro lado, la posición de la civilidad creyente que no tiene por qué legitimar un sistema no conveniente para sus propios intereses. Evoca la legitimación que le otorga la herencia cultural de un pueblo y demuestra además la capacidad de flexibilizar sus emblemas posibilitando una propagación a gran escala. En este campo de fuerzas es inevitable el forcejeo confuso que no necesariamente debe culminar en grandes victorias o derrotas definitivas, sino más bien lo que se manifiesta es una tensión de inestables equilibrios.

Para el caso, la gente devota a la cruz y/o al alma de Antonio Gil es dueña de un margen de acción en el que se mueven como sujetos activos y no pasivos o silenciosos. Ellos desarrollan los mecanismos necesarios, al estilo de respuestas válidas, que les permiten resguardar a sus "héroes" y demostrar la capacidad de crear o recrear símbolos/imágenes seguros de que los representan. Recordamos a Shallins (1988) cuando señala que *los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica* y lo relacionamos con la narración del degollamiento al gaucho Gil -como acción desarrollada por la autoridad y según estructuras de convención- he aquí la representación del orden haciendo hincapié en la "deserción"

a la Ley. Pero ese mismo acto vivido por las personas que lo consagraron, adquirió potencialmente un valor significativo y performativo ante la pronunciación de las palabras "...cuando mi sangre inocente sea derramada..., volveré convertido en favores para mi pueblo". Las relaciones se modificaron de tal manera, que, aquél que murió por desertor, hoy es invocado por los fieles para la producción y reproducción de milagros y redenciones. Y aún más, ese gaucho -que fuera símbolo de una tradición rural y ganadera-en el devenir histórico se ha resignificado "en un medio organizador de la memoria colectiva" actuando en dos sentidos: uno relacionado al tiempo -conexión del pasado con el presente- y el otro espacial -esparciendo cruces rojas y santuarios a lo largo de caminos que van más allá de límites locales.

EL GAUCHO GIL EN MISIONES

Su arraigo en la provincia de Misiones se debe sin dudas a este proceso social de intercambios al cual nos referimos anteriormente¹⁶. No existe fecha precisa en la que pudo haberse instalado el primer santuario en homenaje al gaucho Gil. Algunos de sus devotos señalaron que "habían escuchado hablar de él allá entre los años 70 cuando estuvieron los milicos". Pero lo cierto es que en los márgenes de la Ruta Provincial N° 12 se levantaron (aproximadamente entre los años 1980 a 1985) algunos nichos sólo

dedicados al gaucho y otros junto al de la Difunta Correa¹⁷. Un lugar de fama y renombre como oratorio a Gil es el que está ubicado en un predio muy cercano a la Ruta mencionada en las inmediaciones de la localidad de Candelaria. Allí se concentra un número importante de promeseros que van a cumplir con el santo y a participar de los bailes organizados en su homenaje¹⁸. En la zona urbana, más precisamente en la ciudad de Posadas, la modalidad es la de construir nichos u "oratorios", como denominan los promeseros, al frente de las casas. Los que se han visualizado se encuentran ubicados en los barrios populares de la ciudad y corresponden en su mayoría a familias que narran un extenso listado de testimonios de sanaciones y milagros.

Con respecto a la particularidad que adquiere el culto a Antonio Gil en Misiones, deberíamos destacar dos aspectos. Por un lado, mencionamos en un principio que haríamos referencia al culto en la zona sur de la provincia. Esto es así pues hasta el momento no se han encontrado referencias o signos de que la creencia se haya extendido hacia el resto de la provincia. Podrían haber (y sin dudas existen) ciertos casos aislados acotados a una forma de culto más bien centrada en lo individual y privado.

Por otro lado, el segundo de los aspectos se vincula a una mirada sociológica en cuanto al tipo mayoritario de población misionera considerada devota al gaucho Gil. Al respecto se evidencia una diversidad interesante, la

16 Aquí mencionamos los intercambios en términos de bienes simbólicos y creencias religiosas que circulan en un proceso ininterrumpido entre la población de Misiones y Corrientes. Sin embargo, y a pesar de que no es el objetivo de este trabajo, deberíamos dejar en claro que este fenómeno de entrecruzamiento (socio-cultural) tiene una larga historia vinculada al proceso de constitución de ambas provincias (la federalización de Misiones se produce en el año 1881 a partir de la Ley Nacional N° 1149, fijando el límite norte de la provincia de Corrientes). La población trabajadora de Misiones y Corrientes (al margen de las disputas entre gobiernos sobre la distribución de las tierras y los límites) ha participado de sistemas de trabajo extractivo (desde fines de siglo XIX hasta principios del XX) de madera y yerba en los montes misioneros, así como en la actividad ganadera (escasa en el sur de Misiones pero de gran importancia en Corrientes) (Bolsi, 1986). Este fenómeno dio lugar al establecimiento de fuertes redes sociales (de parentesco, laborales, de compadrazgos, etc.) construidas por la población de ambas provincias y que se mantienen aún en franca reproducción.

17 Los altares de la Difunta Correa se extienden por todo el país a la vera de los caminos, es la protectora de los viajeros. La costumbre de todo viajero creyente es la de detenerse frente al oratorio y ofrendar botellas de agua o cubiertas de auto, velas y otros exvotos.

18 Algunos promeseros comentaron que llegaron allí atraídos por la publicidad difundida a través de los medios locales (radio y televisión) "que había baile en Candelaria, en el santuario del Gaucho Gil". Pero, una vez que conocieron las bondades del santo ya se hicieron sus fieles devotos, "es que no tenían trabajo".

franja social de adherentes se compone en su mayoría por aquellos actores sociales que como copartícipes en una interacción desigual en la sociedad resultan ser los más desfavorecidos en el acceso a los recursos (Grignon-Passeron, 1992). Esta definición en principio podría parecer algo ambigua, sin embargo lo que aquí nos interesa es esbozar una primera clasificación de devotos tomando como elemento principal el tipo de relación que establecen con el santo.

Así, están aquellos que como promeseros del gaucho Gil y por haber recibido la gracia de innumerables favores, como forma de devolución y agradecimiento, resolvieron levantar un oratorio ya sea al borde de algún camino o en sus propios domicilios particulares. En general estos creyentes que adoptaron a Antonio Gil como su santo patrono se erigieron en guardianes, especialistas y difusores de la creencia¹⁹.

Muy junto a ellos se posicionan asociaciones, en un número importante, conformadas por individuos que desarrollan actividades en el ámbito del folklore regional de la zona: conjuntos musicales, cuerpos de baile, jinetes, domadores de caballo. En fin todos aquellos cultores del santo que en su accionar despliegan expresiones sintetizadoras de un estilo de vida cercano a lo que se podría denominar "criollo"²⁰, similar al que fue posible observar en la población correntina. En su mayoría, como promeseros de Antonio Gil, en cada evento realizado en su homenaje

están presentes cumpliendo con su rol artístico. Amenizan con la danza y la música²¹ las fiestas del 8 de cada mes²², como así también celebraciones de cumpleaños de otros devotos, o los simples encuentros de los fines de semana alrededor de un asado prometido al "gauchito".

Otra categoría de seguidores de Antonio Gil, estaría constituida por aquellos individuos (la mayoría en términos numéricos) que tienen el hábito de peregrinar de un santo a otro, son los que como señala el dicho popular "le prenden una vela a cada santo". Algunos de ellos asisten con asiduidad, otros esporádicamente, a las iglesias, a los oratorios privados o públicos del gaucho Gil, de San la Muerte, de Santa Librada, entre otros. En términos generales podríamos decir que este es el sector de creyentes que demuestra mayor elasticidad en cuanto a la relación establecida con el santo y mayor heterogeneidad en relación a la posición social²³.

De este modo, la devoción popular a Antonio Gil en territorio misionero se convierte en emblema de religiosidad que se expresa individualmente entre los más humildes, pero también asociativamente desde aquellas agrupaciones basadas en acciones que tienden a resguardar los "bienes simbólicos" con los que se sienten identificados. Somos conscientes de la complejidad de esta problemática que por otra parte es central en la investigación que nos planteamos sobre las prácticas y creencias de la religiosidad

19 Al respecto señaló una de sus guardianas: "entonces yo como cuidadora, le cuidó para que nadie le venga a hacer nada, porque en la ruta siempre le destruyen y le rompen... (...)... porque yo tengo que convivir con la gente que lo visita, tengo que darle explicaciones de cómo hacer los pedidos, tengo que tener paciencia y escuchar, las personas vienen y buscan un consejo..."

20 En principio utilizamos este término a partir de la clasificación que realiza Ackerman cuando analiza la población multiétnica de Misiones, en particular a los pobladores de Brilho. La dicotomía planteada bajo el rótulo de "extranjeros" y "criollos" (a pesar de su imperfección sociológica) continúa en vigencia, pese a ello decimos que "ser criollo es la denominación de descendientes de españoles, argentinos, luso-brasileños y paraguayos". (Ackerman, 1977:146)

21 La música es un acompañamiento indispensable en la mayoría de las reuniones de estilo sacro-popular, la música es una ofrenda especial para los santos. Además es considerada como un emblema de identificación social y cultural entre los devotos, así señaló uno de ellos: "el chamamé es algo que es muy del pueblo ¿no cierto?... es del pueblo, no se puede politizar el chamamé, el chamamé es la persona. Yo en mí lo llevo en la sangre (...) eso es lo popular, que cualquiera puede bailar chamamé"

22 En el santuario sito en las proximidades de Candelaria se realiza todos los días 8 de cada mes una celebración en homenaje al gaucho Gil, "patrono" de ese lugar, hasta llegar al 8 de enero, día de su aniversario. La guardiana del lugar señaló que "es una especie de novena, viste como le hacen a la virgen nosotros le hacemos a él cada mes, empezamos en marzo hasta noviembre".

23 Aquí la franja de creyentes expresa una mayor amplitud en cuanto a la composición social, hay un oscilamiento entre individuos pertenecientes a segmentos de mayores recursos (muchos de ellos políticos), medianos y los mayoritariamente excluidos.

popular. Sin embargo, y de acuerdo al grado de avance en el que nos encontramos, no es posible arriesgar aún mayores interpretaciones al respecto. Dejamos así esbozada una hipótesis central que sin duda no se resuelve en un artículo: los símbolos religiosos como signos o emblemas identitarios de un pueblo sintetizan el "interés"²⁴ de diversos sectores (seculares y religiosos) de la sociedad, la pregunta sería: ¿cómo identificar a esos sectores y cuáles son los "bienes simbólicos" en controversia?

REFLEXIONES FINALES

Hablar de conclusiones en la etapa en la cual nos encontramos en lo que va de la investigación, sería apresurado. Sin embargo, podríamos esbozar unas primeras aproximaciones en base a los objetivos que nos propusimos en este trabajo.

En primer lugar deberíamos señalar que la popularidad y extensión del culto al gaucho Gil está vinculada a un proceso social en el que las legitimaciones religiosas pasan a un plano relevante en la vida de los sujetos involucrados en la creencia. Ante la brusca caída de los fundamentos de lo mundano (política, trabajo, salarios, comunidades sociales, etc.) lo sobrenatural se convierte en una respuesta para el mantenimiento de la realidad. Habíamos mencionado anteriormente que la religión constituye un sistema que aporta comprensión y explicación a lo inexplicable, expresado de esta manera podría parecer excesivamente funcional. Sin embargo, también mencionamos cómo el objeto de culto aquí en cuestión se convierte en un eje significativo en la constitución de una identidad social y religiosa.

El gaucho Gil, lo indica su mismo nombre, es el resultado de una cultura local, pero no

por ello va a producir necesariamente una identidad diferenciada e irreductible a esa cultura. *La fuerza viva y en movimiento*, es decir la creencia, adquirió tal fuerza por el proceso de interacciones e intercambios que produjeron sus propios sostenedores. En ese ir y venir se basa la instauración de semejanzas y distinciones entre los creen y no creen y a su vez entre las distintas formas de creer de los que creen. En este caso, la creencia religiosa en un "santo popular" *reúne* (en el sentido del *religare*) y a la vez excluye a toda una civilidad de las instituciones oficiales religiosas y/o seculares. En términos generales podríamos decir que el culto a los santos se caracteriza por su inmediatez, Zamora Acosta (1989) señala que esta es una de las separaciones que se produce entre el culto popular y la concepción eclesial sobre la devoción a los santos. En la doctrina oficial Dios es la máxima autoridad para conceder peticiones y efectivizar milagros, es el ser supremo que contiene en sí y para sí el poder divino, los santos solo juegan el papel de intermediarios y no poseen ese poder. Sin embargo, desde la religiosidad popular, *el culto*, varía de la forma anterior precisamente en la idea y en el tipo de relación que se mantiene con el santo, quien pasa a ser semidivino pero accesible e inmediato.

De este modo, el gaucho Gil, resultado de una leyenda en tránsito pero metamorfoseada en culto religioso popular, resume la particularidad de ser y de estar en las ideas de la gente como un santo y héroe a la vez. Para miles de hombres y mujeres que lo legitiman religiosamente él es un emblema que sintetiza una identidad culturalmente heredada y socialmente adquirida en un proceso social que vincula pasado y presente.²

²⁴ Bourdieu precisa que la palabra "interés" tiene su significado en la noción de *Illusio* (*ludus*) y por ende su vinculación con el juego social. Desde esta concepción lo que interesa es observar las distintas formas en la que los actores sociales se involucran en el juego y admitan sus reglas "cueste lo que cueste" (Bourdieu 1992).

BIBLIOGRAFIA

Ackerman, Kenneth

1977 "Convertirse en criollo: poder y aculturación recíproca en un pueblo argentino de frontera". En: Procesos de articulación social. E.Hermitte y L.Bartolomé (comp.) Argentina: Amorrortu.

Auge, Marc

1993 El Genio del Paganismo. Barcelona: Ed.Muchnik.

Bajtín, Mijail

1987 La cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El Contexto de François Rabelais. Buenos Aires: Ed.Alianza.

Barabas, Alicia

1994 "Identidad y Cultura en Nuevas Iglesias Milenarista en Mexico". En: Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio. Quito: Ed.Abya-Yala.

Berger, Peter

1969 El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu.

Bolsi, Alfredo

1986 Una Aproximación geográfica al problema de la yerba mate y sus efectos en la ocupación del espacio y el poblamiento. Resistencia : Folia histórica de NEA.

Bourdieu, Pierre

1992 "Interés y desinterés. Metodológica". Revista de Técnicas, método e instrumentos de investigación en Ciencias Humanas. Nº 1. Centro de Investigación Jurídicas y Sociales. Córdoba-Argentina: U.N.C.

Coni, Emilio

1969 El Gaucho. Argentina-Brasil-Uruguay. Buenos Aires: Ed.Solar/Hachete.

Dumézil, Georges

1970 El destino del guerrero. México: Siglo XXI.

Eliade, Mircea

1997 El Mito del Eterno Retorno. Barcelona: Ed.Altaya.

García y García, Antonio

1989 "Religiosidad Popular y Derecho Canónico". En: La Religiosidad Popular. I Antropología e Historia. C.Alvarez Santaló. M.Buxó y S.Rodríguez Becerra (Coords.) Barcelona: Ed.Anthropos.

Gómez, Belzarena

1996 Vida y Muerte de Antonio Gil. Corrientes: Ed.Amerindia.

Giddens, Anthony

1995 Modernização Reflexiva. Sao Paulo: Ed.UNESP.

Gorosito Kramer, Ana María

1988 "Identidad, Cultura y Nacionalidad". En: Globalización e Identidad Cultural. Bayardo, Rubens y Lacarrieu (Comp.) Ed.Ciccu, Buenos Aires.

Grignon, C. Y Passeron J.C.

Lo culto y lo popular. Cultura culta y culturas populares. Madrid: Ed. La Piqueta.

Lopez Breard, Miguel

1973 Devocionario Guaraní. Santa Fe: Ed.Colmegna.

Mantilla, Manuel Florencio

1972 Crónica histórica de la Provincia de Corrientes. Buenos Aires. (Reedición Banco de la Provincia de Corrientes)

Prandi, Reginaldo

1997 Um Sopro do Espírito. Sao Paulo: EDUSP.Ed.Univ.de Sao Paulo.

Paiz, María Luisa

1990 Presentación de "La Cruz Gil". En: la Cruz Gil. Rainero F. Corrientes.

Sahlins, Marshall

1989 Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia. Barcelona: Ed.Gedisa.

Turner, Víctor

1988 El Proceso Ritual. Madrid: Ed.Taurus.

Vallejo, Román

1995 Antonio Gil Mercedeño. Corrientes: Ed.Camino Real.

Zamora, Acosta

1989 "Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla". En: La Religiosidad Popular. I Antropología e Historia. C. Alvarez Santaló. M. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.) Barcelona: Ed. Anthropos.

R ESEÑAS

Gustavo Lins Ribeiro

Capitalismo transnacional y política hidroenergética en la Argentina. La represa de Yacyretá

Editorial Universitaria-UNaM/1999

Esta obra constituye un sofisticado estudio etnográfico que retoma un tema clásico para la antropología del desarrollo: un proyecto hidroeléctrico a gran escala en una zona poblada. El complejo proceso de planificación, negociación y posterior construcción de la represa Yacyretá, en el noreste argentino, es el punto de partida que Ribeiro utiliza, para analizar etnográficamente lo que llama la "integración creciente del mundo" (Ribeiro, 1999: 27) y sus consecuentes implicaciones culturales y sociales.

El estudio de Ribeiro se diferencia de otros de su clase por su particular revisión de todos los grupos de interés implicados, incluyendo, además de las comunidades locales, entes e instituciones gubernamentales, los marcos de referencia regionales y transnacionales que los relacionan. El eje de su análisis lo constituyen tres interrogantes clave que darán pie a otros desarrollados en los seis capítulos del libro. ¿Cuál es la operatoria de las corporaciones transnacionales en el nivel local, nacional y global? ¿En qué contextos políticos y económicos interactúan las corporaciones, el Estado y las "elites" multilaterales? (Ibid:23) ¿Cómo y con relación a qué /quiénes ha de evaluarse (re-evaluarse) el prevaleciente modelo de desarrollo?

Para una comprensión acabada de las variables que componen la figura del "desarrollo", el autor analiza las complejas relaciones

establecidas por la interacción de las estructuras locales y supralocales a través del examen de la condición de transnacionalidad, surgida a fines de la década de 1980.

El libro se divide en seis capítulos. En el capítulo presentación, el autor introduce su trabajo -resultado de una larga investigación-, presentando al lector, de manera clara y sin tecnicismos excesivos, el proyecto Yacyretá y sus implicaciones (económicas y geográficas) más directas. Reflexiona acerca del por qué de la importancia del análisis antropológico en el ámbito de los grandes proyectos de desarrollo, e insinúa la línea discursiva que va a atravesar la obra, es decir, la discusión acerca del desarrollo sustentable como un nuevo tipo de utopía de fines de milenio, (Ribeiro, 1992). La metodología etnográfica y la combinación de perspectivas de análisis procesuales y analíticas, son utilizadas por el autor como base para una exploración teórica continuada.

En los capítulos dos y tres, a través de una aproximación histórica, el autor analiza el aparato institucional y sus vínculos con el poder durante el desarrollo del proyecto Yacyretá desde su gestación en 1969 hasta su parcial finalización en 1987. Dentro de este período pone de manifiesto las relaciones entre los distintos grupos de poder, nacionales y transnacionales, involucrados en los diferentes momentos y niveles de

competencia del proyecto; destaca la importancia de los llamados "procesos de consorciación"¹ y las reglas de juego implícitas en los procesos de licitación de obras "multipropósito". La real significación (económica y política) del carácter "binacional"² del proyecto Yacyretá también es abordada profundamente en estos capítulos. El desarrollo de estas temáticas lleva al lector a reflexionar acerca de la existencia de sectores que caracterizan la etapa actual de expansión del capitalismo mundial, de nuevas formas de acumulación y estrategias de escala planetaria. Nos enfrentamos a un mercado mundial en expansión que abarca casi la totalidad del mundo y lleva a la toma de conciencia de pertenencia a un hábitat común (Abinzano, 1996). Por eso es adecuada la afirmación de Ribeiro de que "Los estudios técnicos son productos sociales relativos a un momento histórico determinado y con posibilidades para la interpretación y el cambio de ciertas realidades naturales y sociales" (Ribeiro, 1999: 65).

En los capítulos cuatro y cinco introduce y desarrolla la articulación del escenario regional y local con los niveles nacionales e internacionales ya mencionados. Analiza en detalle el impacto social de un proyecto de envergadura sobre la población de Ituzaingó, Provincia de Corrientes, destacando las modificaciones sufridas por los asentamientos preexistentes, las

1 Se trata en palabras del autor y refiere al proceso a través del cual un proyecto de gran escala promueve la articulación de diferentes corporaciones y capitales nacionales e internacionales (p.126).

2 Yacyretá es analizada como respuesta "geopolítica" al crecimiento de la influencia de Brasil sobre Paraguay y sobre el río Paraná por medio de la represa de Itaipú.

expectativas laborales para poblaciones locales y trabajadores migrantes, el auge desarrollista que implicó la edificación de la infraestructura para la construcción de la represa, y las implicaciones (temporales y espaciales) de la organización del proceso productivo. Entre otras cosas, Ribeiro analiza cómo el neoliberalismo y la globalización -a la vez que un campo político complejo- no tienen efectos ni resultados uniformes sino que dependen de las negociaciones llevadas a cabo con aquéllos que son directamente afectados.

El autor examina el mercado laboral generado por emprendimientos de este tipo, estableciendo los niveles de afectación de las poblaciones locales, regionales y nacionales; los procesos de creación de mercados internos y los consecuentes "circuitos migratorios" asociados a ellos y a los cuales los diferentes segmentos del mercado laboral se van sumando.

Retomando su preocupación acerca del estado de integración del sistema mundial, y como "prueba" de ellos, Ribeiro dedica parte de su análisis a lo que él señala como la "creación de una nueva identidad social" (Ibid: 207): las identidades migrantes de los llamados "bichos de obra", una categoría de trabajadores calificados característicos de los proyectos de gran escala de la "economía mundial", que forma parte de las estrategias empresariales por maximizar "por igual sus capitales fijos y variables sincrónica y diacrónicamente" (Ribeiro, 1999: 189)

La conclusión del libro, donde se retoman los ejes desarrollados, lejos de cerrar o "concluir" la discusión acerca del desarrollo (de quiénes?, para quiénes?), la globalización, la identidad y la función de los científicos sociales en un área relativamente nueva como

lo es la de los grandes proyectos de desarrollo, convocan a la reflexión y la discusión.

Arturo Escobar, con relación al tema de la antropología y el desarrollo dice: "Si el fenómeno colonial determinó la estructura de poder dentro de la cual se desarrolló la antropología, el fenómeno del desarrollo ha proporcionado a su vez el marco general para la formación de la antropología contemporánea" (Escobar, 1997). La relación entre antropología y desarrollo puede ser interpretada desde muy diversos puntos de vista. Sin embargo, son dos las principales corrientes que se enfrentan en el abordaje de esta problemática: la antropología *para* el desarrollo (Hoben, 1982; Bennet y Bowen, eds., 1988; Horowitz, 1994; Cernea, 1985, 1995), es aquella que se compromete activamente con el fomento del desarrollo, con el objetivo de transformar la práctica del desarrollo "desde adentro" actuando sus practicantes como intermediarios culturales entre aquéllos que diseñan e implementan el desarrollo por un lado, y las comunidades por el otro. En cambio la antropología *del* desarrollo (Gow, 1993; Ferguson 1990; Apfel-Marglin y Marglin 1990; Sachs 1992; Dahl y Rabo 1992; Escobar 1995; Crush 1995), es aquella que cuestiona la noción misma de desarrollo y critica el desarrollo institucionalizado. Resultará obvio que la antropología *para* el desarrollo y la antropología *del* desarrollo tienen su origen si bien no en teorías contrapuestas de la realidad social, sí en interpretaciones distintas de esa misma realidad: una es la basada principalmente en las teorías establecidas sobre cultura y economía política; la otra, en formas relativamente nuevas de análisis que dan prioridad al lenguaje y al significado. El punto medular de la discusión entre estas

dos posiciones es el desplazamiento de la mirada del investigador desde los llamados beneficiarios del desarrollo en el primer caso, hacia el aparato vinculado al desarrollo en el segundo; es desde la antropología del desarrollo que se analizan los vínculos establecidos por el conocimiento especializado con el poder, es decir, se cuestiona fuertemente el rol del antropólogo como "intermediario".

Muchas son las críticas que ambas posturas se formulan recíprocamente. Escobar (1995) sostiene que quizá el punto más débil de la antropología para el desarrollo sea la ausencia de una teoría de la intervención que vaya más allá de las intervenciones retóricas sobre la necesidad de trabajar en favor de los desposeídos. Por su parte, los partidarios de la antropología *para* el desarrollo sostienen que centrarse solamente en el discurso es pasar por alto importantes cuestiones relacionadas con el poder, dado que la pobreza y el subdesarrollo no son cuestiones de lenguaje sino consecuencias históricas, políticas y económicas.

Las disciplinas académicas no se desarrollan aisladamente sino que responden a las preocupaciones de una sociedad más amplia a la cual pertenecen los que se dedican a ellas y, al responder a tales estímulos, pueden influir en la evolución del cambio cultural y social. Más allá de las contribuciones que ambas posturas teórico/prácticas puedan aportar a la problemática del desarrollo, ninguna de ellas elabora una postura con vistas a la elaboración de un *desarrollo alternativo*. Un grupo cada vez más numeroso de antropólogos, entre los que se cuenta a Ribeiro, intenta hallar el camino entre *la antropología para el desarrollo y la antropología del desarrollo*, trabajando la posibilidad de las ciencias sociales de ofrecer una alternativa viable

a estos paradigmas dominantes sobre el desarrollo. A este fin teorizan sobre sus propias prácticas profesionales y examinan los fundamentos sobre los que se construyó el desarrollo como objeto de pensamiento y de práctica.

En años recientes se ha considerado casi axiomático entre los antropólogos que el desarrollo constituye un concepto problemático. La implicación de regiones y comunidades locales en las economías mundiales, la transformación de las culturas locales sobre la base de las nociones de individualidad, racionalidad, economía, etc. (Ferguson, 1990), las relaciones entre la identidad y los discursos desarrollistas (García Canclini, 1990) son sólo algunos de los ejes de investigación de esta corriente antropológica en auge, que llevan a considerar una renovada articulación entre antropología y desarrollo, y entre teoría y práctica. El despliegue en estos ámbitos tan distintos, donde desempeñan papeles tan variados, de sus fundamentados discursos sometidos a continuo debate, podría considerarse como el inicio de una nueva ética del conocimiento antropológico entendido como práctica política a través de la cual el desarrollo dejará de existir como ese meta-objetivo incuestionable al que todos, en nuestro carácter de ciudadanos del mundo, ansiamos acceder. Consideramos que tanto la antropología como el desarrollo enfrentan a una crisis teórico-metodológica, y que es esta crisis lo que puede constituir la base para que se establezca una relación distinta entre ambas tendencias.

El libro de Gustavo Lins Ribeiro es sin lugar a dudas una propuesta enriquecedora, que estimula la reflexión y la investigación, a la vez que un importante pilar para otros estudios sobre grandes proyectos de desarrollo, identidades

mundializadas o economías globalizadas de fin de milenio, a la que los nuevos gobiernos argentinos parecen tan entusiasmados en pertenecer. 

Christine M. Dankmaier
Maestranda PPAS

Bibliografía

Abinzano, Roberto

1996. "Globalización, regiones y fronteras". En: Gestión de las Transformaciones Sociales - MOST. Documentos de debate - No. 27. Buenos Aires.

Bennett, J., y Bowen, J., eds.

1988. *Production and Autonomy*. Lanham, MA: University Press of America.

Cerneja, Michael

1995. *Social Organization and Development Anthropology*. 1995 Malinowski Award Lecture, Society for Applied Anthropology. Washington, D.C.: Banco Mundial.

1985. *Putting People First*. Nueva York: Oxford University Press.

Crush, J., ed.

1995. *Power of Development*. Nueva York: Routledge.

Escobar, Arturo

1997. "Antropología y Desarrollo". En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales* no 154. París: UNESCO

1996. "Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology" En: *Liberation Ecologies*. Richard Peet y Michael Watts, eds. Pp. 46-68. Londres: Routledge.

1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press

Ferguson, J.

1990. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.

García Canclini, N.

1990. *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. México, D.F.: Grijalbo

Gow, D.

1993. "Doubly Dammed: Dealing with Power and Praxis in Development Anthropology". En: *Human Organization* 52(4): 380-397.

Hoben, A.

1982. "Anthropologists and Development". En: *Annual Review of Anthropology* 11: 349-375.

Horowitz, M.

1994. "Development Anthropology in the Mid- 1990s." *Development Anthropology Network* 12(1 y 2): 1-14.

Sachs, W., ed.

1992. *The Development Dictionary*. Londres: Zed Books.

Ribeiro Lins, G.

1992. "Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Ideologia/Utopia do Desenvolvimento". En: *Revista de Antropologia* 34: 59-101.

Eduardo Archetti

*El mundo social y simbólico del cuy*¹

CEPLAES/Ecuador/1992

"Siempre he pensado que el tema de los cuyes no puede interesar a tanta gente..."

(Eduardo Archetti, Oslo, un día de agosto de 1991)

Con esta afirmación inicial, enmarcada en los agradecimientos, Eduardo Archetti comienza la exposición de los motivos que lo llevaron a publicar los resultados de una investigación realizada en dos etapas de trabajo de campo en 1983 y 1986. El Instituto Nacional de Capacitación Campesina del Ministerio de Agricultura y Ganadería del Ecuador le encomendó el diseño de investigación y la dirección de un equipo de expertos destinados a presentar datos acerca de los obstáculos presentados a la implementación de un Programa de modernización para población del área andina del Ecuador. Dicho programa estatal estuvo destinado a aumentar la producción y la productividad de cuyes que permitiría a las familias campesinas "no sólo comer más cuyes sino también vender una mayor cantidad" (Archetti, 1992: 3). El objetivo de la propuesta del estado ecuatoriano era el pasaje de la crianza tradicional de cuyes a la crianza moderna, provocando la "mejor utilización de la fuerza de trabajo femenina y doméstica en general". El modelo moderno contemplaba la planificación y necesitaba de un "productor que aprende a maximizar resultados y que, por lo tanto, se comporte racionalmente". Dado que el programa de modernización no avanzó con el ritmo previsto por sus ejecutores, y habiendo identificado estos problemas como factores de orden cultural asociados

al peso de la "tradicición", las "creencias" y las "inercias culturales", se convocó a antropólogos para descubrir "la lógica cultural" que no permitía implementar el cambio. La ausencia previa de trabajos que dieran cuenta de la relación cultura campesina y el mundo de animales como en este caso el cuy, motivó que Archetti y su equipo llevaran adelante un trabajo de campo convencional, "sin la intención de probar modelos y teorías que permitieran una adecuada explicación de la resistencia al nuevo paquete tecnológico ofrecido".

La demanda oficial obtuvo por respuesta un extenso informe a las autoridades del Ministerio de Agricultura y de Ganadería del Ecuador de parte del antropólogo y su equipo. Este extenso documento motivó que Archetti emprendiera, ahora en forma individual, la redacción de una etnografía. El "rechazo [concreto] de las mujeres a las nuevas opciones de crianza que les eran presentadas", fue el motivo principal de que el autor se preguntara ¿qué había de especial en este animal doméstico pero comestible que lo diferenciaba de los demás animales comestibles y de los simplemente domésticos? Es respondiendo a esta pregunta que la etnografía centra su atención en "el mundo del cuy", un mundo que a su vez se diferencia y se articula conceptualmente en dos niveles de análisis: el social y el cultural. No es que los cuyes sean animales

interesantes para todo el mundo sino que la complejidad social y cultural de su mundo permite abordar problemas convocantes para el área andina sudamericana, para las economías emergentes campesinas indígenas. Temas centrales a la Antropología Social de los 80s se van desgranando a lo largo de las ciento sesenta y siete páginas en las que expone problemas de teoría antropológica, de antropología económica, antropología simbólica, retomando la discusión setentista de los procesos de modernización y de cambio social en las economías del área andina. Las nociones de cambio y de desarrollo son revisadas en el contexto de los conflictos de poder y legitimidad de lógicas culturales antagónicas.

¿De qué manera el autor organiza estos temas de discusión conceptual en el texto etnográfico? Si tal como afirma David Jacobson, "leer etnografía significa, en parte, identificar afirmaciones de una etnografía y evaluarlos con referencia a los datos presentados para apoyarlos" (Jacobson, 1991: 8), intentemos aplicar este procedimiento para la etnografía de "El mundo social y simbólico del cuy". Archetti estructura su lógica argumentativa articulando dos niveles de análisis en los cuales demostrará por qué el cuy es para las comunidades indígenas andinas del Ecuador (y extiende su análisis comparativo a la cocina del área andina peruana) un animal "doméstico" con el que comparten

1: Los encomillados del texto se reproducen de la misma forma en esta reseña.

un mismo espacio dentro de las casas, pero que su muerte no significa dolor, sino que está signada por las celebraciones, el ritual, como exquisitez culinaria y como terapia curativa de males locales. En el análisis del mundo social describirá las áreas y los sistemas de interacción. En este nivel, y como en las etnografías más tradicionales, el autor inserta la temática en un área social específica: campesina, andina, indígena del Ecuador. Selecciona ocho comunidades según los criterios de calidad y control de los recursos productivos, etnicidad, afiliación religiosa y presencia o no de programas de modernización de la crianza de cuyes. No presenta al nivel social como contrapuesto al nivel cultural. Si el objetivo de su análisis ha sido "tratar de entender códigos diferentes, variaciones de una misma sinfonía, a partir de ciertas constricciones..." (ibídem: 6), el hallazgo de su argumentación es orientarla hacia la comparación al mismo tiempo que analiza las "variaciones posibles" de las subculturas del cuy. "Los contextos sociales" permiten "entender los datos a partir de las delimitaciones empíricas" (ibídem: 9).

¿Por qué el cuy es algo más que un animal doméstico y algo más que un simple alimento con alto contenido proteico? Archetti organiza la respuesta en cuatro contextos sociales en los cuales el cuy adquiere significados específicos: el de la producción y de las prácticas productivas; el de la comida y la cocina, que establece categorías de personas que lo cocinan y categorías que lo comen; el contexto de las prácticas curativas y de la salud (en el que de nuevo aparecen determinadas categorías de personas) y finalmente el mercado, en el cual el cuy se convierte en valor de cambio. Estos cuatro contextos son los que servirán al argumento explicativo de las categorías de

carne de cuy identificadas por Archetti: "la carne producida", "la carne transformada", "la carne curativa" y "la carne mercancia". Acompaña narrativamente la constitución del valor simbólico de la carne a partir de su valor de uso para las comunidades productoras hasta convertirse en valor de cambio en el mercado local. Pero la carne del cuy sólo adquiere esos significados para un determinado grupo social: principalmente indígena y campesinas en el Ecuador andino. A fin de demostrar la complejidad cultural del cuy presenta evidencias del "alto grado de estructuración de la conducta y las interpretaciones que los actores dan a la misma" (ibídem, 17). Describe un mundo con "consistencia y continuidad entre conocimiento, creencias y conductas", por lo que la hipótesis de cambio se vincula con "procesos de discontinuidad que involucran al mismo tipo de actores o a actores diferentes". Archetti identifica tres actores: mujeres, técnicos y extensionistas. Las discontinuidades en el mundo femenino se vinculan con lo étnico (indígenas o mestizas); con el status civil (las casadas y las solteras) y con las edades (las jóvenes y sin experiencia y las mayores o con mayor experiencia). Los técnicos son los que proponen el nuevo modelo modernizador: introduciendo especies de cuyes mejorados, formas de reproducción en habitáculos, condiciones controladas de las mismas según criterios "racionales" de producción organizada orientada al mercado interno y encarnan el poder "estatal". Finalmente los extensionistas, ejecutores de las políticas de cambio, han sido los actores más estrechamente vinculados a las mujeres productoras de cuyes, quienes además debían capacitarlas para llevar a cabo el cambio propuesto por el Programa.

Las categorías sirven al autor de trama argumentativa en la cual van presentando las discusiones conceptuales identificadas precedentemente. Archetti articula entonces las categorías enmarcándolas en discusiones teóricas y las explica a partir de los actores en contextos específicos. Esta lógica expositiva le permite responder a las preguntas con las cuales abre cada capítulo: de esta manera opone lógicas de producción y relaciones de mercado. Estas preguntas le permiten ir encadenando evidencias y que las mismas sean el fundamento del siguiente argumento. Su relato reproduce la lógica de la circulación de la carne: desde el ámbito privado, doméstico y femenino al público, de las festividades y de los mercados, predominantemente masculino.

La obra propone un recorrido más que interesante en torno a los sentidos de la comida, tal vez el capítulo de mayor dedicación en el tratamiento teórico de problemas destinados al valor simbólico de los alimentos sea el de "la carne transformada". Apoyándose en la teoría del triángulo culinario de Lévi-Strauss, Archetti desarrolla su argumento más fuerte dirigido a considerar al cuy como comida de "consumo extraordinario y estructurado". Si bien evita profundizar la discusión acerca de la validez universal de la tesis de Lévi-Strauss, toma posición en la nota a pie de página del capítulo correspondiente a través de la crítica de Adrienne Lehrer (1972) a la aproximación estructuralista por la que "una estructura conceptual neutra de términos (que) es válida para todas las lenguas" (Lehrer en Archetti:87). La utilización conceptual del triángulo permite al autor analizar distintas formas de cocción del cuy que se corresponden con distintos contextos sociales y los actores correspondientes. De esta forma

articula prácticas culinarias (más próximas o lejanas del fuego) y sectores sociales, así como contextos de consumo que permitirán acumular evidencias en torno a la tesis del autor de que el consumo del cuy responde a un patrón excepcional y estructurado.

La obra responde a la estructura de las etnografías en las que se utiliza los materiales de caso (*the use of case materials*) (Jacobson, 1995) para la exposición de los argumentos etnográficos. En tal sentido el tema central de cada capítulo permite una discusión acotada del problema propuesto y la respuesta al mismo funciona como evidencia argumentativa para el siguiente capítulo o argumento. "La carne trasformada" es el que estilísticamente más se aproxima a la retórica posmoderna: Archetti y su equipo no sólo entrevistaron a las cocineras acerca de las recetas, observaron cómo se lo cocinaba y aún más, probaron más de una forma culinaria del cuy. De ahí que pudiera ofrecer gran cantidad de datos acerca de los restaurantes y los precios de acuerdo a las formas de cocción (asado, horneado y fritos, como los más requeridos). El recurso expositivo ha sido una descripción tan minuciosa que el lector no puede permanecer incrédulo ante tamaño despliegue de detalles culinarios en los que exhibe diferencias en las formas y en los contextos. Al lector se lo provee de datos que son los eslabones de la estructura argumental. Nadie puede dudar de que el autor ha probado el cuy y que comprende cabalmente qué significados adquiere para las comunidades bajo estudio.

Finalmente, las lógicas sociales y culturales van adelantándose como conflictos no resolubles en el presente del relato etnográfico. El autor expone las evidencias de que dispone para demostrar por qué la carne de cuy no va a poder ser comercializada como cualquier

otra carne. Sin embargo guarda la cautela de no inferir qué puede estar ocurriendo en el mismo momento en que el libro sale a la luz. Justamente por la dinámica social, Archetti desconfía de los estudios de intervención en los que no se contempla que en todo proceso de cambio existen relaciones sociales y culturales entre los actores involucrados en el mismo. Problematizar las relaciones de poder y la legitimidad de las creencias y de los modelos de interpretación de la realidad presentes en los procesos de la vida social le permite ubicar un problema en su articulación local y nacional. Articular propuestas "oficiales" con emprendimientos locales equivale a poner entre paréntesis algunos de los supuestos de los "programas de modernización", qué se considera "atrasado", qué "dependiente", "sin mucha autoridad" y con relación a qué. Archetti cierra, tal vez demasiado rápido la crítica a las intervenciones verticalistas y negadoras de las "autonomías locales". Menciona expresamente que este tema no es central al argumento del libro, aunque dedique una parte del capítulo final a la tensión entre lo local y las instituciones del Estado ecuatoriano. Queda en este capítulo la impresión de que el autor evita el tratamiento teórico de la articulación problemática de los cambios de orden económico y sociales cuando los mismos no respetan autonomías vigentes en las comunidades, aunque dedique atención al análisis conceptual del poder.

Las notas a pie de página adquieren un papel relevante para la comprensión de las discusiones teóricas. Conforman un texto dentro del texto principal que enriquecerían más los argumentos dentro del cuerpo principal de la obra.

No sabemos si el problema de

los cuyes es significativo para el auditorio de los cientistas sociales argentinos, si en cambio lo es el valor analítico de una etnografía escrita como una extraordinaria clase de Antropología Social. 

Ana Domínguez Mon
UBA

Bibliografía

Jacobson, David
1995 Reading Ethnography, State
University of New York Press.

Natalia Otero Correa

Afroargentinos y caboverdeanos. Luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina

PPAS/UNaM 2000

La Tesis de Maestría de la antropóloga colombiana, Natalia Otero Correa, nos abre los ojos, para mostrarnos la presencia de la "negritud" en la Argentina. A partir del análisis de dos categorías, "afroargentinos" y "caboverdeanos", nos revela que la población de origen africano en este país construye su identidad de modos diferenciados.

Sin embargo, como lo advierte en el título, las dos categorías dan cuenta de una misma lucha simbólica: la pugna de la población negra nacida y residente en el país, por salir de la invisibilidad a la que fue condenada, por un proyecto de nación que privilegió la homogeneidad cultural y racial. Este proyecto de asimilación se apoyó en la inmigración masiva europea, que dio lugar al blanqueamiento de la población negra, como consecuencia del mestizaje interracial; a fines del siglo XIX.

En la actualidad, el término "afroargentino", es utilizado por los descendientes de esclavos introducidos forzosamente durante la etapa colonial y agrupados en una asociación denominada "Africa vive"; y también por intelectuales y militantes políticos, de igual ascendencia, ligados a movimientos negros internacionales. Será a partir de la apropiación de esta categoría, un término de doble pertenencia; que tiende un puente entre Africa y la Argentina, que ambos grupos luchan por corporizarse.

A diferencia de ellos, quienes se identifican como "caboverdeanos", pertenecen a la población africana, que ingresó al país en forma voluntaria, en dos contingentes. El primero de ellos,

lo hizo a fines del siglo XIX y el segundo hacia la segunda mitad del siglo XX. Esta situación dio lugar, según la autora, a la construcción de otra forma identitaria, ligada a su lugar de origen. Pero las distintas generaciones localizan ese origen en puntos distintos. Los primeros inmigrantes lo ubican en Europa al reconocerse como "portugueses". Sus descendientes se reconocen como "negros" y caboverdeanos, privilegiando así, el aspecto etno-cultural que vincula a Cabo Verde con Africa.

El trabajo constituye un interesante recorrido, desde una perspectiva etnográfica comparada, por los diferentes ámbitos y espacios en que la población africana de la Argentina delimita los sentidos y alcances de la "negritud".

Africa vive en la Argentina

La primera escala de ese recorrido, nos sitúa, en el clima de las reuniones y encuentros de la asociación "Africa vive". Una organización reciente, que surge a fines de 1996, a partir del apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID); agente financiero internacional que fomenta la formación de movimientos negros en América latina.

El propósito de esta organización -señala Otero- es hacer pública, ante los argentinos, la existencia de negros descendientes de esclavos nacidos en este país. Para alcanzar este propósito, "Africa vive" se propone fomentar actividades culturales, entre las que se destaca el candombe, baile que los negros

practicaban al son de tambores, cuyo origen casi clandestino se remonta al siglo XVIII. La autora demuestra que esta práctica, muchas veces prohibida y silenciada, llegó al presente, a través de sus mayores; básicamente las mujeres, quienes mantienen viva la memoria de sus ancestros.

En este contexto, ser "afroargentinos", implica para Otero, una valoración cultural en la que convergen la continuidad histórica y la raza. Se pertenece a la "raza negra" por heredar marcas físicas que devienen de un antepasado común africano. A ese antepasado se vinculan las prácticas culturales que se traen al presente con la intención de otorgarles continuidad. Según sus palabras:

"En medio del proyecto asimilacionista blanco argentino, Africa es la diferencia. Así las 'raíces' (el candombe argentino y el toque del tambor) y los rasgos físicos por medio de los cuales se identifican como parte de la 'raza negra', son asignados a un 'origen' configurado genéricamente como 'Africa'. De allí llegaron sus ancestros, fundadores del tronco familiar en la Argentina. Africa es traída al presente en el nombre de la organización con el que quieren significar que 'Africa está y sigue viva en la Argentina', en el denominarse 'afroargentinos' y en el legado de la música y el baile".

En suma, el término "afroargentino" es, para Otero, una categoría en la que prevalece una fuerte valoración cultural. El prefijo "afro" remite a un antepasado traído desde Africa como esclavo y fundador del linaje en la Argentina, quien dejó marcas físicas y culturales que hoy se recuperan,

a través de la memoria de las mujeres, para darles continuidad y así salir de la invisibilidad.

El sentido político de ser "negro"

En el segundo punto, de este recorrido, la autora presenta la perspectiva de intelectuales y militantes negros argentinos, ligados a movimientos afroamericanos.

Otero señala que, estos intelectuales, proyectan su identidad desde la ideología política, a través de los medios de comunicación; espacio a partir del cual se ubican, para dar cuenta de la existencia de "negros en la Argentina". Para ello, apelan a reconstruir la historia de la esclavitud y discriminación racial en este país. Quienes inspiran esta ideología, señala la autora, ya no son madres y abuelas sino intelectuales políticos de la liberación negra. La "negritud", ya no se expresa, en la recuperación de actividades de orden cultural, sino más bien en el espíritu de lucha del hombre negro. Una lucha que se libra contra el sistema que lo oprime, y también contra sí mismo, para desprenderse de sentimientos de inferioridad que le introdujo el hombre blanco y así otorgarle sentido a su identidad "negra".

En la Argentina, ese sentido -señala Otero- se construye a medida que se avanza contra la discriminación racial, que desconoce a los negros nativos, identificándolos como "extranjeros".

El término "afroargentino", cobra aquí otra dimensión, expresada en la necesidad de que los "negros argentinos", tomen conciencia política de su "negritud". Esto es, reconocerse como parte de una raza signada por la forma más brutal de explotación: la esclavitud. La autora destaca el empeño de estos intelectuales en

reconstruir la continuidad temporal no sólo en el territorio argentino sino también en el proceso histórico nacional.

La "afroargentinidad" marca esa continuidad con la historia argentina. El prefijo "afro", nuevamente tiende un puente con "Africa", en tanto "origen", del que provienen sus ancestros, traídos como esclavos a la Argentina. Pero de ese "origen" no se recuperan sus prácticas culturales, sino la conciencia de pertenecer a una "raza menospreciada y esclavizada", que en este país -señala Otero- devino en la más empecinada de las negaciones: la invisibilidad.

Sin embargo, para dar cuenta de la existencia de "negros argentinos descendientes de esclavos" y reconstruir la continuidad histórica, se inspiran en movimientos afroamericanos internacionales, y en pensadores negros tercermundistas, que proclaman la desalienación del hombre negro más allá de sus fronteras nacionales.

"Caboverdeano": entre Portugal y Africa

El último punto del recorrido por la "negritud" corresponde al análisis de la población africana que ingresó voluntariamente al país: los "caboverdeanos".

En este capítulo la autora nos introduce en "la caboverdeana", la Sociedad de Socorros Mutuos de los inmigrantes de las islas del Cabo Verde, creada en 1932, y ubicada en el barrio del Dock Sud. Ambito a partir del cual sus miembros construyeron su perfil de inmigrantes "caboverdeanos" a través de la ayuda mutua, la realización de actividades culturales y la organización del centro de documentación.

Otero demuestra acertadamente cómo la identidad "caboverdeana"

está atravesada por cortes generacionales e históricos del Cabo Verde y la Argentina.

Los primeros caboverdeanos que llegaron al país a fines del siglo XIX, ingresaron como "portugueses". Debido a que las islas, ubicadas geográficamente en la costa occidental del Africa, fueron una colonia lusitana; donde la esclavitud tuvo una existencia efímera y cuya independencia tardía se alcanzó en 1975.

Estos pioneros, dedicados a la actividad marítima, fundaron y sentaron las bases de la Sociedad, reconociéndose como "caboverdeanos" herederos del legado "portugués", a través de la lengua, el creol, resultado de la combinación del portugués con dialectos africanos, las artes y la música.

Ellos eran una colectividad de inmigrantes, del barrio Dock Sud, donde convivían con italianos, españoles, eslavos, entre otros. La Sociedad de Socorros Mutuos era una más entre otras que formaba parte del "crisol de razas" que el "Docke" representaba.

Sin embargo, muchos de ellos optaron por la ciudadanía argentina a diferencia de otros inmigrantes más renuentes a perder su nacionalidad. Pero los caboverdeanos a diferencia de otras colectividades europeas, eran "negros". Esta situación, según la autora, les impuso mayores requisitos para ser confiables a la hora de obtener un empleo. Así fue que optaron por una nueva condición: ser ciudadanos argentinos.

La segunda migración que ingresó al país a mediados del siglo XX incorporó nuevos miembros e ideas a la Sociedad. Con la independencia del Cabo Verde en los 1970s, algunos de ellos adhirieron al partido pro-independencia de ese país, representando su cultura caboverdeana como heredera del

Africa.

Sin embargo, la persecución política del último gobierno militar en la Argentina impidió que el activismo independentista se profundizara y el "africanismo" cobrara fuerza.

Será a partir del ingreso de jóvenes, hijos de la segunda generación, a la Sociedad, en los 1980s-90s, el momento en que la etnificación "caboverdeana" es asumida por un sector de estos jóvenes como africana y "negra".

Para la autora la construcción identitaria de estos jóvenes se proyecta más en términos culturales que raciales. Ya que reconocen lo "africano" en ser una comunidad de "negros" descendientes de caboverdeanos, que hablan *creol*, y bailan *mornas* y *coladeras*.

La autora, nuevamente reconstruye la categoría "caboverdeana", a partir de la búsqueda de un origen. Pero éste es reconocido en forma diferenciada a través de las generaciones. Para los primeros 'caboverdeanos' que llegaron a la Argentina, el "origen" es Europa expresado en la herencia del legado "portugués". Para sus descendientes, el "origen", es "África" pero no en su versión genérica. Para estos jóvenes, que desde la Argentina, asistieron al proceso independentista del Cabo Verde, el "origen" lo constituye un archipiélago, situado en la costa occidental de un continente llamado Africa.

De Colombia a la Argentina pasando por "África"

A lo largo del texto, la autora, interpreta muy bien el contenido que sus entrevistados le adjudican tanto a los términos "afroargentino" como "caboverdeano". Pero encuentra dificultades para vislumbrar la extrapolación contextual de una de las categorías.

Para el caso de "África vive",

señala muy bien el contenido cultural que subyace a la "afroargentinidad", pero no reconoce que, se trata de una extrapolación del término "afroamericano".

El término es utilizado por miembros de una asociación apoyada por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) quien, a su vez, lleva adelante emprendimientos de iguales características en América latina. Pero, como sabemos, los organismos de financiamiento internacional imponen sus condiciones y construyen una mirada homogeneizadora acerca de los procesos de América latina sobre los que deciden intervenir. De modo que, el término "afroargentino" que utilizan los miembros de "Africa vive", podría considerarse una derivación de la expresión "afroamericano", frecuentemente utilizado por los movimientos negros de los Estados Unidos. Dando lugar así, a expresiones similares de acuerdo al país de que se trate: "afrocolombianos", "afroargentinos", "afroargentinos", etc.

La construcción de la categoría "afroargentina" deviene, entonces, en un término político tanto para el caso de los miembros de "África vive", como para los intelectuales y militantes políticos ligados a movimientos afroamericanos.

El capítulo dedicado a los caboverdeanos es el de mayor riqueza del trabajo. Tomando como eje a la Sociedad de Socorros mutuos, demuestra cómo padres, hijos y nietos, construyen sus diferencias en relación a su pertenencia como caboverdeanos.

Pero donde, al mismo tiempo, prevalece un fuerte contenido político. A punto tal que, la autora, incluye acertadamente en el capítulo dedicado a los "afroargentinos", a una joven caboverdiana que ha adoptado esa forma de identificación. Destacando

de ese modo el corte generacional y el carácter político de las identificaciones de los actores involucrados.

Como cierre de su trabajo la autora señala la transición hacia el carácter transnacional de la "negritud", cuyas evidencias resultan de la identificación con el ideario de líderes y movimientos negros de otras latitudes, y donde podríamos agregar la denominación de "afroargentinos".

La extensión de este término hacia el interior del grupo social encuentra dificultades, que Otero señala en un apartado, pero que no vincula a este carácter transnacional que resulta de apropiarse de una categoría extranjera, "afroamericano", y adaptarla al contexto nacional; dando lugar a la etnificación de la "afroargentinidad".

Estos puntos controversiales no desmerecen la riqueza etnográfica del trabajo en la que sobresale la magnífica interpretación y comparación de los términos referidos.

La agudeza con que Natalia Otero, establece puntos de contacto y dispersión en la apropiación de las categorías, provienen de su experiencia personal. Una antropóloga formada en Colombia, su país natal, donde inició sus investigaciones sobre la población negra de la costa del Pacífico. Una vez en la Argentina y sorprendida, por no encontrar descendientes de africanos en su población, decide indagar qué ocurrió con la población negra de este país y convertir esa problemática en su tema de Tesis de Maestría. Fueron muchas las dificultades que debió sortear en el camino. Pero al mismo tiempo, su condición de extranjera, le adjudicó una ventaja que explotó con lucidez. Su experiencia previa de investigación, con la población "afrocolombiana", no le permitió aceptar de antemano, el argumento clásico de la desaparición de la

población negra, de este territorio, por epidemias y guerras del siglo XIX.

Así es que, una antropóloga colombiana, se dirige a una audiencia argentina y nos demuestra no sólo la existencia de la población de origen africano nacida y residente en este país. Sino también que ese "origen" se expresa en versiones diferentes. Ya sea "África" como una unidad de la que provienen sus ancestros negros y esclavos. O como un punto específico, el archipiélago de las islas del Cabo Verde, donde ser negro y ser esclavo no siempre fueron sinónimos. 2

María Laura Colabella
Maestranda PPAS

Andrea Quadrelli

Ejapo letra Para'i. Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la provincia de Misiones

PPAS/UNaM 1998

En este trabajo Andrea Quadrelli se propuso elucidar las características que adquiere la educación escolarizada en la provincia de Misiones para la población mbya-guaraní, a través del estudio de dos escuelas "bilingües" que funcionan en comunidades aborígenes y de su participación en instancias de discusión sobre la elaboración de una propuesta educativa que atienda a la diversidad étnica en la provincia.

Contextualizan este estudio las relaciones que las comunidades *mbya* tienen con las economías regionales y una coyuntura propia del ámbito educativo, la instrumentación de la transformación educativa generada a partir de la aprobación de la Ley Federal de Educación y en el marco de procesos de elaboración de propuestas para la Ley de Educación provincial.

Los datos surgen del trabajo de campo en las escuelas elegidas. La autora registró detalladamente comentarios, actitudes, actividades escolares, reuniones donde se discutió sobre la modalidad de la educación aborigen y su interacción con niños, adolescentes y adultos cercanos a la escuela. Sus informantes fueron fundamentalmente agentes que "hacen la escuela", maestros y directivos, así como líderes de las comunidades guaraníes, y funcionarios de educación.

Su objeto de estudio, la educación escolarizada en comunidades indígenas en Misiones resultó dimensionada del siguiente modo: *la escuela que se hace, la escuela que se dice y la escuela que se dice debería*

ser, que en lenguaje teórico se corresponden con las siguientes temáticas: ideología dominante, representaciones generadas por esta, su reproducción y recreación a través de prácticas escolares.

Se trata de una aguda mirada antropológica de la escuela, que integra aportes teóricos de lingüística, pedagogía bilingüe e intercultural y teoría crítica de la educación.

En la *escuela que se hace* aborda la situación de las comunidades aborígenes desde dos aspectos: por un lado, las relaciones interétnicas entre la población estudiada y la sociedad regional y, por otro, las instancias de autonomía relativa que posee el grupo. Asimismo introduce el análisis de las prácticas escolares a través de una mirada a la organización escolar, los contenidos curriculares y la lengua de enseñanza.

En relación con la economía de la región los *mbya-guaraní* resultan dependientes, las consecuencias de esta situación de contacto se expresan en índices de expectativa de vida baja y tasa de mortalidad elevada, situación que a su vez determina fuertemente las dinámicas grupales internas.

Respecto a las expresiones donde se reproduce el sistema aborigen, la autora encuentra que los recreos escolares actúan como intersticios donde se cuelean manifestaciones de la cultura *mbya*. Aparece *"la palabra guaraní, la palabra que educa, la palabra que enseña que provee de significados... la que se responsabiliza de la educación del niño mbya"* en expresiones de canto y danza, instancias de socialización por

excelencia, también lo observa en la práctica de juego y en los vastos conocimientos que tienen los niños sobre la naturaleza, saberes que en la escuela no logran ocupar lugares dominantes.

En lo que hace a las prácticas escolares la autora se pregunta: *"¿qué es lo que efectivamente se hace presente cuando la escuela se presenta en la comunidad?"*.

A lo que responde: *"... en la comunidad se establecen nuevos modelos de conducta, de usos del tiempo y del espacio, nuevas formas de conducta entre el maestro, los alumnos y los adultos de la comunidad"*.

Las maestras no solamente trasladan nuevos contenidos de conocimientos a asimilar sino todo un sistema de comportamientos y de valores los del sistema dominante y que se expresan empíricamente en la repetición diaria y acrítica de rituales escolares".

Reproducción que no alcanza a ser repensada por los actores debido a la imposibilidad de cuestionar la escuela como organización disciplinadora:

"...los maestros no pueden concebir la escuela sin una estructura que la represente; una estructura cerrada, que limite espacios, que indique posiciones, sentarse en forma adecuada, ordenada, mirar hacia el frente, permanecer en silencio."

Antepona a esto tanto las actitudes corporales de los niños *mbya*, siempre en contacto entre ellos, así como expresiones de resistencia a someter el cuerpo al disciplinamiento escolar.

Los contenidos escolares resultan desvinculados de la

realidad social de la población escolar; en los casos en que la cultura guaraní se presenta como contenidos a enseñar en la escuela lo hacen desde las modalidades de organización propia de la sociedad dominante y resultan por ello esquemáticas y reduccionistas.

La lengua que se enseña actúa como indicador significativo al indagar en el currículum escolar, plantearse en qué lengua se enseña en la escuela y qué se enseña en la escuela son en realidad la misma pregunta. En estas escuelas la lengua mbya-guaraní estaría actuando como puente para enseñar el castellano, recreándose así el viejo criterio didáctico de partir de lo conocido a lo no-conocido, como si se estuvieran en un mismo orden pero moviéndose en distintos niveles de complejidad, cuando en realidad se trata de dos órdenes distintos.

La situación lingüística de la región es multilingüe (se habla mbya-guaraní, algunas variedades del castellano, guaraní paraguayo, portugués y hasta algunos rudimentos básicos de inglés necesarios en la venta de artesanías), a lo que la escuela responde enseñando el castellano escolar. La ausencia de reconocimiento de esta situación multilingüe y la implementación de estrategias didácticas inapropiadas explican los pobres resultados en la alfabetización en castellano.

En la *escuela que se dice* indaga en la ideología sustentada por los docentes a través de sus argumentaciones, opiniones y posiciones sobre las razones de la presencia de una escuela en una comunidad indígena, las pertenencias jurisdiccionales de estas escuelas, opiniones sobre la instrumentación de la modalidad educativa aborígena.

Entre las justificaciones sobre la presencia de la escuela en la comunidad aparecen diferentes discursos actuando como

representaciones de la sociedad regional relativas al indígena.

El discurso indigenista se construye sobre supuestos acerca del "ser mbya", dice Quadrelli:

"... en varias oportunidades hemos constatado como este actor social parece tener definida una identidad mbya reconociendo en las mismas sus características propias y ajenas, las cuales desde su perspectiva condicionan el comportamiento de la persona impidiéndole adoptar determinadas conductas por su condición de "ser indio"; en numerosas ocasiones, ha señalado la "degradación" que han experimentado las mismas por el contacto establecido en la sociedad blanca".

Concepción que legitima la no entrega de certificados de culminación de instrucción primaria, válidos para el ingreso a escuelas provinciales, reforzando de este modo la marginalidad de los niños y adolescentes *mbya*.

A este se sobrepone el discurso *progresista* según el cual la educación es herramienta para el desarrollo del proyecto de la sociedad regional, orientado a la acumulación, desvalorizador de la economía de subsistencia de los *mbya* y reforzado por representaciones de la ideología del mérito al acentuar el valor del "esfuerzo personal" en las tareas escolares como práctica para lograr a futuro progreso social y económico. Discurso que en la escuela es motor de prácticas tales como, adecuar la dinámica de la escuela a las ya mencionadas escuelas comunes provinciales y que tiene como objetivo la castellanización, negándole la presencia a la lengua *mbya*.

Descubre la ausencia de definición de políticas educativas para las comunidades aborígenes por parte del estado provincial, situación que permite a los gestores de las escuelas bilingües jugar con lo jurisdiccional, estos son quienes

habrían decidido que las escuelas estudiadas sean de dependencia municipal, ya que desde allí según sus opiniones se podía realizar el trabajo de acompañamiento en un clima menos estructurado que el que genera la escuela estatal común.

En las instancias en que docentes de escuelas bilingües de la provincia, funcionarios educativos y representantes de las comunidades guaraníes se reunían para discutir acerca de la elaboración de una propuesta de modalidad de educación aborígena, la autora recoge opiniones de los diferentes actores. La posibilidad que existan escuelas modalizadas en comunidades indígenas es fundamentada por un funcionario a partir de las "dificultades" que implicaría el "ser indio", en este caso, la diferencia aparece ligada a cuestiones negativas que generan problemas en el proceso de enseñanza-aprendizaje relacionadas por ejemplo, con "interferencias lingüísticas".

En situaciones en que se propone la elección del docente desde las comunidades *mbya*, los docentes se oponen respaldándose en derechos gremiales; cuando se discute sobre la posibilidad de que conocimientos indígenas sean incorporados al currículum, esto es resistido por los mismos docentes argumentando falta de preparación, de acreditación formal de los indígenas, negando con esto espacios en el currículum a la cultura *mbya*. Instancias en las que la autora puede visualizar la obstrucción de la participación de la gente guaraní en las discusiones sobre educación en sus comunidades.

En la *escuela que se dice debería ser*, revisa tanto las concepciones que sostienen los maestros sobre la alfabetización como las de la gente guaraní sobre la escuela. Además indaga sobre la figura del auxiliar aborígena en la

escuela.

Los maestros entienden que educarse es sinónimo de alfabetizarse y esta a su vez lo es de aprender el castellano, repitiéndose la constante histórica occidental de concebir a la oralidad como opuesta a la escritura, a esta última como única posibilidad de transmitir conocimiento, como sinónimo de cultura, de modo que quien no esté alfabetizado es categorizado de "inculto", no civilizado.

Se contraponen a esto las propuestas de la gente guaraní, quienes claramente plantean la necesidad de una escuela que les provea de competencias en lectoescritura en castellano, conocimientos que les permitan relacionarse en mejores términos con la sociedad regional y un espacio en el que se los debería reconocer, afirmar y promover como grupo étnico.

La propuesta de un auxiliar docente aborigen le resulta a la investigadora una valiosa herramienta heurística que condensa representaciones generadas desde la sociedad regional y la sociedad indígena. Desde los líderes *mbya* se demanda la presencia del auxiliar junto al maestro blanco, para cumplir con el rol de traductor. Desde los docentes y funcionarios de educación también aparece cumpliendo esta función, con la particularidad que en sus visiones no se perciben rupturas en el discurso característico de la educación formal.

"La normalización, la padronización, la homogeneización que pueden adquirir distintas 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. No dejan de señalar que sigue sin considerarse la posibilidad de una

escuela que se adapte a una realidad sociocultural distinta, que implica desafíos en la elaboración de estrategias educativas específicas".

Cuando analiza las discusiones de los actores sobre la lengua y alfabetización, Quadrelli detecta que está ausente la pregunta sobre el sentido de la alfabetización en lengua materna, pero además, ella misma no logra aclarar su posición sobre la alfabetización bilingüe, si queda clara su postura ante la escritura en *mbya*, oponiéndose a ella.

Presenta a la oralidad como una característica propia de la lengua *mbya* y a la escritura como "no propia", evalúa que la lengua *mbya* enseñada en la escuela resultaría como aprender "palabras vacías" impregnando su análisis de una visión "esencialista" de la cultura, visión que no entiende al cambio como cultural.

Concibe a la escritura como una tecnología rígida al citar a autores que expresan que escribir mitos significa congelarlos, "fijarlos", negándole con ello a los *mbya* la posibilidad de apropiarse de esa herramienta, explotarla en sus posibilidades, resignificarla.

Desde otros enfoques la escritura se reconoce flexible, los textos se pueden corregir, borrar, volver a ellos enriqueciéndolos. La escritura y la lectura podrían permitir aprehender visiones del mundo que resultan vedadas a través del lenguaje oral y con ello aprender que la realidad tiene diversas lecturas que pueden convivir sin excluirse, estas son entre otras algunas de las dinámicas de la escritura.

Por otra parte, cuando los líderes *mbya* proponen la presencia de un auxiliar docente indígena, revelan contradicciones. Este aparecería en la escuela como "traductor" del maestro, resultando funcional al modelo de asimilación

cultural, aún así la autora vislumbra en la propuesta un reclamo de la población indígena frente a la presencia de una escuela que se involucra con la organización social y política de la comunidad.

Ahora bien, este estudio estuvo dedicado en gran parte al análisis de los dificultades que los maestros no indígenas tienen para pensar críticamente sus representaciones y prácticas, cuestiones que les impiden desarrollar una tarea pedagógica que atienda y respete la diversidad cultural; lo que resulta llamativo es que luego de tan grueso análisis la autora no cuestione la presencia del maestro no indígena como único responsable de los aprendizajes en la escuela y el aula, ya que aún incorporando al "auxiliar indígena" la cultura *mbya* seguirá ocupando en la escuela un lugar subordinado.

Sin embargo, no dejo por ello de considerar que esta tesis resulta un trabajo etnográfico detallista e incisivo y por ello profundo acerca de lo que sucede día a día en la escuela, institución signada fuertemente por una formalización naturalizada, que se padece en los sectores sociales y culturales subordinados. El trabajo logra captar que la escuela para la población *mbya* se legitima a través una *sucesión de entendidos*, educación se restringe a los aprendizajes adquiridos en el ámbito escolar, y tales radican exclusivamente en la alfabetización en castellano.

Quadrelli realiza un valioso aporte al estudio del campo de la educación indígena, campo que se configura como un mosaico complejo, contradictorio, en el que la disputa por el currículum es disputa por el poder, poblado de "buenas intenciones" desde los hacedores, carente de políticas adecuadas por parte del Estado y una vez más, las comunidades

indígenas observando absortas sin
participación real. Tales resultan ser
las constantes que la caracterizan en
nuestro país. 2

Laura Rosso
Maestranda PPAS

En este número...

La cuestión de los cazadores-recolectores en la ciencia hoy.
Alan Barnard

La autonomía de la etnografía. El discurso sobre el método en las guías y manuales de trabajo de campo.
Gabriela Schiavoni

El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos.
Santiago Alvarez

Los jóvenes y el mundo del trabajo. Sin trabajo no existís.
Alejandra Castilla - Lilia Servetto

La luna en el imaginario masculino y femenino de los tobas (qom) orientales del Chaco argentino.
Florencia Tola

La construcción de los espacios genéricos. Estudio de familias pobres urbanas. Posadas, Argentina.
Lidia Schiavoni

De patronas y clientas. Etnografía de una organización de mujeres.
Laura Rodriguez

Religiosidad Popular e identidad. El culto al Gauchito Gil.
Elena Kraustofl

A nuestros lectores:
Está abierta la recepción de artículos y reseñas para el cuarto número.

Una producción de:

Comunicación
Empresarial



creativa

www.creativadigital.com.ar