

Revista de Antropología

avá

Programa de Postgrado 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 semestral 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. Para este número contamos con el aporte financiero de la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Misiones.

Director

Dr. Leopoldo J. Bartolomé

Editores Responsables

Hector Jaquet

Programa de Postgrado en Antropología Social

Natalia Otero

Programa de Postgrado en Antropología Social

Ana María Zoppi

Programa de Postgrado en Antropología Social

Agradecimientos

Marcela Viveros

Marilyn Cebolla

Cristina Mayol

Rulo Bregagnolo

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

(Estadual do Norte Fluminense - UENFZ, 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

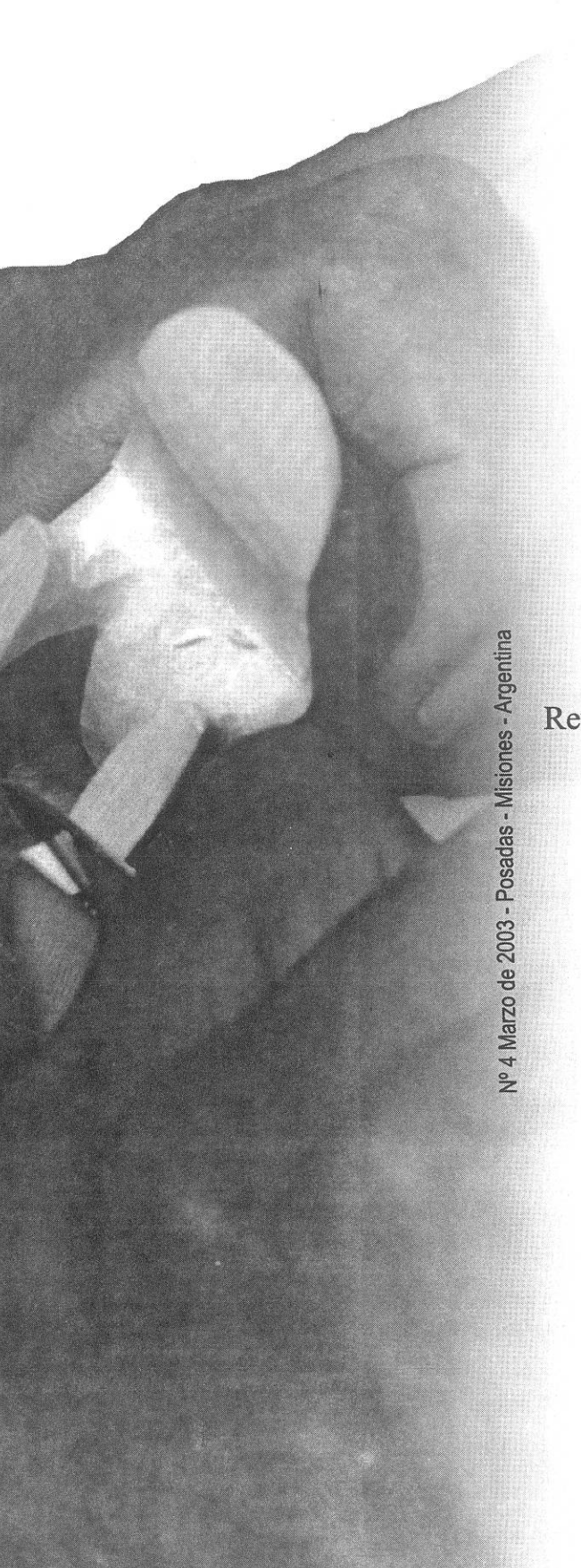
(Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Carlos González Villar

(Universidad Nacional de Misiones, Argentina).

Enrique Martínez

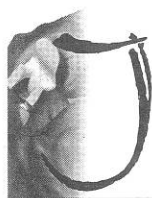
(Universidad Nacional de Misiones, Argentina).



Nº 4 Marzo de 2003 - Posadas - Misiones - Argentina

Revista de Antropología

avá



NDICE

7 Prólogo

Artículos y Ensayos

- 19 *La planificación y el orden simbólico de las ciudades en la periferia del desarrollo.*
Jorge Próspero Rozé
- 35 *Ambientalismo, Proyectos de Gran Escala y Transnacionalidad. El caso de la co-
alición Ríos Vivos y la Oposición a la «Hidrovia del Mercosur».*
Omar Arach
- 53 *Imaginario oficial y memorias locales. Los usos del pasado jesuítico-guaraní de
Misiones.*
Guillermo Wilde
- 73 *Economía doméstica agro-pastoril, propiedad y uso del espacio en la Cordillera
Oriental (Salta).*
Luis Daniel Hocsman
- 85 *«Argentinos, bolivianos, todos somos lo mismo...». La comunidad cultural feriante
y el problema de la frontera argentino-boliviana en las ferias de intercambios indí-
genas.*
Andrea Paola Campisi
- 99 *Fútbol y parentesco. El tío materno y la transmisión de la identidad.*
Gastón Julián Gil
- 111 *Monasterios e instituciones totales: relaciones entre etnografía y construcción de
teoría social.*
Gustavo Andrés Ludueña

- 127 *El concepto de cultura y el llamado «error de comprensión culturalmente condicionado».*

Beatriz Kalinsky

Reseñas

- 139 *Las niñas Gutierrez y Minera Alumbreira Ltda. La articulación con la economía mundial de una localidad del Noroeste Argentino (2000) de Andrea Mastrángelo*
por Ana María Zoppi

- 142 *Trayectorias Sociales y diferenciación agraria en el Plan de Colonización Andresito (Departamento General Belgrano-Misiones) (1999) de Jorge N. Pyke*
por Lucía Esther Schvorer

- 147 *Mitos, emblemas, indicios. (1999) de Carlo Ginzburg*
por Andrea Mastrángelo

- 152 *La imagen de la vivienda. Una antropología de las formas urbanas de la ciudad de Posadas. (2000) de Miguel Ángel Barreto*
por Néstor Álvarez

- 157 **Agenda**



Sobre la narrativa etnográfica y los antropólogos

Aunque menesterosa, la antropología no puede reducirse sólo al trabajo. Tiene que ser también un campo de trabajo donde prevalezca el dictamen según el cual 'hay que pasarlo bien'. No logramos siempre hacerlo, pero nos esforzamos. Y quizás solamente cuando hayamos alcanzado ese arte, sea posible, realmente, y con toda legitimidad, reivindicar el título de antropólogo.

Creo haber sido imprudente al elegir el tema que me trae ante Ustedes, porque no estoy seguro de poder tratar, en el tiempo de que disponemos, la vasta y compleja tópica que me viene ocupando, a propósito del tema de esta charla inaugural. Las reflexiones que intentaré desarrollar acá las he propuesto, después de alguna tortura, bajo el título "La musa del antropólogo. Reflexiones sobre la calidad en etnografía". Pero les confieso que anduve pensando también en otra posibilidad – "Antropología e historias. Reflexiones dedicadas a los compañeros de oficio para cultivar una vieja pasión". Ambos títulos remiten a personas, problemas y ocasiones.

El primero evoca la clase inaugural del Profesor Iowan Lewis, al asumir su puesto en la *London School of Economics*, en el 72'. El segundo se refiere implícitamente a la nombrada *Lecture* de Evans – Pritchard, dictada en Manchester, en el año 1961. Lewis para tratar de un culto en el cual se supone que participamos todos nosotros, una vez que está dedicado a nuestra potencia inspiradora, a nuestra 'musa' – el trabajo de campo, por medio del "bienaventurado rito de la observación participante". Enfatizando el "profundo sentido metafísico", que tiene para nosotros el campo, Lewis se refiere a una observación de su profesor Seligman, un adepto apasionado del culto, para quién el trabajo de campo "es para la antropología lo que la sangre de los mártires fué para la Iglesia". Y no parece equivocarse, porque, en nuestra profesión, las más demoledoras críticas dirigidas a alguien, en su carrera de antropólogo, son aquellas que se le hace a su trabajo de campo. Que lo diga Lévi-Strauss!

Por su parte, Evans-Pritchard, cuando, ya en su madurez profesional, se dedica al rescate de las relaciones entre la Antropología y la Historia, rotas desde los tiempos de Malinowski y Radcliffe-Brown, lo hace en ocasiones célebres: la *Marett Lecture*, dictada en Oxford,

* Arno Vogel. Conferencia inaugural de las Jornadas de Metodología y Etnografía realizadas en el Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Buenos Aires, junio 17-19 del 2001. Agradecemos al Dr. Vogel el haber cedido, ampliado y revisado el texto especialmente para esta publicación. En la transcripción hemos respetado el estilo del autor.

en el año 50', y su clase sobre "Antropología e Historia", en la Universidad de Manchester, una década después. Cierra esa última con una declaración radical, como habían sido las del rompimiento medio siglo antes, cuando considera correcta la conclusión de Lévi-Strauss de que las dos ciencias son como dos orientaciones hacia el mismo fin, "*indisociables*". Acepta la afirmación del historiador Maitland de que la Antropología o bien será Historia, o bien no será nada, pero lo hace bajo la condición de que, a su vez, la Historia trate de elegir entre la Antropología o la nulidad.

Así legitimada la reconciliación de esa gran polaridad tensional, en la esfera académica comenzaron a proliferar los emprendimientos fronterizos. Se comenzó, incluso, a hablar de una antropología histórica o de una etnohistoria. El diálogo entre los dos campos disciplinarios se fue progresivamente ampliando y profundizando y ya no es más ninguna novedad. Pero Evans-Pritchard era todavía tributario del valor atribuido, en su época, al tema de la Historia, con H mayúscula, central para la reflexión filosófica-epistemológica de las ciencias humanas, desde fines del siglo XIX. Y quizás fuese también tributario del entendimiento realista de que no era prudente echar al dato histórico de la consideración científica.

En cuanto al trabajo de campo, podemos considerarlo nuestra musa, tal como lo exige el dictamen de nuestra corporación de oficio, sobre todo porque proporciona, tanto al neófito, como al veterano, la 'experiencia necesaria' para la obtención de una especie de conocimiento inspirado. Si algo, además de los sufrimientos del investigador a raíz de la vida en la frontera de su mundo acostumbrado, puede considerarse como experiencia constitutiva del trabajo etnográfico, este algo son las innumerables, variadas, constantes y, a veces, reiteradas, narrativas que, invariablemente, el antropólogo encuentra en el campo.

Meditando sobre la cuestión de la 'musa del antropólogo', me parece que el aspecto que distingue el trabajo de campo como experiencia, es la exposición, extensiva e intensiva, del etnógrafo al modo narrativo del discurso, universalmente repartido y compartido por todas las sociedades y culturas humanas. O sea, su exposición, no siempre cómoda, ni siempre tranquila, a un universal antropológico, a una especie de fundamento último de la posibilidad misma del conocimiento antropológico.

Si es así, no habría, por lo tanto, que reconciliarnos con *la Historia*. Habría ante todo que asumir, de forma decidida, que somos los antropólogos, en nuestra experiencia del conocimiento de y con otra gente, otra cultura, otra sociedad, otros grupos, otras personas, tributarios no de la Historia, sino de *las historias* o en otras palabras, de las narrativas tomadas en su compleja multiplicidad y dinámica.

Este tema lo había suscitado para mí, desde hace mucho, la socialización antropológica en el ámbito del Museo Nacional. Ahí tratábamos acaloradamente de discutir, allá por fines de los años 70', la forma más deseable para el texto etnográfico, contraponiendo los ejemplares más aparentemente 'científicos' de la descripción, a la manera ascética de "Los Nuer", de Evans-Pritchard, y aquellos donde las descripciones se encajaban en la trama narrativa, a la manera de los "Tristes Trópicos", una de las más bellas piezas antropológicas, como opina Geertz. O bien en los trabajos de esos gigantes de la etnografía del siglo pasado, como fue Marcel Griaule, con la magistral narrativa etnográfica de sus conversaciones con el anciano maestro Dogon Oggotemmel. O, incluso, Geertz en su igualmente magistral ensayo sobre la lucha de gallos en Bali, que se ha tornado un clásico etnográfico. Pero sobre todo a ese muchas veces despreciado, pero siempre genial etnógrafo, Bronislaw Malinowski.

Allá en los años 70', el escocés Victor Turner, un tráfuga del estructural – funcionalismo británico, abre su ensayo "Dramas sociales e historias sobre ellos", observando que: "Los antropólogos cuentan y miden todo lo que pueden, con el objetivo de establecer las características generales de los campos socioculturales que estudian". Para enseguida comentar que si no le hubieran contado historias, por lo menos los números le habrían indicado donde encontrarlas. Y es ahí donde creo que, verdaderamente, no sólo comienza el trabajo de campo, sino que ahí se juega, además, su éxito, quiere decir, su calidad.

El tempranamente fallecido Turner, antropólogo experimentado como pocos, consideraba que la comprensión de la realidad etnográfica, tarea preeminente del campo, depende, en términos esenciales, del acceso que pueda tener el investigador a la narrativa, que, para él, constituye "una actividad reflexiva que busca conocer (incluso en su aspecto ritual, de tener *gnosis* sobre) eventos, antecedentes y el significado de esos eventos"; que la considera "el instrumento supremo para conectar 'valores' y 'fines', en el sentido que Dilthey daba a esos términos"; que la ve como "conocimiento (...) surgiendo de la acción, quiere decir, conocimiento experiencial." Al tratar, en otra parte, la antropología de la experiencia, menciona, no por casualidad, al inglés – Lawrence, de quién dice que es un novelista "de hombres y mujeres con vida".

De ahí en adelante, nos alejamos de los supuestos de la antropología social británica de los 40', 50', que nos llevaban a buscar determinados datos, mientras mantenía nuestra inconciencia frente a otros, más importantes, quizás. Quedó atrás el estilo discursivo de algunas monografías muy nombradas – yo me acuerdo de mi lectura de "Los Nuer", por ejemplo, que le daban a uno, justamente, la mala sensación que causa siempre la ausencia de "hombres y mujeres con vida".

En este sentido, uno de los pasos más decisivos de Victor Turner, a lo largo de su carrera, fue cuando, con el apoyo teórico de Dilthey, propuso su abordaje antropológico de las 'estructuras de experiencia', reconociendo en ellas las 'unidades fundamentales en el estudio de la acción humana'. De ese punto de vista, el trabajo del antropólogo le parecía profundamente involucrado en lo que suelen llamarse narraciones, cuentos, historias, y chismes. Esa última palabra, le recuerda, inmediatamente, a su maestro Max Gluckman, para quién el antropólogo, al fin y al cabo, no pasaba de un tipo que hablaba sobre la gente, o sea, una especie de profesional del chisme.

A mí, me ha sucedido, varias veces, lo siguiente. Cuando tenía que preparar un trabajo etnográfico, situación dramática, como lo sabe cada uno de nosotros, me pasaba algo raro. No conseguía empezarlo hasta el momento en que había logrado ubicar una historia, capaz de servirme como punto de partida y anclaje inicial de todo el recorrido posterior. Les confieso que esa dependencia de las historias me resultaba molesta. La consideraba una debilidad.

Un día, me di cuenta de que esa mala sensación tenía que ver con una, a veces explícita, a veces no, deslegitimación de las narrativas frente a la descripción, que en nuestro medio profesional, parece tener en relación a ellas una celosa y vieja desconfianza. El establishment burocrático de la ciencia conserva una rigurosa vigilancia en contra de la "ficción", quizás porque no esté demasiado segura de sus "realidades".

La primera investigación profesional como antropólogo la desarrollé cerca del centro de Río de Janeiro, en un barrio de inmigrantes italianos, portugueses y gitanos, que estaba tirándose abajo, en virtud de un proyecto de modernización urbana. Recuerdo que esa fue la

primera y una de las más inolvidables escenas del trabajo de campo: parado sobre una autopista, todavía no inaugurada, y mirando el asfalto, como si fuera un paisaje vivo, un hombre trataba de describirnos el espacio y las relaciones de un sistema construido y habitado, que ya no existía más. En su afán, iba dibujando, con palabras y gestos, no solamente su casa, y su misma habitación, sino también, las casas de los vecinos, y las relaciones de vecindad, entre esas casas y sus habitantes.

Comentamos el episodio entre nosotros, y nos referíamos a él, con una bien humorada perplejidad, como “la clase de geografía fantástica”. Pero desde ese momento empezó a plantearse la cuestión sobre el rol y el estatuto de la narrativa en el trabajo etnográfico. En ese momento, estábamos todavía más preocupados con la elaboración textual de nuestros informes y todavía no habíamos penetrado en la médula de la cuestión. Pero, con el tiempo, empezamos a darnos cuenta de ese interminable discurso narrativo, que nos acecha en el campo.

Después de un silencio inicial, por supuesto, empiezan a contarnos cosas. Una vez desencadenado, el flujo narrativo crece abrumadoramente y es prácticamente imposible volver a estancarlo. Uno quiere concluir el trabajo y casi no lo puede. Toma, finalmente, la dolorosa decisión de encerrar la investigación de campo, para redactar su informe etnográfico. Pero ni bien lo ha hecho, tiene ganas de volver, “para verificar unos datos”. Y si, por acaso, vuelve, pasados algunos meses, o años, luego se desatan otra vez los caudales de la narrativa, con la fuerza de una demanda largamente reprimida. Es entonces cuando uno empieza, avergonzadamente, a huir de sus antiguos campos de trabajo, como quién comete un acto de traición.

Decía Claude Bernard que uno encuentra cosas que no busca, buscando cosas que no encuentra. En una de esas oportunidades, pensando en otro tema, me encontré con un ensayo de Walter Burkert, helenista alemán de vasta erudición histórica y antropológica. En este ensayo – “The Core of a Tale” – Burkert mencionaba a un, para mí desconocido, filósofo alemán. ¿Y quien logra resistir a un desconocido filósofo alemán?, que había publicado, en los años 50, o sea, justamente cuando el viejo paradigma estructural funcionalista había empezado a tambalear, un libro clave para la discusión del estatuto filosófico y epistemológico de la narrativa: “*Enredado en Historias. Sobre el ser del hombre y de la cosa*” (1953). El contacto con éste libro me ha servido, desde entonces, para reconciliarme con esa aparente debilidad, que era la dependencia de las historias, para la articulación y el desarrollo del discurso etnográfico.

Wilhelm Schapp era doctor en filosofía, con una tesis sobre la fenomenología de la percepción, dirigida por Edmund Husserl. Hizo, durante la primera mitad del siglo XX, una brillante carrera de abogado y jurista, con aportes fundamentales en el campo de la fenomenología del derecho. Pero luego de jubilarse de sus quehaceres jurídicos, en la postguerra, Schapp empezó a dedicarse integralmente a desarrollar una *filosofía de las historias*, con h minúscula y en plural.

En sus labores de abogado, Schapp se había dado cuenta de que los hechos, presentados en los casos de relevancia jurídica, eran siempre historias. Historias para acusar; historias para defender; historias para calificar personas, actos e indicios o pruebas. Se había dado cuenta también, y tenía la perspectiva privilegiada del ámbito jurídico, que esas historias movilizaban a las personas, estaban, en realidad explícitamente dedicadas a hacerlo. Lo que las personas vivenciaban, lo que podían recordar, lo que podían relatar era esencialmente posible por medio de narrativas. Sus dramas, sus fracasos o éxitos, sus problemas, sus disgustos y esperanzas, su visión prospectiva y retrospectiva, todo eso surgía, siempre y consecuentemente, bajo la

forma narrativa.

Sucede que una cierta lectura de Aristóteles nos ha convencido, en algún momento de un pasado no muy lejano, de que la forma canónica del conocimiento es la sentencia predicativa sobre un objeto: 'Buenos Aires es una ciudad a las orillas del Río de la Plata' es un predicado sobre un objeto, se refiere a un estado de cosas.

El conocimiento que vamos a encontrar en las historias es de otro tipo. Las historias son igualmente estructuras de sentido. Tienen, sin embargo, que ver con la experiencia personal o colectiva; con la vida social e individual, en distintas culturas y en distintos grupos. Estructuras de sentido que son almacenadas y transmitidas, pero bajo la forma de narrativas. Y por eso creo, en compañía de Elias Canetti, que andamos equivocados, cuando muchas veces tratamos de descomponerlas, o desconstruirlas, como se dice ahora, imaginando encontrar su sentido más cabal y profundo en sus fragmentos, o bien en algún tipo de sofisticado juego formalista con ellos.

Las experiencias se consolidan, en tanto que tales, solamente después que uno haya logrado contarlas, aunque silenciosamente a sí mismo. Antes no son todavía experiencias, en el sentido pleno de la palabra. Pero, al fin y al cabo, lo que nos interesa en último análisis es la experiencia de los otros, la vida en distintos grupos, culturas y momentos, porque es lo que torna posible comprender. Y lo torna posible porque juega con algo que es extremadamente poderoso – la empatía, clave de la identificación.

Sería demasiado largo tratar ese asunto y no quiero perder de vista la motivación explícita de estas Jornadas. Estamos acá para considerar y discutir ¿qué es lo que constituye la calidad en la etnografía? Y para eso tenemos que abandonar, desde ya, la idea de que calidad es esencialmente una cuestión de precisión; de medidas, números, proporciones; fotos, filmes, videos, y registros fonográficos del "discurso nativo". Como yo lo entiendo, ahora, son las historias nuestros mejores triunfos en post de la calidad etnográfica.

Quizás, en primer lugar, porque tienen un potencial de memoria como no lo posee ningún otro tipo de discurso. Lo señala expresamente Burkert, cuando indica la casi imposibilidad de guardar, por ejemplo, un número de diez dígitos; una frase en un idioma extranjero; o diez sílabas sin sentido, y después reproducirlos con alguna fidelidad. Para ese tipo de hazaña, habría que tener de vuelta el viejo (y olvidado!) 'arte de la memoria', practicado, en el Occidente, desde su legendaria invención, por el bardo griego Simonides, hasta mediados del siglo dieciocho de nuestra era.

Si, al revés, alguien les cuenta una historia, no más que una sola vez; y si es un narrador capaz de cautivar la capacidad imaginativa de los presentes, cualquiera, uno de Ustedes, que haya verdaderamente seguido el hilo de la narrativa, tendrá la capacidad de reproducir lo que ha escuchado, no como una secuencia de palabras, o de relaciones lógico-gramaticales, sino como una secuencia de eventos y acciones, que tiene una intención y un sentido.

Hay, en segundo lugar, otro motivo para considerar fundamentales a las historias. Y que no queda claro, al comienzo. Quizás porque se nos escapa la enorme importancia que tiene la memoria para la continuidad de la vida. Esta tiene sus raíces últimas en la memoria. Sin memoria no puede haber ninguna forma viva. Reproducirse no es un simple atributo de la vida, sino que esta es esencialmente reproducción. Verdad válida para el más humilde de los seres vivos y asimismo para la orgullosa vida humana y, por ende, también para la vida social.

En el caso de la última, específicamente, el dispositivo más general y fundamental de la

memoria es la narrativa. Gracias a las historias, se ha resuelto de manera sencilla, económica y elegante, el problema estratégico del recuerdo, para las sociedades humanas, en su afán de perpetuarse. Recordar, traer de vuelta no sólo a la cabeza, sino al corazón, es un acto que genera conciencia, siendo a su vez fruto de ella. No hay conciencia sin recuerdo y no hay recuerdo sin conciencia.

Wilhelm Schapp hace parte de un grupo de pensadores del siglo pasado, preocupados, en sus investigaciones filosóficas, con distintas formas de olvido y sus implicaciones para la existencia o condición humana. Para Heidegger el gran problema era el olvido del ser. Para Wittgenstein, era el olvido de los juegos de lenguaje. Para Husserl, el olvido del mundo de la vida.

Para Schapp, la gran cuestión con que tiene que enfrentarse en su reflexión el Occidente es su olvido de las historias. Hecho bastante grave, cuando uno se da cuenta de que las historias no resultan de un proceso de invención o elaboración, con nítidas referencias temporales. Sino que son algo que ya está ahí, antes de las realizaciones más sofisticadas del ingenio humano. Son una especie de ‘configuración’ [*ein Gebilde*] preexistente.

Con ese supuesto, Wilhelm Schapp formula su hipótesis de trabajo. No solamente todo lo que sucede o existe para nosotros, sucede y existe en las historias. En otras palabras: con ellas surgen inmediata e invariablemente los que están atrapados en su tejido, los enredados. Y no se trata acá necesariamente de historias individuales. A veces no son mis historias (‘ego-historias’), sino historias de entes colectivos, de algún tipo de ‘nosotros’. De ese modo, surgen las cuestiones vinculadas al interés. No en el sentido que tiene la palabra en la teoría política, o sea, el de cálculo racional de inspiración egoísta. Y sí en el sentido más profundo y antiguo del *inter esse*.

Narrativas, todas las que ustedes puedan imaginar – las que hacen parte del estado de vigilia; del delirio; o aún del sueño, de individuos o grupos – las historias, bajo sus más distintas formas, constituyen el suelo fundamental y último de todas las experiencias. Ahí tiene sus raíces la vida. Eventos, conceptos, emociones y valores, todo se configura, esencial y originalmente, en historias. Aún mismo las cosas – “que ignoramos y que nos ignoran”, como dijo Borges – surgen ante nosotros en el contexto de alguna narrativa.

En “El Poder del Silencio”, Carlos Castañeda, brasileño de madre argentina, sostiene que el proceso de socialización empieza con los adultos contándoles a los niños el mundo. Hasta que, de golpe, se instaura en los últimos el diálogo interior. Entonces, comienza la repetición incesante de las historias; su (re)invención cotidiana; su presencia, en (y por) toda la vida de los hombres, despiertos o dormidos; en los momentos de reflexión, discusión, exaltación, sueño o devaneo.

Más que valores, emociones, conceptos y eventos, vamos a encontrar, en las historias, además de dioses y héroes, los enredados por excelencia – singulares o plurales – las personas, los hombres. A eso precisamente se refiere Schapp, cuándo sostiene que la historia está en lugar del hombre – “Die Geschichte steht fuer den Mann!” – “Con eso queremos decir que el acceso en última instancia al ser humano nos es brindado por historias sobre él.”

Tenemos, cada uno de nosotros, nuestras historias. A través de ellas nos damos a conocer a los otros y a nosotros mismos. Hagamos la prueba. La mayoría de ustedes no me habrá visto nunca, antes de esta mañana del invierno porteño. Sin embargo, estoy seguro de que, quizás, ya fuese conocido de muchos, ese Arno Vogel, sobre el cual (como sobre todos nosotros, en ese dominio por excelencia democrático) andan por ahí historias, que no solamente lo construyen,

o configuran, para los demás, sino que lo preceden en su encuentro con ellos, encuentro que se convertirá, él mismo, en una historia. De igual manera, le sucede, a la persona que tiene ese nombre y apellido, conoce ya a muchos de ustedes, en virtud de eventuales narrativas precursoras.

Un postulado de gran trascendencia deriva de ese principio: no hay, no puede haber jamás narrativa desinteresada. Toda historia trae consigo la ó las tramas en ella. Los narradores no se limitan, jamás, a un discurso meramente informativo (si es que alguno puede serlo), sino que tratan de presentar a sus oyentes un argumento. Desarrollan, a sabiendas o no, lo que Kenneth Burke denominó una 'retórica de los motivos'. Quiere decir: las motivaciones de la acción social hay que buscarlas en la pragmática de la narrativa.

Contar y escuchar forman, en este sentido, parte integrante e indisoluble de cualquier relato. Oír o contar es un acto que tiene verdaderamente una intención. Mas allá de su carácter eventualmente informativo, los elementos de la narrativa tienden para un fin general, un deber ser, más o menos conscientemente establecido y presente. Y de esa manera el que cuenta trata siempre de involucrar al que oye, en la mismísima historia que está escuchando. Como un saber sobre "eventos antecedentes y el sentido de esos eventos", como lo planteaba Victor Turner, la narrativa tiene que ver con el drama, en griego – hacer o actuar. Es la perfecta intuición de este hecho, que lleva frecuentemente al rechazo de las historias ajenas, porque el simple hecho de conocerlas puede llevar al sabedor a 'meterse en líos', eventualmente graves.

Walter Benjamin, en su hermoso ensayo sobre "El Narrador", expresa una opinión semejante. El que narra un cuento, dice, anda buscando compañía para el camino. Wilhelm Schapp considera que, con sus historias, el narrador quiere cautivar posibles simpatizantes, cómplices, consoladores, consejeros, padrinos, patronos, con los cuáles desea compartir sus (a)venturas y desventuras, como surgen en el ámbito del cuento. Narrar es una de las más eficaces terapias para la soledad. Pensar que la finalidad de las narrativas es sencillamente encontrar confidentes compasivos sería poco. Contar historias tiene siempre un objetivo de conquista, una perspectiva estratégica: la de ampliar su propio campo de efectividad, el alcance de su acción como sujeto.

Sin embargo, no hay que olvidar los azares de esa búsqueda. No se puede contar cualquier cosa a cualquiera. Para lograr éxito, las historias tienen que encajarse, de algún modo, en el horizonte de quienes las escuchan. Sólo entonces pueden hacer el efecto intentado por el narrador.

Esto es de suma importancia para nosotros. A veces pensamos que los 'nativos' están mal preparados para el oficio de informante; que no comprenden o que malentienden nuestras preguntas; que sus explicaciones son torpes y sus historias mal contadas. Después recapacitamos. Y de golpe nos damos cuenta de que nos habían tratado de contar lo que efectivamente podíamos comprender, en aquél momento.

Con el tiempo, las historias vuelven, una y otra vez. Más complejas y refinadas. ¿Por qué no las contaron de esa manera antes?. Porque, en nuestro horizonte mental de entonces, les resultaba, todavía, imposible desarrollar todas las virtualidades significativas de sus historias.

Para volver al problema de la calidad del trabajo etnográfico, creo, que, hasta ahora, no hemos tributado, todavía, a esa forma de 'conocimiento experimental', que es la narrativa, toda la atención que amerita. Mas allá de los muchos esfuerzos, con sus indiscutibles méritos, en términos teóricos, metodológicos y operacionales, nuestra capacidad de movernos en el

universo de las historias sigue siendo insuficiente.

Si deseamos un trabajo etnográfico de mayor calidad, y, por ende, más fructífero, hay que perfeccionar al máximo, y de manera consecuente, el manejo de las narrativas. Para cada historia que se nos cuenta, en el campo, hay que considerar, con mucha atención, las múltiples circunstancias que le atribuyen su calidad final, como pieza retórica, en un universo retórico, como lo es, por excelencia, el de las relaciones sociales, donde cada uno de los interlocutores espera obtener la adhesión del otro a un propósito, personal o colectivo.

Cuando se trata de exponer nuestros hallazgos, interpretaciones, conclusiones, en el trabajo etnográfico – informes, monografías, ensayos, tesis– el manejo de las historias es igualmente crucial. No sólo porque es estratégico para nosotros enredar al lector en nuestra trama argumentativa, sino más todavía, porque ahí surge el grave problema de la responsabilidad.

Escuchar, ‘dar’ ó ‘prestar oídos’ a las historias, que nos relatan aquellos para los cuales nuestra disciplina acuñó, alguna vez, el ambiguo término de ‘informante’, implica necesariamente responsabilidad. Producir relatos etnográficos basados en las narrativas de la gente, mucho más todavía. Antes que todo, porque ni podemos, ni debemos huir de la interpretación. No podemos en la medida en que ser humano es interpretar. Las experiencias vividas por el antropólogo, en el campo, como toda y cualquier experiencia, aún cuando contenga descripciones, exige un ordenamiento narrativo, para que pueda convertirse en conocimiento existencial, concientemente recordado, y de esa manera transformarse en una fuente perenne de la reflexión etnográfica.

Pero está también nuestro deber de contar las historias (y no ponerlas todas en boca de informantes, como quiso hacerlo una versión a *l'outrance* del posmodernismo antropológico), porque hacerlo significa asumir en plenitud la responsabilidad inherente al ejercicio de la reflexión sobre la alteridad personal y socio-cultural. Es un deber, además, porque el autor de un relato espera, aún cuando diga lo contrario, que se lo pase adelante, porque, en general, nadie cuenta historias encerradas.

El narrador quiere, al revés, que su relato tenga (con)secuencias. Espera o acecha a alguien que se haga cargo de impulsarlo, en su trayectoria; que persiga y, ojalá, realice su propósito, o el propósito de quién le haya, anteriormente, brindado la narrativa. La absoluta mayoría de las historias uno las cuenta con el objetivo de (re)suscitar cuestiones. Cuestiones que no han encontrado todavía una respuesta satisfactoria; problemas que claman por una solución; historias que demandan su próximo capítulo; casos que se rehusan a morir. Y, en este sentido, finalmente, nosotros, autores de relatos etnográficos, tendríamos mucho que aprender si tratáramos de brindar al lector nuestras propias historias, que dan cuenta del modo peculiar con que nosotros mismos hemos venido a enredarnos con nuestros ‘objetos’.

En lo que se refiere a la calidad del trabajo etnográfico, me parece que hay mucho que ganar, con un manejo más asumido, más atento, más hábil, mejor, en suma, de esa forma discursiva arquetípica. Tratemos, pues, de sacarla de su rincón y trabajar duro en el desarrollo de una filosofía etnográfica de las historias, porque ellas son un recurso abundante y rico, que nos ha nutrido a todos, y que, sumamente fascinante, nos ha proporcionado, muchas veces, la oportunidad de ‘pasarle bien’, tanto en el campo, como en nuestros gabinetes.

Etimológicamente, a la palabra ‘musa’, se vincula, por su posible raíz *month-ya*, a la noción de ‘aprender’, y, más allá, al nombre que se le da a “aquella que desea instruir o que fija el espíritu en una idea o en un arte”. La *musa* es aquella que, focalizando nuestra atención,

despertando nuestra conciencia, nos hace aprender, creando así la memoria, no solamente de ideas, de nuestro mismísimo oficio.

Si es cierto, entonces, que se puede ver en el trabajo de campo a la 'musa del antropólogo', no es menos cierto considerar que este tiene, además, la suerte de contar aún con la ayuda e inspiración de las historias, una especie de 'musa' multitudinaria, tan importante y fundamental, para su modo de vida, como la anterior, de la cuál quizás sea imposible separarla. El campo son las historias. Como son historias también las etnografías, historias de historias, en las cuales estamos, los antropólogos y nuestros interlocutores, irremediablemente enredados.

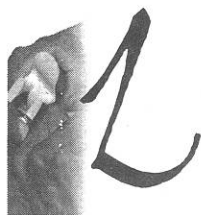
Más que de la Historia, la antropología vive de las historias, en las historias y por las historias. Son ellas la más vieja pasión de esa disciplina, que intenta captar el sentido de la vida, registrando, escudriñando y recordando, en el discurso etnográfico, los puntos de vista y concepciones de los hombres, en distintas épocas y/o lugares, tales como se han podido conservar, expresar y reproducir, por obra y gracia del arte narrativo.

Dr. Arno Vogel

Universidade Estadual do Norte Fluminense - UENF. Campos dos Goytacazes/RJ.



ARTÍCULOS Y ENSAYOS



La Planificación y El Orden simbólico de las ciudades en la periferia del desarrollo¹

— Dr. Jorge Próspero Roze*

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo se vincula con las reflexiones acerca de la planificación, con acento en el Planeamiento Urbano en su relación con la intervención del científico social, en particular el antropólogo.

No nos proponemos incursionar en aspectos metodológicos o las determinaciones de la espacialidad urbana -ámbitos que hemos incursionados en otros trabajos-, como tampoco polemizar acerca de la práctica profesional del antropólogo.

Se trata de formularnos las posibilidades del «mejoramiento de la vida en la ciudad» a pesar de las mejores intenciones de los planificadores y de la más profunda de las intervenciones de los científicos sociales, en los marcos de los procesos identitarios que se constituyen en la fase actual del capitalismo, sin el protagonismo radical de los sectores mayoritarios de nuestras sociedades.

Reflexionamos sobre las determinaciones extremas en términos de identidades como sustento de un orden que de forma permanente está siendo naturalizado, y sus múltiples operadores constituyen situaciones deseables o rechazables, donde el régimen alinea al conjunto -básicamente en el deseo y en el castigo- definiendo una vección favorable a su reproducción permanente.

Nos preguntamos si es posible desatar procesos de transformaciones sociales (planificar) en el marco de ese orden que ha definido inclusive el ámbito de la reflexión y los discursos posibles.

ABSTRACT

The objective of the present work aims to reflect on the planning, specially the Urban Planning, and its connection with the social scientist's intervention, in particular the anthropologist's.

We don't intend to intrude in methodological aspects or the determinations of the urban spaces -since these subjects we have already analyzed in other works. We don't intend to create polemical discussions about the anthropologist's professional practice either.

Our objective is to ponder about the possibilities of "improving the life in the city" -considering the best intentions held by the planners and the interventions of the social scientists- in the context of the processes of creation of identities that constitute the current phase of the capitalism.

We overview the extreme determinations in terms of the identities that sustain an order, and see that order as one that is being naturalized constantly. The multiple operators of this order tend to create either desirable or rejectable situations in order to align the whole by the means of a régime -basically using want and punishment as main instruments-, and therefore creating a situation favorable to its own permanent reproduction.

We wonder if it is possible to undo the processes of social transformations that have been taking place within that order that has defined even the reflections about it and the possible discourses.

¹ Este trabajo retoma y continúa algunas reflexiones que hemos desarrollado en el trabajo **La ciudad: Lugar de confrontación del ciudadano y/o cuartel del soldado social** presentado en el XXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) «Hacia donde va América Latina». Del 12 al 16 de octubre de 1999. Universidad de Concepción. Concepción - Chile.

* Doctor en Antropología UBA- Investigador del CONICET. Profesor de Sociología Urbana de la UNNE.

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo se vincula con las reflexiones acerca de la planificación, con acento en el Planeamiento Urbano y en su relación con la intervención del científico social, en particular del antropólogo.

No nos proponemos incursionar en aspectos metodológicos o las determinaciones de la espacialidad urbana -ámbitos que hemos incursionado en otros trabajos (Roze 1992; 1999)-, como tampoco polemizar acerca de la práctica profesional del antropólogo.

Se trata de formularnos las posibilidades del "mejoramiento de la vida en la ciudad" -al decir de Gravano (1999:2)²- a pesar de las mejores intenciones de los planificadores y de la más profunda de las intervenciones de los científicos sociales, en los marcos de los procesos identitarios que se constituyen en la fase actual del capitalismo, sin el protagonismo radical de los sectores mayoritarios de nuestras sociedades.

Reflexionamos sobre las determinaciones extremas en términos de identidades como sustento de un orden que, de forma permanente, está siendo naturalizado, y sus múltiples operadores constituyen situaciones de singular violencia cotidiana, donde el régimen alinea al conjunto -básicamente en el deseo y en el castigo- definiendo una vección favorable a su reproducción permanente.

Nos preguntamos si es posible desatar procesos de transformaciones sociales (planificar) en el marco de ese orden que ha definido, inclusive, el ámbito de la reflexión y los discursos posibles.

LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA PLANIFICACIÓN URBANA

¿Cuál ha sido el papel de las ciencias sociales en la práctica del urbanismo, del "desarrollo urbano" o de la planificación de las ciudades?

Con mayor precisión la pregunta podría formularse:

¿Tuvo la práctica del Antropólogo algún rol en los procesos de ordenamiento de las ciudades?

¿La tiene?

En una primera aproximación, observando la historia de las prácticas de intervención urbana, la composición de los equipos de planificación en cualquiera de sus versiones y particularmente en los resultados, es evidente que existe una singular distancia entre la acción de los antropólogos y la planificación de los espacios urbanos³.

Una hipótesis de la cesura histórica entre determinadas acciones y las teorías concomitantes referiría a la necesidad de los hombres de acción de reducir complejidades, donde los habitantes de las ciudades, producto de la idealidad de sus proyectos, desarrollan un número limitado de actividades. Ello hacía posible establecer un "orden en la ciudad" frente al caos de las fuerzas libradas a sumas complejas de voluntades.

En ese sentido, simplemente a modo de ejemplo, podemos señalar las reflexiones de Le Corbusier (1986) -y los arquitectos "modernos"- en la Carta de Atenas donde definían la ciudad de la industrialización como caótica (el orden de partida) y la distribución territo-

2 "Un planteo dinámico y dialéctico de la temática del mejoramiento de la calidad de vida en la ciudad supone la verificación empírica de expectativas y representaciones simbólicas acerca de la realidad urbana por parte de los actores, además de la constelación de las necesidades estructurales que hacen al valor de uso de la ciudad misma, en su carácter de infraestructura socializada de servicios" (Gravano 1999:2).

3 No podemos dejar de señalar los diversos avances en el diálogo y la acción entre planificadores y científicos sociales en los últimos años, generados de fuentes diversas como el desarrollo de la Antropología Urbana y casi concomitante, el interés de las agencias internacionales en crear mecanismos de control y contención de los diversos agrupamientos que configuran la heterogeneidad urbana.

rial de los edificios y la circulación basados en el buen funcionamiento de "las cuatro funciones básicas del urbanismo" -habitar, trabajar, recrearse y circular-, como el orden buscado.

Esta concepción desarrollada por el gran maestro de la Arquitectura, que se sostuvo sin crítica durante décadas, partía de dos supuestos: 1. que el orden de las ciudades puede reducirse a unos pocos factores, y 2. que operar sobre ello introduciría orden en la sociedad que la habitaba.

Durante más de 40 años los urbanistas de todo el mundo tenían como guía para comprender y actuar sobre las ciudades los lineamientos planteados por el CIAM (Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna) que se basaban en estas premisas cuya resultante era el juego geométrico de las formas en un tablero de dibujo.

En relación con los resultados de las intervenciones que se fundaron en esta concepción del orden urbano, una sóla y singular referencia: las premisas con que los urbanistas operan las transformaciones urbanas, es la causa de la decadencia y muerte de las ciudades americanas; afirma Jane Jacob (1973), en "Vida y Muerte de las Grandes Ciudades" y con esta afirmación, -a comienzos de la década del '60- lanzó al mundo una crítica que puso en crisis los conceptos y resultados de ese pensamiento: actuar sobre las ciudades de acuerdo con lo que las ciudades son y no de acuerdo con lo que piensan los urbanistas que las ciudades deben ser.

Con ello, replanteó el lugar donde el urbanista debía operar: no era "la vivienda y el foro" de los Arquitectos y Urbanistas del CIAM, sino la calle, los lugares donde los hombres interactúan, en la complejidad de sus acciones y en la heterogeneidad de sus identidades.

LA "INTERVENCIÓN" URBANA

Todo proceso de intervención no es sino la intención de introducir un determinado orden en un conjunto de elementos y/o de orientar una vección a un determinado proceso. La evolución de la intervención urbana puede, en ese sentido, medirse por las concepciones del orden, tanto en la situación de partida como en los objetivos que se plantean con los resultados de las acciones que suponía el plan de referencia.

Entender las complejidades del "orden", es un camino donde los científicos sociales podemos realizar nuestros aportes a la positividad de una buscada vección en la mejora de las condiciones de vida de los habitantes de nuestras ciudades.

No obstante, como punto de partida, debiéramos revisar algunos conceptos permanentemente usados que tienden a empañar el razonamiento más que explicarlo o construir síntesis.

Al afirmar la existencia de un "orden de las ciudades" estamos hablando del *orden de las sociedades*, donde la ciudad, con sus múltiples posibles definiciones, es una parcialidad, pero desde hace más de un siglo, una parcialidad determinante.

Así, en el ámbito de las ciencias sociales, al convertirse la ciudad en el factor determinante en términos de reproducción de lo social, mucho se postula acerca de nuevos órdenes urbanos.

Y al hablar del orden urbano nos plantea un conjunto de problemas de definición, porque urbanas son las "Global cities", las megalópolis del subdesarrollo, las metrópolis y ciudades, pero también urbanas son las ciudades intermedias de las que bastante se está empezando a hablar, los pequeños asentamientos, y de acuerdo con lo más o menos laxo de la definición, grandes áreas rurales se

estructuran según lo que se puede denominar un "orden urbano"⁴.

La pregunta que nos formulamos es si algunas de las nuevas definiciones de ciudades connotadas a partir de las determinaciones de los nuevos procesos que se manifestaron en las transformaciones recientes -la ciudad de la información, la ciudad postmoderna, o inclusive esa ilusión de idealidad que parece acompañar a "la ciudad intermedia"-, se presta a la caracterización de las ciudades en nuestra regiones abandonadas a la mano de dios, y particularmente del capital que motoriza los procesos productivos de carácter ahora global.

Definidas las ciudades, nos preguntamos desde las ciencias sociales -en particular desde la antropología- qué nuevas identidades tienden a configurarse en términos de acciones posibles, necesarias, como resultado de procesos derivados de la forma en que los hombres configuran la producción y reproducción de su vida cotidiana.

EL ORDEN DE "NUESTRAS" CIUDADES

En términos generales, toda ciudad o cualquier ciudad que tomemos como referencia, adquiere un orden producto de los enfrentamientos entre grupos sociales, donde las fuerzas dominantes en el ámbito de la producción de los medios de vida configura un sistema jerarquizado de espacios. Las ciudades del capitalismo, con las peculiaridades de sus determinaciones, han configurado un conjunto de características que las hacen similares, reconocibles y legibles en todas las ciudades contemporáneas, sus particularidades son las

anécdotas de la historia y de su cultura⁵.

En este sentido Elías, (1996:54) nos habla de:

"...una completamente determinada constelación social de hombres recíprocamente enlazados...", donde "...no se puede entender, por ejemplo, la estructura de nuestra propia sociedad occidental y las unidades sociales nacionales en las que se divide, sin estudiar el proceso a través del cual un número cada vez mayor de hombres cristalizó en forma de 'grandes ciudades', emergidas del campo social..."

Las reflexiones que queremos iniciar, y los efectos que buscamos provocar, tienen que ver con ciertos substratos del orden que operan tanto en la configuración de los sujetos como en el "entramado de interdependencias constituidos por individuos" al decir de Elías (1989).

De lo que se trata es de entender las determinaciones de esos entrelazamientos.

Así también, debe ser entendida como un momento en el desenvolvimiento de la lucha de clases, en localizaciones muy específicas de una formación social, en relación con un territorio geográfico.⁶

Señalemos en principio, que nuestras ciudades no son ya la idealidad del desarrollo sostenido de los procesos de crecimiento sino son las ciudades de la desindustrialización, de la crisis de sus sistemas productivos, del refugio de migrantes en busca de condiciones, no ya de producción y reproducción de sus vidas, sino de la posibilidad de seguir vivos el día siguiente.

Si nuestras preocupaciones se orientan en relación con qué elementos constituyen el entramado que define el orden de estas ciudades,

4 La definición de región como una "unidad articulada de asentamientos", pone en el centro a la actividad urbana. Por otra parte, las determinaciones de las antiguas regiones homogéneas, ceden paso a las redes globales que parecen dominar el horizonte económico y de forma concomitante la reflexión.

5 Otro orden, es el de las ilusiones y en algunos casos acciones de los planificadores, que cuando actúan en el sentido de los procesos de acumulación o de consolidar el orden son realizaciones, y cuando se oponen, utopías.

6 Ana Nuñez (2000:106) nos ofrece una de las definiciones mas rigurosas y precisas: "La ciudad es un campo social de fuerzas en pugna"

se nos aparecen por un lado un conjunto de acciones sociales que parecen reflejar una anomia de un orden deseado, pero que se han vuelto lo cotidiano, lo común, el elemento presente en la vida de cada uno, y por el otro, los aspectos simbólicos concomitantes que constituyen la "naturaleza" de los nuevos sujetos urbanos.

Hablamos de las situaciones que se han estructurado como amenazas y las condiciones subjetivas que se asumen como terror, inscriptas, impresas en los sujetos urbanos de nuestras ciudades contemporáneas en las márgenes de los procesos globalizadores.

Las condiciones actuales de su reproducción y sus resultantes, nos connotarían, tal vez, un avance en la comprensión de los aspectos simbólicos e identitarios de nuestras ciudades actuales.

LAS AMENAZAS URBANAS

1. La pobreza urbana, el hambre, la miseria.

En la sociedad de la opulencia ha vuelto el hambre. En la ciudad que consume y derrocha, un grupo, cada vez más numeroso, padece el flagelo del hambre. En Resistencia (Capital de la Provincia argentina del Chaco), desde hace más de una década aumenta la población que no puede vender su fuerza de trabajo por un plato de comida. Desde hace más de una década, un porcentaje cada vez mayor de habitantes accede a la alimentación a través de formas caritativas instrumentadas por el Estado y organizaciones de la sociedad; en la actualidad se afirma que alcanza casi el 50 % de la población. El hambre se ha convertido en una cuestión burocrática en términos de políticas de gobierno.⁷

La situación de los albores del modo de producción que catapultaría a la humanidad a las puertas del universo -mediados del siglo XIX-, presentaba el siguiente panorama:

"Durante el tiempo de mi estancia en Inglaterra, se dieron por lo menos de veinte a treinta casos de muerte por hambre ocurridas en las circunstancias más indignantes sin que en el atestado forense que aquí se sigue en estos casos se encontrara en ninguno de ellos un solo jurado que tuviese el valor de declarar abiertamente la causa real de la muerte"...

«Es cierto que no todos los trabajadores pasan hambre, sino solamente algunos; pero qué garantías tiene el que hoy trabaja y come de que no le llegará su turno mañana? ¿Quién le asegura su puesto? ... ¿Quién le garantiza al obrero que basta con el deseo de trabajar para encontrar trabajo y que la honradez, la laboriosidad, la ahorratividad y todas las virtudes que la sabia burguesía le aconseja son realmente el camino que le conducen a él a la dicha ? Engels [1845] pp 303-304

La miseria y el hambre son un indicador posible del destino del habitante de la ciudad condenado al trabajo asalariado, peor aún a su contrapartida, el no poder trabajar. La muerte por inanición es una amenaza que pesa a todos.

Estos elementos esconden sus raíces sociales en su expresión "natural". La hostilidad de la naturaleza opera como autojustificación de aquellos separados del alimento, del combustible o del resguardo.

Han convertido así a la pobreza en una determinación de la especie humana. Ha adquirido el carácter de hecho de la naturaleza y como tal es tratada. Una de las tantas amenazas que configuraban catástrofes con todo lo

⁷ Los trabajo de base de nuestras reflexiones forman parte del Programa de Investigación: Crisis, vulnerabilidad y desastres. La Globalización en regiones periféricas de América Latina. CONICET - CGCYT - UNNE

de extraordinario que ello implica, se reinstala en la cotidianeidad de nuestras ciudades.

Despojado de la posibilidad de acceso a los medios de vida, sino a través de las complejas mediaciones de la división del trabajo, la pobreza es la amenaza latente de todos⁸. Adquiere caracteres de terror en tiempo de crisis.

Nos pareció, -en algún momento a mediados del siglo XX y particularmente en las ciudades-, que habíamos arrinconado al hambre en los pueblos aislados del África o de los exóticos países que no habían accedido todavía al modo de producción que sintetizaba el progreso.

Con indicadores de progreso nunca vistos, hoy, de nuevo, el hambre se instaló en nuestras ciudades.

No se trata del hambre democrático de la falta de recursos que afecta a todos, sino el hambre como contracara de la opulencia.

2. *Jack the ripper, bandas, delincuentes, vicio - Chicago*⁹

Una amenaza diferente invade al habitante de las ciudades. En la Londres nebulosa hará su aparición Jack, haciendo posible la cons-

trucción del asesino múltiple, del sádico sin rostro, de aquel que aparece y mata. La ciudad suma una amenaza, suma un peligro. El delincuente no forma parte de un afuera, un diferente, alguien que tiene que ver con circuitos del dinero, de los bienes, de quienes pueden ser robados. El delincuente ahora mata.

Las páginas amarillas de los diarios encontrarán, en este fenómeno, un espacio privilegiado para el consumo de todos.

Hoy, el asesino emboscado se ha instalado en el terror de nuestras ciudades. Es joven, es drogadicto, vive en un barrio de la periferia. Roba y mata para comprar drogas.

El miedo a "los otros" adquiere características de patología social a través de la construcción del delincuente, el drogadicto, el loco coexistiendo en el mismo ámbito social, donde el ser víctima es sólo una cuestión estadística.

Lo que alguna vez era claro, diferenciable, posible de operar con categorías simples, hoy desorienta en una confusión, mezcla, identidad compleja. El delincuente bien vestido, el travesti, el padre abusador, el «servicio», imponen su presencia en el -antes evitable- espacio de convivencia.

Así, lo social aparece como amenazante en el ámbito urbano.

8. La pobreza, el hambre, producto de la relación entre los hombres, se aparece como una condición de la especie humana en la etapa del capitalismo. Marx describe ese mecanismo:

“...los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae, de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos). [...] Hasta tal punto estas relaciones externas no son una remoción de las “relaciones de dependencia”, que más bien constituyen únicamente la reducción de éstas a una forma general; son ante todo la elaboración del principio general de las relaciones de dependencia personales. Aquí también los individuos entran en relación recíproca solamente como individuos determinados. Estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las personales (la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, al conjunto de los vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían unos de otros. La abstracción o la idea no es sin embargo nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan.” Marx. [1857]

9 La sociología y antropología urbanas hundieron sus raíces en las preocupaciones por las desviaciones morales producidas por el número, la densidad y la heterogeneidad de individuos que habitaban la Chicago de las dos primeras décadas. Las bandas, las “conductas desviadas”, la delincuencia y el vicio movilizaban la investigación de quienes se hicieron eco de las amenazas que los desconocidos inmigrantes significaban los unos para los otros (Bettin, 1982 ; Hannerz, 1993).

Miedo al distinto, desde chicos el peligro de muerte adquiere diversas formas con distinto grado de sofisticación. El «hombre de la bolsa» con que varias décadas atrás los padres construían, en los niños, el miedo que disciplinaba adquiere, a través de la televisión, la multiplicidad de las formas fantásticas del horror, o de las formas mediáticamente construidas de la delincuencia.

En nuestra ciudad se registran más de 10 asaltos armados por día. Robos a domicilios, uso de armas, arrebatos. Los ciudadanos se encierran detrás de rejas. No salir con carteras. Alarmas y guardias privados. Ciudadanos de un indeterminado centro y delinquentes de una indeterminada periferia. Una dualidad que en la escala "intermedia" no termina de definirse.

Los propietarios de nuestras ciudades intermedias (Resistencia, Posadas, Corrientes, Formosa) todavía disputan el espacio "urbano" contra la sociedad amenazante. Todavía no se han retirado a barrios protegidos. "Todavía se puede caminar en Resistencia", pero "en determinados barrios no puede entrar ni la policía".

El orden de la ciudad es cada vez más el orden de una guerra que se libra en un sinnúmero de escaramuzas de carácter policíaco.

3. El nuevo orden y una amenaza: *El caos del tránsito*

Uno de los primeros ordenamientos urbanos producto de la "sociedad de los individuos", de la sociedad de los ciudadanos fue el Plan Haussman de París. No se trata de referir ni a la perspectiva de los nuevos bulevares, cuidadosamente planeados, ni a la estética de los escaparates, donde mercancías en los comercios y personas en los bares se exhibían a la circulación de las multitudes que

hacían su aparición en esa nueva dimensión de la ciudad, que no es sino la construcción consciente de los espacios de las nuevas dimensiones de la sociedad que surgía de la industria.

Tampoco hablaremos ni de los barrios obreros demolidos o de los objetivos militares de Napoleón II de abrir las avenidas al fuego de la artillería. De la mano de Marshall Berman y Baudelaire, hemos abierto la reflexión a un subproducto de ese nuevo orden cual fue la aparición de una amenaza de muerte: el peligro de la calle expresado en el tránsito.

Baudelaire pinta esa situación con singular maestría

"Cruzaba el bulevar corriendo, en medio de un caos en movimiento, con la muerte galopando hacia mí por todos lados"¹⁰.

El tránsito se había constituido en una amenaza que acompañaría el desarrollo de la ciudad hasta nuestros días. Potenciado con la aparición del automóvil y la revolución fordista, el paisaje urbano se pobló de vehículos potentes, veloces, peligrosos.

El sueño de los urbanistas modernos fue separarlos, aislar a unos y jerarquizar los otros. Escaso esfuerzo imaginativo. El tránsito pasó a constituir la preocupación de intendentes, urbanistas y administradores. El macadam fue la obra por excelencia al servicio del propietario de vehículos, y la ciudad se expandió a la medida del trayecto más o menos racional del hombre en un vehículo público o privado.

Si nuestras ciudades intermedias, en algún momento, crearon la ilusión de un tránsito con visos de normalidad, de nuevo la nueva pobreza recreó la amenaza y quitó el sueño a los planificadores urbanos.

La supervivencia puede, entre varias alternativas posibles, definirse por el uso intensivo

10. Baudelaire, La pérdida de la aureola. En *El spleen de París* N° 46. Citado por Berman (1988)

de los recursos disponibles en aras de sostener condiciones de existencia. El automóvil, se convirtió en un recurso posible, accesible. O en fuente de empleo.

Los barrios cada vez más lejos del centro donde se encuentran los "nuevos" recursos -cartones, botellas, metales o lo aprovechable de la basura- obligan todos los días a los ciudadanos de la periferia a un penoso traslado obligatorio. En una investigación anterior nos surgió una analogía: la infantería ligera ocupaba la ciudad en la figura de los Chicos de la Calle¹¹. Hoy, que la basura y los desechos constituyen recursos de muchos, todos los días la caballería avanza en su búsqueda. Así:

- La pobreza urbana de nuestras ciudades inventó el "remís", y millares de automóviles particulares se transformaron en transporte público, y millares de ciudadanos hasta ayer peatones, se convirtieron en "conductores profesionales" en el acto de sentarse en el lugar del conductor.
- La pobreza urbana de nuestras ciudades superpoblaron las calles de motos y bicicletas que trasladan todo el grupo familiar "de la casa al trabajo", a la recreación, al movimiento.
- La pobreza urbana de nuestras ciudades hizo posible la reaparición de carros tirados por caballos que recorren la ciudad en busca del objeto que reciclado o reintroducido al mercado haga posible el alimento o la construcción del lugar de vida.

En fin, la pobreza urbana determinó que todos los días sucedan decenas de accidentes de tránsito, que todos los días la muerte se abata

sobre el más débil en la jungla de la calle.

ANATOMÍA DE LA AMENAZA

¿Qué elementos son constitutivos de la amenaza?; de las amenazas.

- I. la muerte: muertes pretéritas y la muerte posible,
- II. un producto más allá de la voluntad y el control de cada uno,
- III. un conjunto de respuestas individuales que se constituyen como "segunda naturaleza" frente al peligro que acecha.

El orden urbano, el de la ciudadanía, esta denotado por un sinnúmero de determinaciones que surgen del ámbito de las relaciones en que el habitante de la ciudad, -el ciudadano- debe construir sus condiciones de vida. En su cuerpo construido a la medida de la producción, y en su alma donde anida la duplicidad de ser vigilante y vigilado, su conciencia permanentemente predeterminada por certezas construidas, más allá, o en conflicto con sus sensaciones, finalmente, con la amenaza permanente de la caída y la muerte.

DE LA AMENAZA DERIVA TAMBIÉN LA ORDEN. LA CIUDAD INSCRIBE SUS ÓRDENES

Las amenazas, no son sino las consecuencias de un orden que no puede alinear a todos sin una cuota substancial de violencia. Las amenazas implican obedecer o ser víctima, ya de alguna forma de insatisfacción,

¹¹ "En ese marco social y ecológico, los nuevos barrios de "las orillas" - como se los llama- avanzan sobre "el centro" en el intento de nivelar individualmente las diferencias de unos y otros a través de los pequeños servicios, el comercio o la imposición moral de la ayuda. En una imagen bélica de la situación, los niños constituyen la infantería ligera de ese ejército que ocupa todos los días el "otro" territorio" (Roze, Jorge Próspero, Pratesi, Ana Rosa, Benítez, María Andrea, Mobiglio, Inés. 1999:28).

de dolor o de sufrimiento. Son órdenes cuya desobediencia puede acarrear la muerte o la coloca como alternativa posible. Son situaciones de enfrentamientos con el único horizonte posible en la derrota.

Estas amenazas, para constituirse como cuerpos, para hacerse visibles, se materializan en *pseudo identidades* sociales. El delincuente, el chico de la calle, el viejo de la bolsa, el subversivo, los jóvenes, los adolescentes, los drogadictos, los mal vestidos, los pobres, los negros, los diferentes, los inundados... son algunas de las identidades amenazantes

Son identidades prestas a ser castigadas, porque conllevan, en su constitución, actos atroces. Se construyen las historias de sus actos peligrosos, no sólo en el brillo de la pantalla o las planas de los diarios, sino en historias cotidianas, cotorreo de vecinos, filosofía del café, consejo de los más viejos, referidas y transmitidas: los inundados ocupan casas, no se debe salir de vacaciones, los chicos cuida-auto te lo rayan, los pobres son borrachos y violentos; los drogadictos y los subversivos matan; y así, cada uno puede completar el álbum de prueba de la peligrosidad de los "otros".

Por eso, la sociedad está atenta a que se los castigue; cuando pasa o es posible, se construye la solidaridad del castigo. Frente a esos peligros se construye la razón del castigo, lo justifica, lo ejerce, lo tolera.

El orden, así es un conjunto de órdenes que se inscriben en la naturaleza del individuo que vive la ciudad. La *orden* pasa a ser el símbolo por excelencia. "Tome Coca Cola", compre, consume, viaje. Sea Feliz, sea lindo, cuídese... y castígue.

La paradoja: Ese orden, que aparece como la única posibilidad de realizar la vida, alcanza a todos, pero no parece favorecer a todos. Un orden universal para la felicidad de todos. Un orden buscado, deseado y, en lo posible,

ejercido.

Ahora bien, si este orden es en sí la permanencia y reproducción de situaciones de desigualdad, de dependencia, de decisión de unos sobre la vida de otros, el orden no es sino la realización de un cierto tipo de poder que en algún momento tuvo su génesis: los cuerpos disciplinados son cuerpos derrotados en alguna situación pretérita o presente de enfrentamiento.

Enfrentamiento pretérito o dinámica del presente. En relación con el despliegue de este orden, Juan Carlos Marín señala:

Todos se sienten, están cada vez mas subjetivamente involucrados en el carácter confrontacional del orden social en la vida aun cotidiana; y lo están a partir de una sensación de indefensión en aumento. Lo reitero, e intentaré ser más claro: la fuerza de su apariencia y certidumbre nace del actual proceso de socialización por el cual todos están cada vez mas involucrados en la complejidad y expansión del carácter social de la individualidad, de la subjetividad... Proceso por el cual -a su vez- se establecen muy sólidas relaciones entre la autoidentidad y la indefensión: relaciones solidarias entre la conciencia de la propia identidad y su correspondencia con la certidumbre de las condiciones de su indefensión (Marín, 1993:151)

LA DINÁMICA DE NUESTRAS CIUDADES INTERMEDIAS

Retomemos la reflexión inicial.

Se plantean los ordenamientos urbanos a partir de una concepción de orden. Concepción que se plasma en un nombre o una definición que, en general, refiere a características de las metrópolis avanzadas de los países centrales.

¿Se puede definir a nuestras ciudades con características globales? ¿Qué es esto de la

ciudad postmoderna? ¿De la ciudad en la postmodernidad?

¿Puedo observar nuevos rasgos urbanos que me digan, por ejemplo que Resistencia o Formosa, o Posadas más o menos típicas ciudades intermedias de provincias pobres de un país a medias desarrollado, con situaciones de crisis de larga duración, se configuran como ciudades postmodernas? ¿puedo pensarlas como ciudades duales?

¿Puedo afirmar que entramos en la era de la información y hablar de "ciudad informacional"?

¿Puedo acaso pensar en que el ciudadano es ahora, además un sujeto informado, informatizado, libre en el universo de «la red»?

No es por las configuraciones espaciales a secas, ni por nuevos espacios de sociabilidad mal copiados de las revistas de moda que caracterizamos una ciudad.

Intentar comprender esta forma social que constituye la ciudad, supone como desafío desentrañar su carácter social y sus estructuras simbólicas:

¿Cual es el carácter social y los elementos simbólicos de la ciudad que debemos buscar hacer observables?

- Los shoppings?
- Los barrios cerrados?
- Las tecnologías de la comunicación y las nuevas localizaciones?
- La muy publicitada delincuencia en aumento?
- La dinámica social de la marginalidad de grandes masas migrantes rurales?

O son otro grupo de características que debiéramos empezar a desentrañar. Características vinculadas con la dinámica de los

enfrentamientos de todos los días y la construcción de identidades sociales, sujetos, personificaciones.

¿Componen lo urbano de las ciudades actuales ciertos espacios que contribuyen a consolidar identidades? o ¿es una territorialidad producto de pretéritos combates, el desenvolvimiento de una confrontación, de larga duración unas, otras de corta duración, construyendo el presente...?

En ese sentido, si tenemos que elegir connotaciones que configuren las identidades sociales, locales, pero identificables en otros asentamientos, cuales grandes y pequeños combates donde el objetivo es imponer voluntad, consolidar las diferencias, sostener el orden, podemos señalar:

1. La presión creciente que el juego de las pseudoidentidades creadas a partir de enfrentamientos mal procesados se constituyen como operadores de un terror creciente, como señala Marín, creando una situación de indefensión en aumento, que suma rejas, sistemas de seguridad, alarmas, por un lado, o que alinea en un imaginario combate los buenos que se arman y los malos, donde una soldadanización con rasgos de Far West, suma, a la indefensión, la locura del justiciero solitario.

2. La violencia "legítima" de ese Estado que parece desaparecer en lo económico, pero crecen en relación con la instauración del orden que disciplina. Si tomamos como ejemplo la relación de los desposeídos en las inundaciones, el orden del albergue¹² que recorre la

12. "La primera cuestión [en relación con el Albergue de inundados] fue hacer presente un orden. El orden se fundaba en dos cuestiones básicas: primero, la construcción de un dispositivo burocrático en relación con el fenómeno; segundo, la desposesión de toda voluntad de los damnificados a través de una acción paternalista, pero amenazante.

El dispositivo burocrático se articulaba a través de dos elementos: la aplicación de normas de acción militar en relación con los inundados en los albergues, y la instrumentación de la racionalidad empresarial en relación con el manejo hídrico. Se prohibió,

historia reciente de las catástrofes, mantiene las notas originales impresa por el orden del albergue militarizado. Señalemos el beneplácito de gran parte de la "gente decente", en relación con la acciones punitivas sobre los inundados que gozan de la ayuda.

El orden militar será reemplazado por el orden "político", donde candidatos, punteros, hombres de partido, ejercen similar heteronomía sobre sus iguales en desgracia.

3. La instrumentación de "programas sociales", producto de las llamadas ingenierías sociales de los operadores de los organismos de financiamiento.

Las identidades que se determinan en la lucha por la supervivencia adquirirán las características de la relación de los sujetos con otros sujetos y, particularmente, de los sujetos con las diversas expresiones de los aparatos del estado.

La primera actitud referiría a su constitución como "usuario o cliente de programas sociales".

Con mayor o menor transparencia todos ellos plantean como objetivos la contención de la población, pero no en el sentido que imprimió la psicología al término contener, sino como proceso concreto de evitar que la población adopte actitudes que escapen al control de los diversos aparatos del estado¹³.

Los programas y las acciones de los funcionarios y políticos se fundan en la "par-

ticipación". Un conjunto de investigaciones realizadas en diversos barrios de Resistencia, Pratesi (1997a), señalan, en relación con la dinámica de los programas sociales, que *la eficacia de las organizaciones está acompañada por la heteronomía de la comunidad*.

Es decir, el éxito de estos programas, que plantean como base la participación de la comunidad, es indisociable de la creación y extensión de los comportamientos heterónomos de la comunidad.

¡Obedezcan; sean participativos! La obediencia en los hechos frente a la teoría de la comunidad autoorganizada.

Extendiendo nuestras observaciones a los programas de Comedores o de reparto de "cajas"¹⁴, donde al juego de la heteronomía se debe sumar el clientelismo, en tanto son distribuidas de manera privada, en general a través de punteros partidarios del gobierno de turno. Igual situación con la ayuda para inundados.

Esta ayuda lleva implícita una amenaza: la de no-ayuda. El usuario está atado a las decisiones de quien le brinda el beneficio¹⁵. Se recrean de modo permanente identidades indefensas. Sujetos, sujetos a redes de decisores políticos, estatales, de ONGs, etc.

EL TERROR, OPERADOR EN LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS IDENTIDADES

Los sujetos de nuestras ciudades pobres en la postmodernidad, reconocidos como consu-

por decreto, toda iniciativa por parte de la sociedad; se permitía apoyar las acciones de los aparatos del Estado o prestar colaboración cuando era requerida. El albergue se asimilaba al cuartel donde los alojados estaban a disposición de las autoridades militares que llevaban registros rigurosos sobre quiénes serían tributarios de la ayuda, y controlaban el tiempo de los damnificados: el trabajo era una precondición del albergue" Roze (1997).

13 Los orígenes del Programa Materno Infantil (PROMIN), explicitado por sus profesionales, se remonta a atacar las causas que generaron los saqueos de supermercados del año 1992.

14 Denominación que adquiere el conjunto de productos alimentarios que una vez al mes se reparten entre la población que no asiste a comedores. Recordemos las cajas del PAN del Programa Alimentario Nacional, en el Chaco, ahora, las cajas AIPO (Asistencia Integral de la Población)

15 En un trabajo "social y urbanístico" de reordenamiento de un asentamiento precario, la representante del municipio a cargo del proyecto fue muy clara en sus expresiones: "o participan todos del programa o nos vamos a otra manzana"

midores unos, usuarios de programas otros, se *debaten a nivel de pequeños terrores*, entre amenazas de pérdida, de indefensión en una lucha donde "el otro" no es sino un conjunto de pseudoidentidades construidas a la medida de los terrores que cada uno, desde su posición debe buscar protección, defendiéndose a la par que defendiendo el orden que lo reproduce.

El operador de *grandes terrores* construye la gobernabilidad¹⁶ del conjunto, que se llamó "democracia" frente a los "excesos militares" con Alfonsín; se llama "estabilidad" frente a la hiperinflación con Menem; y ahora "futuro crecimiento" frente a la desocupación. Se vota a partir de los terrores primarios de la amenaza de la caída y la muerte. El bipartidismo de la democracia se sustenta en la fina red de terrores largamente contruidos que limitan la acción y el pensamiento. Y el operador es la amenaza.

Podemos concordar en que todo análisis que hagamos acerca de qué es lo estructuralmente injusto e inhumano de los órdenes sociales actualmente dominantes **se fundan en la instalación de una normatividad a partir del ejercicio de la violencia organizada y monopolizada por una clase social. Siendo una de sus consecuencias la sacralización de la obediencia a la autoridad aún en sus formas secularizadas**¹⁷.

PARAR EL TRÁNSITO: CONTRA EL ORDEN DE LA INDEFENSIÓN

"...En los bordes deshilachados de la imaginación de Baudelaire, entrevemos otro modernismo potencial: la protesta revolucionaria que transforma una mul-

titud de soledades urbanas en un pueblo, y reclama las calles de la ciudad para la vida humana..."Berman, 1982:166

¿Hay otra faceta que nos permita orientar vección en el ordenamiento de nuestras ciudades?

¿Son posibles nuevas identidades ? ¿ Son observables nuevos procesos de simbolización?

Frente a la moderna amenaza del tránsito que nos pintara Baudelaire, Berman (1988: 163-64) continúa razonando:

"Qué pasaría si la multitud de hombres y mujeres aterrorizados por el tráfico moderno pudiesen aprender a afrontarlo juntos?.

«Si releemos antiguas historia, memorias y novelas, o miramos viejas fotos o noticieros cinematográficos, o avivamos nuestros propios recuerdos fugitivos de 1968, veremos cómo clases y masas se mueven por las calles juntas. Podemos discernir dos fases de su actividad. Al comienzo la gente detiene y vuelca los vehículos que encuentra a su paso, liberando a los caballos: aquí se están vengando del tráfico, descomponiéndolo en sus elementos originales inertes. A continuación incorporan los despojos que han creado las barricadas que levantan: combinan los elementos aislados, inanimados, en nuevas y vitales formas artísticas y políticas. Durante un momento luminoso, la multitud de soledades que constituyen la ciudad moderna confluyen en una especie de encuentro, para constituir un pueblo. "Las calles pertenecen al pueblo": se apoderan de la materia elemental de la

16 Un conocido historiador se preguntaba por qué, en estas épocas de extensión de lo que podríamos denominar "libertades democráticas", las decisiones de los votantes se debaten en perspectivas acotadas, entre partidos con programas casi indiferenciados. Una respuesta que apareció fue el dominio de lo mediático. Creemos que la falta de perspectiva se inscribe en el recuerdo de no tan pretéritos dolores físicos producto de una suma de miedos y castigos pasados y presentes.

17 "Su análisis nos llevaría tarde o temprano a comprender que todos ellos se fundan en una limitación histórica de la capacidad de organización social producto de limitaciones y precariedad culturales, unidas a la perversidad aún de gran parte de la identidad humana" Marín, Conversaciones. 1999.

ciudad y la hacen suya. Durante un breve instante, el caótico modernismo de los movimientos bruscos solitarios da paso a un modernismo ordenado de movimiento de masas. El "heroísmo de la vida moderna" ... nacerá una y otra vez de las contradicciones internas de la calle. En cualquier momento puede adquirir vida, explosivamente, a menudo cuando menos se espera. Esta posibilidad es un vital resquicio de esperanza en la mente de los hombres que están en el fango del macadam, en el caos en movimiento, en plena huida". P. 164

La imagen de la huida¹⁸, de la manada ante el grito de muerte del león que presupone, en su génesis, la orden, se invierte en la unidad de un todo. La orden que, para vivir hay que obedecer, como individuo de la manada.

Así en los resquicios de la suma de órdenes que constituye este nuevo orden urbano, una y otra vez reaparecen diversas formas de desobediencia que juntan sujetos que han decidido -todos juntos- parar el hambre, parar la discriminación, parar la injusticia. Las nuevas identidades producto de esas formas de desobediencia emergen en la duración del proceso.

Nuevos cuerpos rompen las órdenes de las leyes, las órdenes de la disciplina, las órdenes de la amenaza y construyen nuevas formas urbanas de protesta.

Hoy se para el tránsito cortando la ruta. El tránsito a cambio de comida. Parar al que circula posibilita parar el hambre.

La ocupación del espacio público con la presencia acusante de las carpas; las movili-

zaciones de los pobres, los desocupados, los que trabajan sin pago, los que exigen vida, los que no quieren el terror.

SABERES E IDENTIDADES

Cuando nuestra tarea se encamina con escasas mediaciones a operar transformaciones en una realidad de la que formamos parte, tal el caso de un supuesto rol en equipos de planificación, de ordenamiento urbano, o la elaboración de diagnósticos para la acción,

¿cuáles son los marcos en que hacemos nuestros substanciales aportes los investigadores sociales?

¿La lúcida y científica descripción de la resultante de identidades prefijadas por los medios de comunicación¹⁹ o ¿buscamos dilucidar los procesos que todos los días están construyendo esas identidades?

Acaso operar con los imaginarios urbanos -cual propone Gravano (1999)- hace posible destruir los mecanismos de infantilización del conjunto de la sociedad y de construcción de situaciones de inhumanidad e indefensión a partir de un permanente juego de fortalecimiento de heteronomías.

Con total conciencia asumimos que el planteo precedente, en su carácter casi extremo, nos conduce a una situación donde la acción queda reducida a la expectativa en los movimientos de la sociedad y/o ámbitos que no son precisamente los de la investigación académica o el área de planificación de un municipio.

No obstante, de lo que se trata es de su-

18 "El rugir del león que sale de caza es realmente una sentencia de muerte: es un sonido de su habla que todas sus víctimas entienden; y puede ser esta amenaza lo único común a ellas, que tan distintas son entre sí. La orden más antigua -impartida mucho antes de que hubiera hombres- es la sentencia de muerte y obliga a la víctima a la fuga. ... La sentencia de muerte y su despiadada terribilidad se trasluce bajo toda orden". Canetti, 1981:300

19 Por ejemplo: "La identidad social villera tiene como ejes a la pobreza e inmoralidad/ ilegalidad que constituyen el estigma del villero y en virtud de ellos se concibe a sí mismo y a sus relaciones con el sistema social global." (Guber:1984: p.186).

perar los límites teóricos, los marcos epistémicos (Piaget, García, 1984) que se nos imponen, donde la reflexión en el ámbito de las ciencias sociales se limita a un juego fantasioso de re-explicar según las grandes categorías de las "usinas del saber" de las agencias internacionales y de los Organismos Internacionales de Crédito, y en esos marcos, señalar el rumbo en la gestión de la planificación.

Este trabajo es un intento de evadir ese cerco, de estructurar nuevos observables desde donde ensayar soluciones, desde donde, de diversas formas, intentar "parar el tránsito".

El tránsito que como científicos sociales debemos parar, es el del pensamiento único, el del minimalismo dentro del régimen, el de las categorías operables desde la heteronomía de los poderosos, y profundizar en la reproducción de las nuevas identidades; la re-creación de nuevos imaginarios, y por supuesto, nuevas propuestas de intervención que haga posible un efectivo "mejoramiento de la calidad de vida".²

BIBLIOGRAFÍA

Berman, Marshall.

1988. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Madrid. Siglo XXI editores.

Bettin, Gianfranco.

1982. Los sociólogos de la ciudad. Barcelona. Editorial Gustavo Gili, S.A.

Campos Venuti, Giuseppe; Teran, Fernando; Borja, Jordi; Quero, Damian; Preteceille, Edmond.
1985. Teoría e intervención en la Ciudad. Madrid. Fundación de Investigaciones Marxistas

Eliás, Norbert.

1996. La sociedad cortesana. México. Fondo de Cultura Económica.

Engels, Federico.

[1845] La situación de la clase obrera en Inglaterra. En *Engels Escritos de Juventud*. Colección Carlos Marx - Federico Engels. Obras Fundamentales. México. Fondo de Cultura Económica. 1981

Foucault, Michel.

1993. Genealogía del Racismo. Montevideo. Editorial Altamira.

Gravano, Ariel

1999. Imaginarios urbanos, planeamiento y gestión social. Por un modelo circular. III Reunión de Antropología del Mercosur: "Nuevos escenarios regionales e internacionales" 23 al 26 de noviembre de 1999. Posadas. Misiones. Argentina.

Guber, Rosana

1998. "Identidad social villera". En Boivin, M; Rosato, A; Arribas, V. Constructores de Otriedad. Buenos Aires. EUDEBA.

Hannerz, Ulf

1993. Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana. Madrid. Fondo de Cultura Económica

Harvey, David.

1991. The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Cambridge, Massachusetts. Blackwell

Jacob, Jane.

1973. Muerte y vida de las grandes ciudades. Madrid. Ediciones Península.

Le Corbusier.

1986. Principios Básicos del Urbanismo (Carta de Atenas). Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Barcelona. Ed. Planeta - Agostini.

Marín, Juan Carlos.

1988. Programa de Investigación sobre cambio social. Instituto de Sociología. Universidad de Buenos Aires.

Marín, Juan Carlos.

1993. "El no-delito: ¿tan solo una ilusión?". Entrevista a Juan Carlos Marín. En: *Delito y Sociedad*. Año 2 / Número 3 / Buenos Aires. 1er. Semestre de 1993.

Marx, Karl.

1867 El Capital. Crítica de la economía política.

México. Siglo veintiuno editores S.A. 1975.

1857-1858. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (borrador) 1857-1858. Buenos Aires. Siglo XXI Argentina editores S.A. 1971

Núñez, Ana.

2000. Morfología Social de Mar del Plata 1874

- 1990. Tandil, Grafikart.

Piaget, Jean.

1976. La toma de conciencia. Madrid. Ediciones Morata.

Piaget, Jean; García Rolando

1984. Psicogénesis e historia de la ciencia.

México. XXI siglo veintiuno editores.

Pratesi, Ana Rosa (a)

1997. "Construcción De Normas Morales. Estudio de grupos sociales de barrios periféricos del Gran Resistencia". Universidad Nacional del Nordeste. Reunión de Comunicaciones Científicas y Tecnológicas. Actas, Tomo 1. Corrientes.

Pratesi, Ana Rosa (b)

1997. "De Las Necesidades A Los Recursos".

1º Congreso Internacional "Pobres Y Pobreza En La Sociedad Argentina". Quilmes, 4 al 7 de noviembre de 1997

Roze, Jorge Próspero.

1992 . "Espacio y poder. Una mirada Material".

En *Cuaderno 2. Cátedra de Sociología Urbana*.

1995. Resistencia. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Universidad Nacional del Nordeste.

Roze, Jorge Próspero.

1999. La ciudad: Lugar de confrontación del ciudadano y/o cuartel del soldado social. XXII

Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) "*Hacia donde va América Latina*". 12 al 16 de octubre de 1999. Universidad de Concepción. Concepción - Chile.

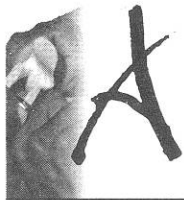
2000. Inundaciones recurrentes: ríos que crecen, identidades que emergen . Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste EUDENE. En prensa

1999. La Pervivencia De Los Etnólogos De Chicago En Torno a Las «Áreas Morales».

III Reunión de Antropología del Mercosur: "Nuevos escenarios regionales e internacionales" 23 al 26 de noviembre de 1999. Posadas. Misiones. Argentina

Roze, Jorge Próspero, Pratesi, Ana Rosa, Benítez, María Andrea, Mobiglio, Inés.

1999. Trabajo, moral y disciplina en los chicos de la calle. Buenos Aires. Espacio Editorial. ISBN 950-802-090-3



mbientalismo, Proyectos de Gran Escala y Transnacionalidad

El caso de la Coalición Ríos Vivos y la oposición a la "Hidrovia del Mercosur"

Omar Arach*

RESUMEN

En este trabajo tomo como referencia las principales características de la oposición a la Hidrovia Paraguay-Paraná. Pongo un énfasis especial en el desempeño de la Coalición Ríos Vivos, una red de ONGs ambientalistas y organizaciones sociales creada con el objetivo de oponerse al emprendimiento. Pretendo describir el comportamiento de la Coalición Ríos Vivos dentro de la arena política creada en torno a este Proyecto de Gran Escala, analizar sus principales rasgos constitutivos, y señalar las disyuntivas a las que se enfrenta esta forma de agencia política emergente en el interior del 'aparato transnacional del desarrollo sostenible'. Con ello intento también mostrar cómo, en esta disputa centrada en torno a qué se hace con los bienes de la naturaleza, quiénes lo hacen y para qué, diferentes procesos de transnacionalización se hacen manifiestos en el área. Ello tal vez contribuya a la reflexión sobre la potencialidad del ambientalismo para generar otros discursos de integración cuyos horizontes y contenidos confrontan con aquellos que, basados en una retórica desarrollista más convencional, han ideado e impulsado la creación de un mercado supranacional (Mercosur).

ABSTRACT

In this paper I refer to the main characteristics of the opposition movement to the Hidrovia Paraguay Paraná. I put the emphasis in the performance of the Ríos Vivos Coalition, a network of environmentalists NGO and social organization wich was created to fight against the project. I attempt to describe the role of Ríos Vivos Coalition in the political arena wich was created around this Large Scale Project. I also attempt to analyse the main organizative features of the Ríos Vivos Coalition and foccus on the dilemmas to wich this political agency, that upsurges from the interior of the trasnational apparatus of sustainable development, confronts. I attempt to show how different trasnationalization processes come to the area through a controversy about what to do with natural resources, and who will do it, and why. Perhaps this paper could contribute to the debate about the potentiality of environmentalism to generate other discourses of integration which can confront thoses based on the more conventional developmental rethoric that have promoted the creation of a supranational market (Mercosur).

DESARROLLISMO Y AMBIENTALISMO EN TORNO A LOS PROYECTOS DE GRAN ESCALA

Los ríos de la Cuenca del Plata han sido objeto, testigo y prenda de disputa del proceso

de ocupación humana en la región. Sea como hábitat, medio de sustento y/o de comunicación, sea como vía privilegiada de acceso al interior sudamericano, las poblaciones originarias y los ocupantes coloniales le

* Doctorando en Antropología Social PPAS/UNaM

asignaron funciones distintas y crearon sobre ellos diferentes cosmografías¹ para mantener, establecer y legitimar su dominio territorial sobre los mismos (Little (1997); O'Reilly Sternberg (1994)). Posteriormente, los estados nacionales emergentes los utilizaron para delimitar los alcances de las unidades políticas administrativas. A partir de la segunda posguerra, con el avance de las políticas e ideologías desarrollistas, los ríos pasaron a ser objeto de diferentes obras de infraestructura basadas en una radical alteración del régimen hidrológico en función de un uso específico². Con ello se generaron nuevas arenas políticas en las que actores diversos y distantes entre sí disputaron por sus derechos sobre cómo y quiénes deben decidir acerca de la utilización de esos espacios territoriales, y contribuyeron para que los mismos fueran reordenados bajo la lógica de relaciones que exceden largamente la dimensión física de su emplazamiento.

Ribeiro (1999) estudió el proceso de construcción de estas obras en tanto acontecimientos gigantescos del sistema económico mundial. Los llamó Proyectos de Gran Escala (de aquí en más PGE)³, y las caracterizó como procesos multidimensionales que producen articulaciones del capital a escala global e involucran a agentes diversos (estados, bancos, empresas, fuerzas de trabajo) ubicados en diferentes niveles de actuación (local, regional, nacional, transnacional). Destacó que la realización de un PGE demanda un esfuerzo de legitimación mediante el cual se justifiquen las ingentes inversiones en recursos humanos y financieros que requiere, y

las drásticas transformaciones ambientales y sociales que produce en su área de influencia. La eficacia de este esfuerzo de legitimación, consistente en una serie de discursos en los que la obra es presentada como vehículo de progreso y bienestar, y como manifestación de la voluntad y el poderío de la sociedad que la emprende, generalmente ha descansado en el modo en que traduce y proyecta los principales postulados de la ideología ambiente predominante: el desarrollismo⁴.

La construcción de un PGE revela la existencia de instituciones, organizaciones y formas de conocimiento entrelazadas en la constitución de un campo de poder y un entramado transnacional vinculado al 'desarrollo' (Escobar, 1997). Este entramado transnacional, surgido luego de los reordenamientos acaecidos en la segunda posguerra mundial, no sólo iba en la dirección de favorecer la reproducción del capital a escala global. Con ello también promovía la progresiva inclusión de sociedades 'tradicionales' en las dinámicas del sistema mundial, el avance de una ola 'civilizatoria' sobre las poblaciones del 'tercer mundo' mediante la promoción de nuevas prácticas culturales, y el establecimiento de parámetros modernos para medir el 'grado de desarrollo' de una sociedad (urbanización, crecimiento económico, altos índices de consumo) que legitimaban el orden emergente y justificaban las desigualdades que provocaba haciéndolas aparecer como un problema previo que el 'desarrollo' vendría a resolver (Escobar, op.cit.).

1 Little (1997) retoma el concepto de cosmografía propuesto por Boas en "Race, Language and Culture". Lo define como "... sistemas de conocimiento ambiental, ideologías e identidades colectivas históricamente contingentes desarrolladas por un grupo social para establecer y mantener territorios humanos..." (:3)

2 El aprovechamiento del potencial hidráulico para la generación de energía eléctrica mediante la construcción de grandes represas constituyó la manera preferencial con que los diferentes estados nacionales procuraron abastecer de insumos energéticos a sus sistemas económicos.

3 Esta noción destaca los dos rasgos característicos de estos emprendimientos: dimensión y planificación, y permite operar con una noción más apropiada que aquellas usualmente utilizadas como Grandes Obras de Ingeniería (que enfatiza sólo su dimensión técnica) o Grandes Proyectos de Desarrollo (que da por ciertos los postulados con los cuales se promocionan).

4 Ver Berman (1995)

La difusión del ambientalismo, en tiempos recientes, ha implicado una refiguración del campo político del desarrollo, con el establecimiento de nuevos parámetros de pensamiento y con la concomitante incorporación de nuevos actores (Escobar, op.cit.). Las características y las razones de la influencia planetaria que ha alcanzado el ambientalismo constituyen un tema demasiado amplio como para poder ser abordado aquí⁵. Pero sí interesa destacar que, como señala Brosius (1999), la existencia de un amplio espectro de ONGs ambientalistas (locales, nacionales y transnacionales), de dependencias estatales interesadas en la 'gestión ambiental', y de diversas agencias multilaterales orientadas al diseño de lineamientos globales para la implementación de 'políticas ambientales' sobre áreas específicas, indican que

"...un inmenso aparato institucional está descendiendo sobre el ambiente como una vez lo hizo sobre el desarrollo - y, de hecho, se está volviendo crecientemente enredado con el aparato transnacional del desarrollo sostenible..." (:286).

Este 'aparato transnacional vinculado al desarrollo sostenible' está constituido, también, por una serie de nociones (desarrollo sustentable, bio y sociodiversidad, participación, desarrollo local) que pueden posibilitar la convergencia de actores tan diversos como

las organizaciones indígenas, las ONGs ambientalistas y la banca multilateral en torno a la gestión de ciertos recursos estratégicos (Ribeiro, 1991). Esto ha llevado a definir al ambientalismo como un ámbito multisectorial característico de un movimiento socio-histórico-cultural-político amplio, portador de una racionalidad en cierta medida alternativa a algunas de las racionalidades construidas en el devenir de la modernidad (Barros, 1996; Viola, 1994). Y como un campo de poder dentro del cual distintas formas de ambientalismo están siendo transfiguradas y manipuladas por actores diferentes (Brosius, op.cit.; Ribeiro, op.cit.).

El caso de la Hidrovía Paraguay-Paraná (de aquí en más Hidrovía), y la oposición a la misma, ofrece varias vías para indagar en estos procesos. Es un PGE, impulsado por los cinco gobiernos de la Cuenca del Plata, que se destaca en términos del fortalecimiento regional. Su trazado está en función de rediseñar el espacio regional, poniendo en comunicación cuencas mineras y agrícolas interiores, polos industriales, grandes centros de consumo y terminales portuarias en función de la inserción del bloque comercial regional con los mercados mundiales (Laurelli, 1997)⁶. Su trazado, además, afecta algunos de los biomas que están en el centro de la atención ambientalista mundial. Los argumentaciones en pro y en contra de la Hidrovía reflejan cosmovisiones que asignan diferentes propiedades

5 Originalmente un movimiento alternativo y radicalmente crítico de los fundamentos de la sociedad capitalista industrial, terminó por convertirse en uno de los principales interlocutores en la polémica discusión sobre el sentido, la significación y los alcances del desarrollo. Si bien sus orígenes se remontan a la última mitad del siglo XIX (Mc Cormick, 1992), es en la segunda mitad del siglo XX donde se empieza a sentir su progresiva incidencia. Los años '90 marcan la consagración del ambientalismo como un movimiento histórico a escala planetaria (Viola, 1992). Los factores que coadyuvan para que eso sea así son diversos. La idea fuerza del ambientalismo, que se basa en la no correspondencia entre las cadenas causales ecológicas y las fronteras de las unidades políticas administrativas de los estados nacionales, y el énfasis en la dicotomía naturaleza-sociedad como noción superordinante de las diferentes contradicciones de la vida humana, se ha mostrado particularmente ubicua en un mundo caracterizado por una cada vez mayor interdependencia entre actores, agentes y procesos ubicados en diferentes asentamientos estatal nacionales. Si bien el ambientalismo es una respuesta a las crecientes alteraciones del medio ambiente resultado de la acción antrópica, no se debe soslayar el carácter isomórfico de una ideología-utopía universalizante con la 'estructura social' a la cual le brinda inteligibilidad y sentido. Con ello tampoco debe ser olvidado que el auge del ambientalismo está en correlación con el surgimiento de nuevas fracciones de capital (ver Harvey, 1989) no directamente comprometidas con un estilo de desarrollo predatorio.

6 Elsa Laurelli las definió como las nuevas grandes obras, para distinguirlas de las grandes obras características del impulso desarrollista de los años 70 y 80.

y funciones a los ríos de la Cuenca del Plata, delimitan tipos de intervención antagónicos y traducen intereses divergentes. Con ello, crean espacios sobre los que demandan ingerencia legítima actores diseminados por distintas partes del mundo, y generan una arena donde la disputa sobre qué es lo que se hace con los bienes de la naturaleza se halla indisolublemente entrelazada a las diferentes maneras en las que los procesos de transnacionalización se manifiestan en la región.

En este trabajo me ocupo de analizar la participación ambientalista en la oposición a la Hidrovía. Dado que este proceso involucra una elevada cantidad de actores, eventos y escenarios, he limitado el análisis al desempeño de uno de sus protagonistas principales: la Coalición Ríos Vivos (de aquí en más Ríos Vivos). No pretendo ser exhaustivo en la reconstrucción de su actuación. Trato, más bien, de brindar un sucinto panorama que permita reconocer cuáles fueron las estrategias y los recursos utilizados en ella, así como identificar quiénes fueron sus principales interlocutores en este campo de disputa. Es mi intención, en última instancia, dar cuenta de cómo se produce, con qué características, y qué dilemas enfrenta, una forma de agencia política que articula actores situados en contextos sociales y nacionales diferentes a partir de una praxis fundamentada en postulados ambientalistas legitimados en la escena global (sustentabilidad, biodiversidad, participación, etc).

LA HIDROVÍA INTERGUBERNAMENTAL Y EL SURGIMIENTO DE LA OPOSICIÓN AMBIENTALISTA

El proyecto Hidrovía consiste en la realización de un conjunto de obras de ingeniería sobre los ríos Paraná y Paraguay (dragado, rectificación de meandros, remoción de aflo-

ramientos rocosos) orientado a garantizar su navegación por embarcaciones de gran porte durante todo el año. El trayecto abarcaría desde Corumbá (Brasil) hasta Nueva Palmira (Uruguay), con una extensión de 3300 kms que en ocasiones recorren zonas limítrofes entre Brasil-Bolivia, Paraguay-Brasil, Argentina-Paraguay, y Uruguay-Argentina, y en ocasiones circulan por el interior de territorio paraguayo y argentino respectivamente. En su recorrido atraviesa zonas húmedas (Pantanal, Chaco, Paraná Medio) especialmente valiosas en términos de su funcionalidad para la regulación del régimen hídrico, para la producción de agua dulce y para la reproducción de la diversidad biológica en la región. En su extensión, también, están asentadas algunas de las principales concentraciones urbanas y actividades económicas de la Cuenca del Plata.

La Hidrovía es parte de un complejo de proyectos energéticos y de transporte (hidrovías, corredores bioceánicos, represas, gasoductos) que están en concomitancia con las nuevas oportunidades avizoradas a partir de la puesta en marcha del proceso de integración económica y comercial en la macro-región (Mercosur). La particularidad de la Hidrovía Paraguay-Paraná, en relación a la mayoría de los otros emprendimientos, es que la misma implica la acción concertada de los cinco gobiernos de la Cuenca del Plata (cuatro de ellos son los que integran el Mercosur). Su diseño tiene por finalidad abaratar los costos de transporte para materias primas (productos agrícolas y minerales fundamentalmente) y se propone como una obra de integración macro-regional. Su realización implicaría una inversión inicial de 1700 millones de dólares, y un costo de mantenimiento de 3500 millones de dólares durante 25 años.

La Hidrovía fue presentada como un emblema de la voluntad de las dirigencias por avanzar en el proceso de integración regional.

Por estas características adquirió un alto valor simbólico, siendo definida como 'la columna vertebral de la integración' o 'la autopista fluvial del Mercosur'. Pero dado que los estados de la Cuenca del Plata presentan desiguales situaciones en función de su particular inserción en el sistema mundial (Ribeiro y Little, 1996), la obra fue presentada también como un instrumento común capaz de resolver los desafíos particulares de cada uno de ellos⁷. En tanto que las consecuencias ambientales de la obra, distribuidas de manera desigual en los dominios territoriales de los estados involucrados, terminarían por exigir diferentes grados de responsabilidad a las dirigencias políticas respectivas.

La Hidrovía fue impulsada desde finales de los '80⁸. En 1989 se creó el Comité Intergubernamental de la Hidrovía (de aquí en más CIH) compuesto por representantes de los cinco gobiernos participantes (Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay, Uruguay). Esta estructura institucional fue la encargada de reunir los recursos humanos, tecnológicos y financieros, así como de crear las condiciones jurídicas y políticas, para su realización. El proyecto recibió el apoyo del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (de aquí en más PNUD) y del Banco Interamericano de Desarrollo (de aquí en más BID), quienes mediante un convenio de cooperación técnica

financiaron las actividades del CIH y solventaron los primeros estudios de factibilidad. Estos estudios, encargados a la consultora brasilera INTERNAVE, se conocieron en 1991. En ellos se resaltaban los beneficios económicos que la obra acarrearía, en tanto que se consideraban insignificantes sus consecuencias sociales y ambientales.

El primer documento crítico que adquirió repercusión masiva se conoció en 1993. Fue elaborado bajo el auspicio de **Humedales para las Américas**, una ONG con sede en EEUU pero con filiales en diversas partes del mundo (entre ellas Bs As). En él se planteaban reparos a la obra, principalmente por la afectación que implicaría sobre el Pantanal⁹ "...un 'área crítica' de biodiversidad, de importancia nacional e internacional..." (Humedales para las Américas, 1993:1). En setiembre de 1994 otra ONG de actuación trasnacional, **World Wildlife Foundation (WWF)**, dio a conocer "Hidrovía: quien paga a comta", que hace una crítica al proyecto no sólo en base a sus efectos ambientales sino a su supuesta inviabilidad económica. Entre tanto, algunas organizaciones ambientalistas de la Cuenca del Plata, asociadas con otras residentes en los 'países del norte', avanzaban hacia un proceso convergente en torno a la oposición. En diciembre de 1994, cien ONGs reunidas en San Pablo (Brasil), comenzaron a gestar lo

7 Para Bolivia y Paraguay resolvería el problema del aislamiento territorial, y su histórica dificultad para colocar su producción en los mercados mundiales a causa de su imposibilidad de acceso directo al Océano Atlántico. Para Brasil implicaría la posibilidad de extraer la producción de soja de los estados de Mato Grosso do Sul. Para Argentina implicaría una vía de transporte en un área en la que está localizada el 65% de la industria y el 75 % de la población. En tanto que Uruguay tendría los beneficios de ser la terminal de salida de una vía de comunicación tan importante. Sin embargo, para una comprensión integral de este proceso, no se debería soslayar el grado desigual de desarrollo de las diferentes regiones dentro de cada estado, y la influencia que las elites correspondientes pueden ejercer sobre los sistemas de decisión de nivel nacional.

8 En realidad la idea de hacer una hidrovía que atraviese todo el interior sudamericano es muy antigua (ver O'Reilly Sternberg (1994). Pero sólo ha sido en tiempos recientes cuando esa idea se convirtió en un proyecto de inminente concreción.

9 El Pantanal es definido como un humedal. Este tipo de ecosistema ha recibido la atención mundial por las funciones ambientales que desempeña. Desde 1972 funciona en la ONU un organismo multilateral, la Convención sobre Humedales o Convención de Ramsar, compuesto por OGs y ONGs de más de 100 países. El Pantanal, considerado el humedal más grande del mundo, es integrante de un conjunto de 900 sitios de esta clase que han sido incluidos dentro de la 'Convención' y sometidos a una estrategia conservacionista. La Convención de Ramsar define a un humedal como "extensiones de marismas pantanos y turberas, o superficies cubiertas de agua, sean estas de régimen natural o artificial, permanentes o temporales, estancadas o corrientes, dulces, salobres o saladas..."

que sería la **Coalición Ríos Vivos**¹⁰.

De modo que recién fue avanzada la década cuando comenzó a esbozarse el cuestionamiento de la obra por parte de ONGs ambientalistas. Con su aparición se complejizó la arena política creada en torno al proyecto. Lo que en principio había sido un proceso dirigido por el sistema decisional del CIH, reducido, a lo más, a las relaciones formales entre las representaciones oficiales de los países y la banca multilateral, terminaría por abrirse a los reclamos de la 'sociedad civil'¹¹, representada fundamentalmente por estas tres agencias (WWF, Humedales para las Américas, Coalición Ríos Vivos) y por aquellos aliados que fueran conquistando en el proceso.

Estas tres entidades aparecerían con intereses convergentes y muy a menudo colaborando entre sí (en general mancomunadas en torno a la preocupación por las consecuencias de la obra sobre el Pantanal). Sin embargo, se puede arriesgar que la creación de Ríos Vivos está en el alguna medida precipitada por la aparición de WWF en el proceso, y por la necesidad de competir y diferenciarse con ellos. Las diferencias ideológicas entre ellos a veces son sutiles y no siempre se manifiestan con claridad. Pero, en líneas generales, WWF conformaría la tendencia más conservacionista dentro del espectro ideacional del ambientalismo, en tanto que Ríos Vivos estaría integrada preferentemente por organizaciones que se consideran 'radicales' (ver Martínez

Allier (1999). Es de destacar, además, que las organizaciones más influyentes dentro de Ríos Vivos¹² son miembros de una de las entidades ambientalistas más importantes a nivel mundial, la Federación Amigos de la Tierra, que a menudo aparece confrontando o compitiendo con WWF.

En el párrafo siguiente me ocupo de comentar el desarrollo de la oposición centrándome en la génesis y el desempeño de Ríos Vivos¹³.

LA COALICIÓN RÍOS VIVOS Y LA OPOSICIÓN A LA HIDROVÍA

La convergencia de las organizaciones ambientalistas del cono sur en oposición a la Hidrovía prospera en sintonía con la creciente transnacionalización que experimentó el movimiento ambientalista a escala mundial. El proceso de preparación para la Cumbre de la Tierra (Eco '92), la oposición a diferentes proyectos de desarrollo, y la participación en una red de monitoreo y evaluación de la banca multilateral (principal agencia en la financiación de estos proyectos) favorecieron el establecimiento de vínculos entre organizaciones ambientalistas de distintos países y regiones (Bartolomé, 1999; Fox, 2000; Ribeiro, 1994; Scherer-Warren, 1999; Viola, op.cit.; Wapner, 1996). A comienzos de los '90 diferentes organizaciones se posicionaron públicamente en contra de la Hidrovía, pero es

10 Este movimiento resulta sugerente tanto por los agentes que iniciaron la impugnación, por la forma en que evolucionaron los argumentos que fueron empleados y por el tiempo que llevó a las organizaciones ambientalistas de la cuenca estructurar una fuerza, en alguna medida 'isomórfica' con el aparato institucional que promocionaba la obra, que le diera visibilidad dentro de esa arena política.

11 El concepto de sociedad civil tiene una larga historia en las ciencias sociales. A partir de los '80, sin embargo, ha ido ganando un creciente espacio en el lenguaje habitual de la política. A esta altura, para el que se interesa en estudiar estos procesos, es una categoría nativa utilizada por los actores sociales. La presentación de una organización como representante de la sociedad civil es una manera de autorizar su participación en un determinado campo político. Es por eso que prefiero utilizar el término entre comillas. Trato de señalar, para este caso, que el término connota la forma en que una determinada organización construye su identidad en un proceso político. Evito tener que referir, de esa manera, a algunos de los sentidos que se le asignó durante un recorrido teórico que abarca pensadores tan dispares como Aristóteles, Hegel, Marx, Gramsci, Habermas, Giddens, entre otros.

12 En especial las ONGs del norte como International Rivers Network (EEUU) y Both Ends (Holanda).

13 Presto un espacio relativamente importante a la transcripción de fragmentos de documentos producidos por Ríos Vivos a lo largo de la lucha. Mi intención es poner en evidencia algunos rasgos característicos de la retórica ambientalista enunciada por Ríos Vivos.

recién a partir del año '94 que se comenzó a incrementar la sistematicidad de las acciones con relación al tema, y a avanzar en la construcción de una agencia política que aglutine los esfuerzos particulares y se erija como un interlocutor legítimo frente a las instancias de toma de decisión. Voy a relatar este proceso refiriéndome sólo a algunos momentos que considero significativos para su comprensión y especialmente pertinentes para los objetivos de este trabajo.

En setiembre de 1994, los Foros de Medio Ambiente y Desarrollo de Mato Grosso y Mato Grosso do Sul (Brasil), organizaron un encuentro para tratar la cuestión de la Hidrovía. El lugar de reunión fue Chapada de Guimaraes, población ubicada en el principal 'punto crítico' de la obra en términos de afectación ambiental (el pantanal), y convocó a ONGs ambientalistas, universidades, centros de investigación, asociaciones sindicales y profesionales. En ese encuentro se suscribió la Carta de Chapada dos Guimaraes. El texto destaca la importancia del pantanal y describe de una manera impresionista su:

"riquísima biodiversidad... sus exuberantes paisajes... su fantástica red hídrica... su increíble variedad de flora y fauna..."

En él se afirma que:

"...los grandes proyectos previstos para la región, el gasoducto Bolivia-Brasil; la ligazón ferroviaria con el pacífico, la Ferronorte; y especialmente la Hidrovía Paraguay Paraná, todos en el contexto del Mercosur, pueden traer consecuencias irreversibles para el Pantanal, su población y toda la cuenca del Plata..."

Por último lo califica como:

"...un proyecto de concepción político institucional perimida, sin viabilidad económica financiera..." y señala que resulta fundamental que "...los estudios de impacto ambiental faciliten la participación de las sociedades locales y nacionales a lo largo de los 3400 Kms de hidrovía..." (ONG, 1994 (a)).

Estas mismas organizaciones convocaron a una segunda reunión para diciembre de 1994, en el Parlamento Latinoamericano de San Pablo (Brasil). Allí se reunieron alrededor de 100 ONGs. Asistieron también representantes del BID y del PNUD (el CIH fue invitado pero no participó). Al final de esa reunión se emitió un documento llamado Carta de Sao Paulo. El mismo es casi una réplica de la Carta de Chapada dos Guimaraes. Sólo agrega, en un punto, que:

"...concordamos en establecer una red internacional de contactos permanente sobre el tema, entre entidades ecologistas, del movimiento social, pueblos indígenas, para el acompañamiento, análisis y fiscalización del proyecto..." (ONG, 1994 (b)).

Esta red de contactos es un esbozo de lo que después sería la Coordinación de Ríos Vivos¹⁴. Algunos de sus integrantes se reunieron en los meses de febrero, abril y junio, en Washington, San Francisco y Asunción respectivamente, con representantes del BID y del PNUD a fin debatir sobre propuestas de participación pública en relación a la obra.

En junio del año 95, en Asunción, se formalizó la creación de la Coalición Ríos

14 Estaba compuesto por Fundación Kattan (Argentina), Sobrevivencia (Paraguay), Asociación Ecológica del Oriente (Bolivia), Central de Indígenas del Oriente Boliviano (Bolivia) Foro Permanente de Medio Ambiente y Desarrollo de Mato Grosso y de Mato Grosso do Sul (Brasil), International Rivers Network (EEUU), Both Ends (Holanda).

Vivos¹⁵. Se definió el nombre de la nueva entidad, la estructura de funcionamiento y los principales objetivos. Ríos Vivos funcionaría como una laxa red de organizaciones cuyas principales directrices serían definidos por una Coordinación¹⁶. Esta Coordinación estaría compuesta por puntos focales residentes en, por lo menos, cada uno de los estados involucrados por el proyecto. Además se crearon una secretaría ejecutiva y una serie de comisiones técnicas distribuidas entre los miembros de la Coordinación. Resultan interesantes de destacar sus objetivos fundacionales, ya que ofrecen un indicio para observar la proyección a la que aspira esta organización con su actuación política:

- I) Cuestionar y si es necesario resistir al actual modelo de desarrollo socioeconómico de la región (mercado neoliberal, globalización, TNC, Mercosur).
- II) Promover y/o descubrir modelos basados sobre un desarrollo ecológico y socialmente justo (desarrollo local, diversidad cultural, etc)
- III) Objetar y resistir a la Hidrovía como expresión de (I) y como un proyecto concreto con todos sus impactos negativos” (Ríos Vivos, 1995).

En esta reunión se elaboró la Carta de Asunción. Su contenido ya no se detiene en describir el referente natural que va a ser afectado por la obra, sino en señalar las deficiencias con que está tratando de ser im-

plementada. Lamenta que:

“...hasta ahora todos los esfuerzos hacia un diálogo abierto entre los actores oficiales y la sociedad civil han sido únicamente iniciativa de las ONGs, en buena fe, con la expectativa de las promesas del PNUD y el BID de iniciar un proceso efectivo...” y se concluye que: “...ésto no es lo que nosotros entendemos por participación y transparencia...”.

Por último, solicita que se discutan:

“...mecanismos de participación pública, se establezcan centros de información nacionales y regionales, se garantice la participación de las ONGs en todas las reuniones del CIH en calidad de observadores, y se asegure que los gobiernos no empiecen ninguna obra hasta que los estudios de impacto ambiental sean concluidos, discutidos y públicamente aprobados...” (ONG, 1995).

En alguna medida su demanda encontró eco. En agosto de 1995 el CIH, intentando mostrar voluntad de abrir un espacio de diálogo con las ONGs, invitó a Humedales para las Américas, WWF y Ríos Vivos, a una reunión con representantes del BID y del PNUD en Bs As (Argentina). En esa reunión hubo acuerdo en señalar, entre otras cosas:

“...la naturaleza diferenciada de los ecosistemas existentes en la región, la necesidad de tratamiento diferenciado para el Pantanal, y la necesidad de que los estudios de evaluación de impactos ambientales

¹⁵ Finalmente, la Coordinación de Ríos Vivos quedó compuesta por: ECOA (Ecología y Acción (Campo Grande, Brasil); Taller Ecologista (Rosario, Argentina); CERDET (Centro de Estudios Regionales) (Tarija, Bolivia); PROBIOMA (Santa Cruz, Bolivia); CIDOB (Coordinadora de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano) (Santa Cruz, Bolivia); ICV (Instituto Centro de Vida) (Cuiabá, Brasil); ITC (Comité Intertribal Memorial e Ciencia Indígena) (Campo Grande, Brasil); Coordinadora de Pueblos Nativos de la Cuenca del Río Pilcomayo (Asunción, Paraguay); Sobrevivencia-Amigos de la Tierra (Asunción, Paraguay); REDES- Amigos de la Tierra (Montevideo, Uruguay); Both Ends (Amsterdan, Holanda); IRN (International Rivers Network) (Berkeley, EEUU).

¹⁶ Según se desprende de las palabras de sus propios protagonistas, la función de la coordinación “...no es tomar decisiones que obliguen a los integrantes de la coalición, sino que es una instancia de coordinación regional para recibir, intercambiar, elaborar y proponer pautas de estrategias regionales que luego son discutidas y adoptadas (o no) por los grupos activos en el tema en cada país...” (Ríos Vivos, 1996).

sean abiertos al conocimiento público y que haya participación efectiva por parte de todos los sectores interesados por el proyecto..." (CIH, 1995 (a)).

Así mismo el CIH, después de seis años de funcionamiento, creó el Grupo Asesor Ambiental, una dependencia que se encargaría de:

"...asistir al CIH a fin de promover programas de difusión e información sobre temas ambientales, así como organizar y auspiciar eventos relativos a temas de preservación de las condiciones de vida y medio ambiente en el programa Hidrovía Paraguay Paraná..." (1995 (b))

Por otro lado, el BID condicionó su apoyo a la realización de nuevos estudios de factibilidad y evaluaciones de impacto ambiental, y a la puesta en marcha de un proceso de información y participación pública¹⁷. A mediados de ese año el CIH respondió a esta exigencia acudiendo a los servicios de una agencia cada vez más típica en la implementación de programas y políticas de desarrollo: las consultoras. Encargó los estudios de impacto ambiental a dos consultoras internacionales:

Hidroservice Louis Berger- EIH (HLBE) y Taylor-Golder-Consular-Connal (TGCC). En tanto que para la puesta en marcha del proceso de participación contrató a una consultora noruega, NORPLAN, la cual procedió a la diagramación de una serie de audiencias públicas en diferentes ciudades de la Cuenca para consultar a la población asentada en el área de influencia de la obra¹⁸.

El año 1996 marcó también el punto más alto en esta movilización, o por lo menos aquel con mayor densidad en acontecimientos orientados a resistir la obra. En abril se produjo en Londrinas (Brasil) el "1º Encuentro de ONGs ambientalistas del Mercosur". A dicha reunión asistieron unas 70 ONGs¹⁹ quienes manifestaron su abierto rechazo a la hidrovía, a la vez que contextualizaron a la misma (y sus consecuencias negativas) en el marco de proceso de integración económica regional impulsado por los gobiernos²⁰. A los pocos días Ríos Vivos promovió la organización del "Encuentro Internacional de los pueblos indígenas de la Cuenca del Plata" en la ciudad de Campo Grande (Brasil), buscando fortalecer su posición política mediante una alianza, bastante típica en cierto modo, entre organiz-

17 Así mismo, ofreció al CIH un préstamo de asistencia técnica y financiera no reembolsable para "...promover la difusión de información, la educación y la consulta abierta y efectiva con el propósito de facilitar la participación pública y permitir que las perspectivas y los puntos de vista de las comunidades afectadas, de los distintos grupos de interés, de las ONGs y de los gobiernos locales sean tomados en cuenta en la evaluación y definición del proyecto Hidrovía..." (BID, 1995)

18 Se aclara que estas "...reuniones de participación pública no constituyen un requisito legal y que se han considerado como una manera de mejorar los canales de comunicación entre el ente emprendedor, el CIH, y las comunidades aledañas y los grupos de interés..." (NORPLAN, 1996). La primera de este ciclo fue en junio de 1996. Se realizó en Asunción, y la empresa organizadora destacó que "...hubo una baja comparecencia de las ONGs invitadas...es probable que ciertas ONGs ambientales hayan decidido un boycott a la reunión..." (NORPLAN, 1996). La segunda el 30 de noviembre de 1996, en Campo Grande, Brasil, y tuvo mejor nivel de concurrencia.

19 De las 69 ONGs asistentes, 57 estaban radicadas en Brasil, 3 en Uruguay, 3 en Paraguay, 2 en Bolivia y 3 en Argentina.

20 Dicha reunión se realizó con el auspicio de la prefectura de Londrinas y la organización de Ríos Vivos. En la declaración emergente de dicho encuentro, los firmantes manifestaron que "...sostenemos que el modelo de desarrollo que se nos ha impuesto en la región, reforzado por la propuesta de libre comercio que acordaron Brasil, Uruguay, Paraguay y Argentina es el que impulsa megaproyectos destructores de nuestro patrimonio común...". Así mismo se definía un área de afectación común para las poblaciones de los distintos países, ya que "...los impactos sociales y ambientales asociados a estos proyectos no respetan las fronteras de los estados territoriales ni contemplan en su verdadera magnitud las necesidades reales de las poblaciones...", en tanto que se proponía la necesidad de "...diseñar acciones y propuestas sustentables para toda la región, construidas a partir de la participación pública...respetando la diversidad cultural y ecosistemas... en toda la cuenca..." Por último se decidió cambiar el término Mercosur por el de Cono Sur, "...por ser más abarcativo y menos referidas los acuerdos comerciales..." (ONG, 1996-a).

aciones ambientalistas y étnicas²¹. En esta reunión se decidió impulsar la conformación de la 'Alianza de los Pueblos Indígenas de la Cuenca del Plata', la cual pasó a integrar Ríos Vivos. En tanto que en junio, Ríos Vivos organizó lo que sería la única actividad en la que se ocuparon espacios públicos para manifestar el rechazo a la obra: un seminario itinerante que recorrió el río Paraguay desde la ciudad de Corumbá (Brasil) hasta Asunción (Paraguay), mediante el cual se buscó despertar el interés de los pobladores ubicados en las riberas (en especial comunidades indígenas, asociaciones de pescadores y autoridades municipales).

Este evento fue construido como un acontecimiento mediático que recorrió los principales medios de comunicación del mundo. La Declaración del Alto Paraguay, emitida en el transcurso de ese desplazamiento por el 'santuario ecológico amenazado', constituye un ejemplo interesante de creación discursiva de una comunidad política basada en la estética y en el imaginario utópico del ambientalismo²². Comienza con la definición de un nosotros que incluye a, "...pueblos originarios de la cuenca del Paraguay, comunidades tradicionales, científicos, técnicos ambientalistas y ecologistas..." Ese nosotros diverso se unifica en la referencia a una entidad natural de la que todos son parte "...nosotros somos la tierra, los pueblos, las plantas, los animales, las aguas, los rayos del sol, la respiración de los vientos..." Ese nosotros también se construye como una comunidad de afectación frente a un presente apocalíptico provocado por un estilo de vida predatorio:

"...hemos visto y dado testimonio de la depredación a lo largo de toda nuestra travesía por el río Paraguay (...) Los patrones vigentes de consumo, de producción y de distribución de los recursos, actualmente dirigidos hacia la extracción, la concentración y el enajenamiento llevarán a las sociedades humanas y a los ecosistemas que las sustentan a un desastre inevitable..."

Ante ello, surge la utopía salvacionista de crear una nueva humanidad:

"...la salvación del planeta y de sus pueblos, presentes y futuros, exige la creación de una nueva civilización basada sobre la ética que respete los límites, la diversidad, la solidaridad, la equidad, la justicia y la libertad..."

Luego la mirada se vuelca sobre el proyecto, y ese nosotros genérico se particulariza en la situación de vida de las 'poblaciones locales':

"...el Proyecto Gubernamental Hidrovía no traerá ningún beneficio ni solución a las necesidades de los pueblos de la cuenca, sino que aumentará los problemas generando perjuicios y elevados costos sociales y ambientales, muchos de ellos de carácter irreversible..." (ONG, 1996 (c)).

En 1997 el rumbo del proyecto había empezado a ingresar en una curva declinante. En febrero el CIH intentó generar un golpe

21 A esta reunión asistieron representantes de 22 pueblos indígenas de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Los pueblos que asistieron son: Nivakle; Guaraní Nandeva; Guaraní Occidental; Enlet; Toba Qom; Tomaraho Chamacoco; Ayoreo Garaigodode; Ybytyoso Chamacoco; Maskoy; Ava Guaraní; Mbya Guaraní; Guaná; Chiquitano; Moxos; Kolla; Pareci; Terena; Gustó; Guaraní; Kaiowa; Bororo; Kinikinao. También se manifestó la preocupación frente a diferentes megaproyectos que afectan a los pueblos indígenas (Hidrovía, Represa de Puerto Carballo (Paraguay), Gasoducto Bolivia-Brasil), se recordaron las consecuencias negativas que tuvieron otros proyectos anteriores "...como fue el caso del Río Pilcomayo hecho en nombre del desarrollo...", y se rechazó "...el proyecto Hidrovía (porque) tiene sus mismas características aunque ponga el adjetivo sustentable...". Así mismo se resaltó "...la necesidad de participación en todas las iniciativas que los afecten y de consulta en cuestiones como las del Mercosur..." (ONG, 1996-b).

22 Para un análisis del lugar del viaje en la construcción de imaginarios sociales ver Turner (1974).

de efecto mediante un acto de inauguración de las obras de Hidrovía²³. Sin embargo fue notoria la ausencia de representantes del gobierno de Brasil. Por esa misma época se difundió una carta del presidente de Brasil, Fernando Henrique Cardoso, dirigida al Parlamento Europeo, en la que se decía que "...no se iba a avanzar en obras que afectarían al pantanal..." (Ríos Vivos, 1997)²⁴. Esa carta era una respuesta a la preocupación manifiesta por miembros del Parlamento Europeo acerca de las consecuencias de la obra sobre el Pantanal. Ello revela cómo las presiones de los grupos de activistas procuraban 'arrinconar' a los representantes de los estados nacionales involucrados en el proyecto mediante la actuación en arenas políticas internacionales (ver Wapner, op.cit.).

A mediados de ese año se conocieron los resultados de las nuevas evaluaciones de impacto ambiental encargadas por el CIH. Desconformes con sus contenidos, las organizaciones ambientalistas resolvieron financiar un panel de 'expertos' que realizara una revisión de las mismas y proveyera de fundamentos científicos a la oposición²⁵. En no más de tres meses se difundieron sus evaluaciones. Sus contenidos, y el efecto po-

lítico de los mismos, revelan en qué medida estos procesos constituyen espacios en el que interactúan, confrontan y se transfiguran mutuamente, enunciados científicos y posicionamientos políticos²⁶. A partir de allí, el rumbo del proceso evidenciaría un progresivo acercamiento entre las demandas de la acción de la Coalición Ríos Vivos, las otras ONGs integrantes de ese campo de lucha (WWF, Humedales para las Américas) y el posicionamiento de las agencias multilaterales (BID, PNUD).

Estas últimas, atendiendo a las conclusiones expuestas por el 'panel de expertos', resolvieron suspender momentáneamente el apoyo a las obras hasta tanto no se realicen estudios minuciosos sobre los impactos ambientales y sociales de las mismas. Así mismo, la presión ejercida sobre diferentes instancias de decisión nacional, y la apelación a recursos jurídicos en distintas áreas de soberanía, adquirió un resultado desigual. En 1998, la Justicia Federal de Mato Grosso dictaminó una medida cautelar que suspendió el avance de las obras hasta tanto se conozcan los verdaderos alcances del impacto del proyecto. En marzo de ese mismo año, el presidente de Brasil, F.H. Cardoso, declaró oficialmente el

23 En realidad se trataba de convertir el trabajo de rutinario de dragado del río Paraná entre Pto San Martín (Santa Fe) y el puerto de Bs. As. en parte de las obras de Hidrovía

24 En diciembre de ese año se iniciaron acciones legales en diferentes países. En Argentina, los representantes de Ríos Vivos hicieron una presentación ante el defensor del pueblo. En Brasil se inició un pedido de 'medida cautelar' ante la Justicia Federal de Mato Grosso do Sul.

25 El trabajo fue financiado, organizado y editado por dos ONGs miembro de Ríos Vivos (Fundación CEBRAC (Brasil) y Environmental Defense Fund (EDF)(EEUU). El panel de expertos estaba compuesto por once profesionales de distintas áreas. El origen nacional de los integrantes trataba de demostrar una participación equitativa entre el 'norte' y el 'sur' (seis de sudamérica y cinco de norteamérica). Entre los científicos sociales participó el reconocido antropólogo Thayer Scudder. Por sudamérica, la 'representación antropológica' quedó a cargo de Bartomeu Meliá.

26 El 'panel de expertos' comenzaba definiendo los 'términos de referencia' para su evaluación: los compromisos orientados a lograr el desarrollo sostenible (firmados por los cinco países en la Eco '92); las declaraciones del PNUD para alcanzar un desarrollo humano sustentable; y las directivas del BID relacionadas a la reducción de la pobreza como prerequisites para el otorgamiento de créditos que se orienten al desarrollo social y sostenible. Posteriormente afirmaba que "...los estudios han sido definidos en forma muy limitada, ignorando significativos impactos acumulativos directos e indirectos, sobrestimando los beneficios del proyecto y subestimando tanto sus costos como los efectos sociales y ambientales...en especial sobre la población de menores recursos y la población indígena...". Y proponía una serie de recomendaciones para mejorar los procesos de estimación y evaluación y para generar procesos participativos y transparentes en la planificación y la toma de decisiones con vistas a diseñar "...estrategias alternativas de desarrollo...". Para ello afirmaba que "...los gobiernos de la región, con el apoyo del BID, del PNUD, de otras instituciones y de otros inversores, deberían desarrollar un plan regional y establecer prioridades para el desarrollo social con las comunidades locales, las ONGs, los centros de investigación y la sociedad civil..." (EDF-CEBRAC, 1998).

abandono del proyecto por parte de ese país, argumentando que el mismo afectaría un área biológica estratégica como es el Pantanal²⁷.

Estas decisiones implicaron un duro golpe para el avance de las obras. Hacia fines de 1998 el emprendimiento se hallaba detenido en tanto proyecto integral. Sin embargo los gobiernos nacionales de Argentina, Bolivia y Paraguay continuarían impulsando para sus territorios algunas de las obras previstas en el mismo. Conforme con ello, han variado los argumentos para publicitarlo en un nuevo giro retórico. Ya no es la gran obra de integración que se promueve, sino obras menores, de corto alcance, con exclusivos beneficios para la comunicación regional.

RÍOS VIVOS Y LOS DILEMAS DE LA INTEGRACIÓN TRANSNACIONAL

Ríos Vivos constituye la respuesta organizativa más importante gestada por las organizaciones ambientalistas de la cuenca en relación al proyecto Hidrovía. Voy a detenerme a considerar algunas de sus particularidades..

Ríos Vivos se presenta a sí misma como una:

"...coalición de más de 300 organizaciones no gubernamentales ecologistas, movimientos sociales, indigenistas e indígenas fundamentalmente de Argentina, Brasil, Bolivia, Paraguay, Uruguay y también América del Norte y Europa....." (Ríos Vivos, 1996).

Una mirada por las más de trescientas organizaciones que componen Ríos Vivos

ofrece un universo con rasgos bastante característicos de este tipo de redes: la heterogeneidad constitutiva en términos de perfil institucional (organizaciones de base, religiosas, académicas, movimientos sociales, y personas individuales), la laxitud en las pertenencias y la existencia de una membrecía múltiple (Melucci, 1989; Scherer-Warren, 1993). Sin embargo, es un núcleo mucho más reducido de organizaciones el que impulsó su conformación, el que define sus lineamientos ideológicos, el que delimita y protagoniza sus posicionamientos políticos y el que ha participado, con continuidad y frecuencia, desde los inicios en la coalición.

Este grupo de organizaciones es el que integra la Coordinación. Allí se observa un grado de homogeneidad mucho mayor en términos de perfil organizativo y temático²⁸. Las organizaciones ambientalistas de la Cuenca del Plata que integran la Coordinación, a su vez, presentan algunas notorias similitudes. Todas surgieron entre los años '85 y '90, todas tienen un tamaño modesto, todas hicieron parte del creciente proceso de asociativismo civil transnacional que prosperó a partir de los '90, y todas dieron un 'salto tecnológico' a mediados de los '90 con la incorporación de Internet, lo que les dio el soporte tecnológico para construir esta 'comunidad transnacional imaginada' (Ribeiro, 1995; 1996).

A pesar de la contundente mayoría de organizaciones de origen brasileño en la composición total de la Coalición, la Coordinación observa una distribución equilibrada por pertenencias nacionales. Inclusive el espacio para la representación de las organizaciones indígenas se dosifica en términos de distribuciones nacionales. Si bien se puede invocar la pervi-

27 Esta resolución debe ser entendida como una respuesta a la presión del movimiento, sin descuidar razones de índole geopolítico (se decide impulsar otros proyectos de hidrovía (Madeira-Amazonas, Araguayá-Tocantins, Paraná-Tieté) que garanticen un recorrido que pase enteramente por territorio brasileño).

28 En la Coordinación también existen organizaciones indígenas. Sin embargo, Ríos Vivos es una organización en la que, dado sus lineamientos ideológicos, sus pautas de acción y sus objetivos reivindicativos, el mayor peso en la definición del perfil organizacional lo proveen las organizaciones ambientalistas. Lo que la presencia de organizaciones indígenas revela, sobre todo, es un tipo de alianza estratégica (Brosius, op.cit.) que ha sido bastante frecuente a partir de los '80 (ver Conklin y Graham, 1995).

vencia de concepciones naciocéntricas entre los miembros de este ámbito político trasnacional, creo que el motivo más poderoso es de índole práctica: los estados nacionales siguen siendo el espacio político principal dentro del cual se toman las decisiones relativas a políticas ambientales. Por lo tanto, es necesaria la presencia activa de organizaciones ('puntos focales') que sean capaces de llevar a cabo las estrategias de la coalición en cada uno de ellos, y de contribuir a modelar estas estrategias con la información autorizada que puedan transmitir en tanto miembros pertenecientes a cada uno de esos estados nacionales.

La coordinación muestra la existencia de 'organizaciones del Norte' y de 'organizaciones del Sur'²⁹. Las organizaciones del Norte son las que están mejor dotadas en términos de recursos, y las que pueden oficiar de 'brokers' a la hora de lograr el apoyo financiero de algunas de las agencias de cooperación y organizaciones de ayuda ubicadas en los EEUU y en los países europeos económicamente más prósperos³⁰. Son, por lo tanto, las que han realizado un aporte sustancial para ampliar la base material de la organización en general, y de la 'campaña Hidrovía'³¹ en particular. En estos vínculos de 'parcería' las 'ONGs del sur' encuentran condiciones para su fortalecimiento institucional, a la vez que las 'ONGs del norte' encuentran actores

que legitiman su ingreso para influir sobre decisiones orientadas a la transformación de territorios que están bajo la soberanía de estados (y naciones) ajenos (Brosius op.cit.; Scherer Warren op.cit.)³².

Una visión integral de la actuación de Ríos Vivos en la oposición a la Hidrovía, demuestra la existencia de un movimiento cuyos escenarios de actuación política terminaron por abarcar desde la sede del BID en Washington, pasando por diferentes estamentos y poblaciones de los países impulsores de la Hidrovía, hasta llegar a las regiones de afectación directa de la obra. También se observa la actuación de actores típicamente participantes de las arenas políticas creadas en torno a las obras definidas como proyectos de desarrollo. Por un lado, la agencia intergubernamental que oficia de propietario de la obra (CIH), la banca multilateral (BID), la oficina para el desarrollo (PNUD) de uno de los organismos multilaterales más activos en la construcción de un orden social global (ONU), los gobiernos de la región, las consultoras, y las empresas privadas (empresas trasnacionales vinculadas al transporte, al comercio de granos, contratistas de construcción, etc). Por el otro las ONGs, las organizaciones étnicas y diferentes grupos de interés agrupados bajo el paraguas conceptual de "sociedad civil".

La actuación de Ríos Vivos estuvo ca-

29 Esta distinción es muy utilizada entre las organizaciones ambientalistas. Es una manera de mencionar las disparidades en términos de potencial institucional acudiendo a un posicionamiento geográfico que contiene, condensa, y de algún modo elude, nombrar todas las desigualdades correspondientes a posiciones asimétricas.

30 No he podido realizar un estudio económico del movimiento. Pero pude identificar las siguientes organizaciones que dieron apoyo financiero: Bank Information Center; Compton Foundation; Food and Health Foundation; Enviromental Defense Fund; DGIS; Doen Foundation; W. Alton Jones Foundation; Stewart Mott Foundation; Novib. Todas son de los países del 'norte'. Esto también quizás de para pensar el lugar que juegan las grandes fundaciones en la definición del rumbo para el desarrollo, y el papel de las donaciones en la dinámica económica del capitalismo global (ver Boulding, 1976)

31 Esta denominación, extraída del lenguaje militar, es la forma más corrientemente utilizada por las organizaciones ambientalistas para designar un conjunto de actividades sistemáticas orientadas a impedir el avance, o fiscalizar el rumbo, de aquellas iniciativas y proyectos que sean consideradas lesivos para los intereses ambientales.

32 De particular interés resulta aquí la presencia de IRN, una organización ecologista con sede en Berkeley y con filiales en distintas partes del mundo. Esta organización ha venido jugando un importante papel en la consolidación de diferentes movimientos de oposición al hidrosarrollo en la cuenca (especialmente en Brasil (ver Scherer Warren, 1993). Y en el caso de la Coalición Ríos Vivos ha sido particularmente efectiva para articular la coalición con otras organizaciones radicadas en Washington, encargadas especialmente del control y monitoreo de los proyectos financiados por la banca multilateral.

racterizada por una presión múltiple. Por un lado apuntó a que el BID retirara el apoyo financiero a la obra invocando las directrices que el propio banco tiene establecido como criterios para el otorgamiento de créditos³³. Por el otro presionó sobre el CIH, para lograr que se implementaran mecanismos de consulta y participación de la llamada sociedad civil. Así mismo actuó en las arenas políticas internacionales para desencadenar alguna influencia interestatal sobre las dirigencias de los estados involucrados, en tanto que realizó diversas apelaciones legales y campañas de 'concientización' en los mismos, intentando lograr articular su posición con la de otros grupos de presión. Por último convocó, en diferentes momentos, a expertos en múltiples disciplinas para sustentar su crítica en base a argumentos 'científicamente fundados' y construyó sobre ellos una narrativa eficaz para desactivar los argumentos apologeticos de la obra y para crear una comunidad de argumentación que le asigne cohesión interna en tanto nuevo sujeto político³⁴.

Habíamos visto que lo que caracteriza un PGE es la forma en que se articulan fracciones de capital y agentes sociales ubicados en diferentes niveles de determinación mediante un proceso que Ribeiro (1999) llama consorciación. La oposición a un PGE demanda un movimiento similar, un encadenamiento vertical que articule agentes desde lo 'local' hasta lo transnacional. Como señala Ribeiro (1992),

"...el lobby eficaz en la contemporaneidad tiene en consideración tanto el activismo en el nivel local cuanto, en el otro extre-

mo el internacional...En este aspecto, el movimiento ambientalista mundial está claramente en la vanguardia..." (106).

La conformación y el desempeño de la Coalición Ríos Vivos parece estar modelada por este principio, con las particularidades derivadas de las características del propio proyecto: el carácter intergubernamental hacía que la autoridad responsable no fuera fácilmente identificable, en tanto que la extensión de las áreas afectadas por el proyecto hacía que lo 'local' apareciera especialmente diversificado. Esto, entre otras cosas, coadyuvó para que la banca multilateral fuera elegida como un interlocutor principal a la hora de construir un obstáculo eficaz al avance del proyecto.

La actuación de Ríos Vivos resulta útil para identificar alguno de los roles que cumplen las ONGs ambientalistas en la política contemporánea, así como algunas de las estrategias utilizadas para desempeñarlo. Ellas se destacan por su función fiscalizadora en relación a la implementación de grandes obras de infraestructura con fuerte impacto ambiental, y por su rol de mediación entre las instancias decisorias y diferentes organizaciones de la 'sociedad civil' (Cohn, 1997); Scherer Warren, 1993). Así mismo, la conformación de redes transnacionales de información y solidaridad que conectan núcleos de individuos y grupos en un área de participación más amplia (Melucci, 1989), es un recurso crecientemente utilizado por las organizaciones ambientalistas (Scherer Warren, op.cit).

El proceso terminó por demostrar una concordancia entre agencias multilaterales

33 Resulta importante mencionar que estas directrices son, también, en parte, un resultado de la presión que distintas organizaciones estuvieron ejerciendo sobre la banca multilateral en la última década. Entre estas organizaciones, las ambientalistas han sido algunas de las más activas (ver Fox, 2000).

34 Cómo se desprende de los párrafos transcritos, esta 'narrativa' no es un discurso científico, aunque esté basada en él y realice continuas apelaciones al mismo. Es una serie de enunciados que constituye un marco interpretativo para orientar la acción mediante una caracterización de la obra, de sus perjuicios, de los agentes responsables por los mismos y de las víctimas que los padecen. Ella contienen también fuertes apelativos morales para incentivar el compromiso y superar cualquier forma de pasividad. Es, en definitiva, un discurso político que amalgama enunciados científicos, propuestas utópicas e ideológicas, apelaciones morales y panoramas estéticos.

y 'sociedad civil', enfrentadas a la decisión de los gobiernos y del sector empresarial que impulsaba el emprendimiento. La divisoria de aguas aquí sigue una lógica que opone el 'desarrollo predatorio' y la 'sustentabilidad', algo bastante frecuente en muchos de los conflictos socioambientales de los últimos tiempos (Viola, op.cit; Viola y Leis, 1998). Esta divisoria provoca un corte transversal sobre oposiciones estructurales preestablecidas como las que oponen naciones, clases o grupos étnicos, y se despliega generando nuevas contradicciones (Little, op.cit.) o favoreciendo el reacomodamiento en torno a las viejas a través de mediaciones discursivas de carácter ecológico (Escobar, 1998). Tal vez ésto vuelva previsible el hecho de que una de las estrategias utilizadas para desacreditar los cuestionamientos ambientalistas hayan buscado apelar a la retórica desarrollista y nacionalista, sindicándolos como 'agentes del imperialismo que quieren perpetuar el atraso en estas regiones' (Costa, 1997). Y tal vez puede autorizar a presuponer que la existencia de Ríos Vivos se explica no solamente como respuesta a un PGE, sino también como resultado de una puja dentro mismo del 'aparato trasnacional del desarrollo sostenible'.

La Coalición Ríos Vivos termina situado dentro de un juego de alianzas o coincidencias con la banca multilateral. También con WWF, una ONG transnacional que es vista en las antípodas del espectro ideológico verde. Esta coincidencia motivada por una común preocupación en la defensa de un ecosistema específico, no puede ocultar las diferencias acerca de para qué y para quiénes se lo quiere proteger, así como de cuáles son las verdaderas causas de la degradación ambiental. En el caso de Ríos Vivos la defensa del pantanal y la

oposición a la hidrovía se enlaza, por lo menos en términos nominales, con la resistencia a un modelo de integración supranacional que es juzgado en términos negativos, y que es interpretado con referencia a las relaciones de subalternidad existente entre los países y regiones que conforman el sistema mundial:

"...La Hidrovía no se construye para mejorar la integración de la macro-región sino para incorporar a bajo costo nuevas áreas agrícolas al mercado mundial...La Hidrovía es un instrumento para consolidar la integración dependiente del interior sudamericano al mercado mundial..."
(Ríos Vivos, 1998).

La existencia de Ríos Vivos constituye un ejemplo de conformación de un sujeto político trasnacional en el área del Mercosur. Ello tal vez muestre la potencialidad del ambientalismo para generar otros discursos de integración cuyos horizontes utópicos avanzan en sentido contrario al de aquellos que legitiman la mayoría de las obras dentro del área del Mercosur, en base a la retórica desarrollista más convencional. Pero la existencia de Ríos Vivos también pone en evidencia el juego de alianzas y competencias dentro del campo de poder que constituye el ambientalismo trasnacional. La definición de la hidrovía en términos de su funcionalidad para perpetuar un esquema desigual Norte-Sur, va en la dirección de esbozar un 'ambientalismo desde el sur'³⁵ que parece querer diferenciarse del ambientalismo conservacionista y globalocéntrico de WWF y la banca multilateral (Escobar, 1998).

En este contexto, la actuación de Ríos Vivos en la oposición a la 'hidrovía del

35 Sin embargo, es notoria la centralidad que juegan en Ríos Vivos las 'organizaciones del Norte'. Ello indica la importancia de estos vínculos para incrementar la capacidad de agencia del asociativismo civil en los países del Sur. Y lleva a relativizar la dicotomía norte-sur. O por lo menos a señalar que la oposición Norte-Sur no se manifiesta por el lugar de localización de los agentes que protagonizan un determinado campo político sino por la manera y el lugar en que estos se posicionan dentro de un marco de interpretación que concibe las relaciones de hegemonía/subalternidad en términos de la oposición norte-sur.

Mercosur', y su voluntad de gestar un 'ambientalismo desde el sur', parece enfrentarse a un dilema que no es ajeno al de otros actores que protagonizan las arenas políticas sociambientales en la región. Un dilema que Santos (1994) resumiera para describir la encrucijada a la que se enfrentan los indígenas de la floresta amazónica:

"...acabar teniendo que enfrentar una elección imposible entre el viejo, violento y predatorio estilo de desarrollo que la elite brasilera siempre les reservó, o el desarrollo predatorio pos-moderno, que las corporaciones transnacionales, el Banco Mundial y las agencias internacionales están planeando para integrar la biodiversidad al mercado global..." (:153).²

BIBLIOGRAFÍA

Documentación

BID (Banco Interamericano de Desarrollo)

1995- "Propuesta de Asistencia Técnica no reembolsable para la difusión y consulta sobre la Hidrovía Paraguay-Paraná". Buenos Aires, julio (mimeo)

CIH (Comité Intergubernamental de la Hidrovía Paraguay-Paraná).

1995 (a)- Memo de la Reunión con Representantes de la Sociedad Civil. Agosto, Buenos Aires.

1995 (b)- Actas de la XXI Reunión del Comité Intergubernamental de la Hidrovía Paraguay-Paraná.

Humedales para las Américas.

1993. "Hidrovía. Un examen ambiental inicial de la vía fluvial Paraguay-Paraná". Manomet, USA.

NORPLAN

1996- "Hidrovía Paraguay-Paraná. Información y participación pública (informe de avance)". Buenos Aires, agosto. (mimeo)

ONG

1994 (a) Carta de Chapada dos Guimares

1994 (b) Carta de Sao Paulo

1995 Carta de Asunción

1996 (a) - Declaración del "1º Encuentro

de ONGs Ambientalistas del Mercosur" Asunción. (Documentación de Sobrevivencia-Amigos de la Tierra)

1996 (b) - Declaración del "Encuentro Internacional dos Povos Indígenas da Bacia do Prata". Asunción. (Documentación de Sobrevivencia-Amigos de la Tierra)

1996 (c)- Declaración del Alto Paraguay.

Asunción. (Documentación de Sobrevivencia-Amigos de la Tierra)

EDF-CEBRAC

1998- "Proyecto Hidrovía Paraguay-Paraná. Informe de una evaluación independiente". Brasília. Fundación CEBRAC

RIOS VIVOS

1995- Informe de la Reunión de Coordinación.

Junio. Asunción (Documentación de Sobrevivencia-Amigos de la Tierra)

1996- Boletín de Comunicación. N°1. Montevideo.

1997- Boletín de Comunicación N° 7. Montevideo.

1998- Boletín de comunicación N° 8. Montevideo.

Artículos y Libros

ARACH, Omar

1999- "La lucha sobre un río. Un análisis de la oposición a la represa del Paraná Medio (Entre Ríos, 1996-1997)". Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones (Inédito).

BARROS, Flavia Lessa de

1996- "Ambientalismo, Globalização e Novos Atores Sociais" en Revista Sociedade e Estado, vol. XI, n° 1.

BARTOLOME, Leopoldo

1999- "Combatiendo a Leviatan. La articulación y difusión de los movimientos de oposición a los proyectos de desarrollo hidroeléctrico en Brasil (1985-1991)" en Desarrollo Económico. Vol 39. N° 153. Bs. As. IDES.

BERMAN, Marshall

1995- Todo lo sólido se desvanece en el aire. Madrid. Siglo XXI

CONKLIN, Beth y LAURA GRAHAM

1995- "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics" en *American Anthropologist* N° 97

BOULDING, Kenneth

1976- *La economía del amor y del temor*. Madrid. Alianza.

BROSIUS, Peter

1999- "Analyses and Interventions. Anthropological Engagements with Environmentalism" en *Current Anthropology*. V.40 N° 3

COHN, Gloria da

1997- *Teoria dos Movimentos Sociais*. Sao Paulo. Ed. Loyola

COSTA, Nilder

1997- "A Grande Hidrovia" en *Revista EIR.Alerta Científico e Ambiental*. Vol. 4, n° 22. Washington. EIR News Service Inc.

DOUGLAS, Mary

1982- *Risk and Culture*. Berkeley. University of California Press

ESCOBAR, Arturo y Sonia ALVAREZ (comp.)

1992- *The Making of Social Movements in Latin America*. USA. Westview Press

ESCOBAR, Arturo

1997- "Antropología y Desarrollo" (consultado en Internet, 27-11-97)

1998- "Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation and the Political Ecology of Social Movements" en *Journal of Political Ecology*. Vol. n° 5

FOX, Jonathan

2000- "O Panel de Inspeção do Banco Mundial: Lições dos Primeiros Cinco Anos", en Flávia Barros (comp.), *Sociedades Civil e Banco Mundial. A experiencia brasileira com o Painel de Inspeção*. Brasília. Mimeo

HARVEY, David

1998- *La condición de la posmodernidad*. Bs. As. Amorrortu

LAURELLI, Elsa

1997- "Reestructuración económica en América Latina: Integración o fractura de los territorios fronterizos" en *Fronteras na America Latina: Espaços em transição*. FEE. Editora Universitaria RGS

LITTLE

1997- "Superimposed cosmographies on regional amazonian frontiers". *Série Antropologia* N° 219. Universidad de Brasília. Brasília. CESPE/UnB.

MCCORMICK, Jhon

1992. *Rumo ao paraíso: A histórica do movimento ambientalista*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

MELUCCI, Alberto

1989- "Um objeto para os movimentos sociais" en *Lua Nova*. N° 17. CEDEC

MARTINEZ ALLIER, Joan

1999- "Southern Strengthening of Friends of The Earth International (Final Report)" in *Friends of The Earth International. Annual Meeting General 1999*. (Mimeo)

OLIVER-SMITH, Anthony

1993- "Resistance to Resettlement: The Politics of Protest, Negotiation and Adaptation" en S. GUGGENHEIM (ed.) *Anthropological Analysis and Involuntary Resettlement: An Agenda for Applied Research*. Washington D.C., American Anthropological Association.

O'REILLY STERNBERG, Hilgard

1995. "Proposal for a South American Qaterway" en Magnus Mörner y Mona Rosendahl (eds) *Actas del 48° Congreso Internacional de Americanistas (ICA)*. Stockholm/Upsala. July 4-9, 1994. Estocolmo. Suecia. Stockholm University

RIBEIRO, Gustavo Lins y PAUL LITTLE

1996- "Neoliberal recipes, environmental cooks: the transformation of amazonian agency". *Série Antropologia* N° 213. Universidad de Brasília. Brasília. CESPE/UnB.

RIBEIRO, Gustavo Lins

1999- *La Represa de Yacyretá. Capitalismo Transnacional y Política Hidroenergética en la Argentina*. Posadas. Editorial Universitaria.
1996- "Cybercultural politics. Political activism at distance in a transnational world". *Série Antropologia* N° 212. Universidad de Brasília. Brasília. CESPE/UnB.
1995- "Internet e a emergencia da comunidades imaginada transnacional". *Série Antropologia* N° 181. Universidad de Brasília. Brasília. CESPE/UnB.
1994- "The Condition of Transnationality" en *Série Antropologia*. Brasília. Universidad de

Brasília (Depto. de Antropologia)

1992- "De la Prefeitura ao Banco Mundial" en

ARANTES (et.al.) Desenvolvimento e Direitos Humanos. Campinas. São Paulo. Ed. UNICAMP.

1991- "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia" en Revista de Antropologia. São Paulo. USP.

SANTOS, Silvio Coelho dos

1989- "Os índios da região sul e a construção de barragens" en Anais do Museu de Antropologia

1985/1986, Ano XVII e XVIII, Nº18. Florianópolis

SANTOS, Laymert García dos

1994- "A encruzilhada da política ambiental brasileira" en Maria Angela D'Incao e Isolda

Macial da Silveira (comps) A Amazonia e a crise da modernização. Belém. Museu Paraense Emílio Goeldi.

SCHERER-WARREN, Ilse

1993- Redes de Movimentos Sociais. São Paulo. Ed. Loyola.

1999- Cidadania sem fronteiras. Ações coletivas na era da globalização. São Paulo. Hucitec

TURNER, Víctor

1974- Dramas, Fields and Metaphors. Ithaca, Cornell. University Press.

VIOLA, Eduardo J.

1992 "O movimento ambientalista no Brasil

(1971-1991) da denúncia e conscientização

pública para a institucionalização e desenvolvimento sustentável" in Ciências Sociais hoje. ANPOCS.

VIOLA, Eduardo y H. LEIS

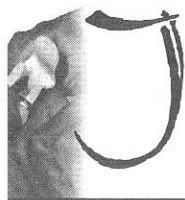
1998 "O ambientalismo multissetorial no

Brasil para além da Rio '92: o desafio de uma estratégia globalista viável" en Meio Ambiente, Desenvolvimento e Cidadania. Florianópolis.

UFSC. Cortez.

WAPNER, Paul

1996- Environmental Activism and World Civic Politics. New York. State University of New York Press.



MAGINARIOS OFICIALES Y MEMORIAS LOCALES. LOS USOS DEL PASADO JESUÍTICO-GUARANÍ DE MISIONES**

Guillermo Wilde*

RESUMEN

Las ruinas jesuítico-guaraní, constituyen, por un lado, un referente del discurso oficial sobre el pasado y el "patrimonio". Pero por otro lado, las ruinas también son objeto de simbolizaciones locales muy diferentes de las hegemónicas. En este trabajo intentamos analizar esas modalidades diferentes de apropiación y construcción de las ruinas jesuíticas como referente de discursos y prácticas sociales. En primer lugar, analizamos los diversos mecanismos que intervienen en el discurso hegemónico tendientes a naturalizar y reificar el pasado como una entidad discreta, diluyendo o negando tanto su carácter selectivo e imaginario como su vinculación al contexto histórico, económico-político y cultural. En segundo lugar, analizamos la construcción de sentidos locales asociados a las ruinas en algunos de los pueblos misioneros en los que se preservan, estableciendo puntos de intersección con el relato oficial.

ABSTRACT

The Jesuitic-Guaranitic Ruins are, on one hand, a referent of the official discourse about the past and the heritage. On the other hand, the Ruins are the object of local symbolizations object very different from the hegemonic one. In this piece of work we try to analyze the different ways of appropriation and construction of the Jesuitic Ruins as a referent of discourse and social practices. In first place, we analyze the diverse mechanisms intervening in the hegemonic discourse tending to naturalize and reify the past as a discreet entity, diluting and denying its selective and imaginary character as well as its link to the historical, economical, political and cultural context. In second place, we analyze the construction of local meanings associated to the Ruins in some towns of Misiones Province, trying to establish intersecting points with the official discourse.

INTRODUCCIÓN

Por varios decenios, las ruinas jesuíticas han servido de referente para la construcción y reforzamiento de identidades provinciales, nacionales e inclusive, transnacionales. Así como jugaron un rol clave en la tardía pro-

vincialización de Misiones, tienen hoy un rol importante en los planes del Mercosur cultural. Mediante la noción de "patrimonio", estos discursos ponen en práctica mecanismos de construcción del pasado que insiden en el sentido común con gran eficacia. Sin embargo, por un lado, omiten los conflictos acerca de las

* Investigador CONICET- Doctorando UBA.

** Esta investigación fue posible gracias a una beca otorgada en el segundo semestre de 1999 por la Secretaría de Cultura de la Nación. Agradezco al jurado del concurso y a mi referencista. También agradezco la colaboración brindada por los informantes de los pueblos misioneros de Loreto, San Ignacio, Santa Ana y Corpus durante mi trabajo de campo. El presente trabajo se benefició de las amables lecturas de Lía Quarleri y Sergio Visakovsky a quienes agradezco sugerencias e ideas.

negociaciones históricas comprometidas en la definición de las ruinas como patrimonio, y por otro lado, hacen invisibles las apropiaciones y valoraciones que dotan de sentido a las ruinas al nivel de los actores y de las prácticas cotidianas de los pueblos.

Los propósitos de este trabajo son, en primer lugar, tratar de reconstruir el proceso histórico de definición de las ruinas jesuíticas como patrimonio en el marco del discurso sobre la “preservación” y los mecanismos mediante los cuales se naturaliza la concepción hegemónica del pasado. En segundo lugar, analizar la apropiación y simbolización de las ruinas por parte de los actores locales de algunos pueblos misioneros. Para este último punto, tomamos como base los testimonios de informantes de los pueblos de Santa Ana, Loreto, San Ignacio y Corpus, de la Provincia de Misiones¹. Todos éstos pueblos se comunican a través de la Ruta Nacional N° 12 y distan unos de otros entre 5 y 15 km. Aunque con distintos grados de deterioro, todos los pueblos poseen ruinas jesuíticas. En los casos de Santa Ana, Loreto y San Ignacio, se han construido y habilitado centros de visitantes; y se encaran actividades de restauración con fondos extranjeros. Por contraste, en el pueblo de Corpus, la maleza cubre completamente la ruina y pueden verse montículos bajo los que yacen las piedras de algunas paredes de la antigua reducción. Pequeñas familias de chacareros habitan sobre el emplazamiento y cultivan maíz, mandioca, tabaco y tomate.

EL PATRIMONIO COMO LA FORMA HEGEMÓNICA DEL PASADO

La preocupación por preservar el “patri-

monio jesuítico-guaraní” no existió desde siempre. Algunos tenues intentos por proteger las ruinas jesuíticas se produjeron hacia fines del siglo XIX pero no ocuparon un lugar central en las agendas de los gobiernos provincial y nacional. Por ese entonces, las mayores inquietudes administrativas estaban más bien ligadas a la política de ocupación territorial continuando la inercia de la campaña del “desierto” y las expediciones al Chaco de las que, por otra parte, participaron gobernantes misioneros como Gregorio López. De modo tal que la política respecto de las reducciones jesuítico-guaraní, si existía, con frecuencia se superponía contradictoriamente con la política de poblamiento, que atentaba contra ella. Los colonos pobladores, debían avanzar en algunos casos literalmente sobre las ruinas, utilizando las piedras talladas de las antiguas casas y templos reduccionales para sus propias edificaciones². Conviene reseñar el proceso de poblamiento de estas localidades.

Como se sabe, para fines del siglo XIX las reducciones jesuíticas de la zona argentina habían sido despobladas casi completamente debido a las emigraciones y a las continuas devastaciones de las que fueron blanco en las guerras civiles y de frontera. La zona fue repoblada de manera inorgánica desde fines del siglo XIX por una “población flotante” que se dedicaba a la economía extractiva de yerba y madera. La acción estatal, llega más tarde plegándose a esa inmigración espontánea que la había precedido (Bolsi, 1976: 26). En 1875 el gobierno fomenta la fundación de varias colonias agrícolas entre las que se encuentran Corpus y San Ignacio, agregándose más tarde Santa Ana (junto con Candelaria en 1883).

Durante la primera mitad del siglo XX el proceso poblador continúa, lo cual constituye

¹ En Argentina se ubican catorce pueblos de los treinta pertenecientes a la Provincia Jesuítica del Paraguay. Once de ellos se encuentran en Misiones (Candelaria, Apóstoles, Concepción, San Javier, Santa María, Santa Ana, Corpus, San Ignacio, Loreto, Mártires, San José). Los tres pueblos restantes (Santo Tomé, La Cruz y Yapeyú) se encuentran en la provincia de Corrientes.

² Sobre el peso de la territorialidad en la definición del imaginario nacional argentino resulta esclarecedor el excelente libro de Quijada, Bernard y Schneider (2000).

una característica común de toda la región del Nordeste argentino. Gran parte de la población actual de estos pueblos descende de inmigrantes que afluyeron masivamente a la zona desde diferentes orígenes –sobre todo países limítrofes y europeos del este- entre fines del siglo XIX y mediados del XX. Los brasileños, que habían comenzado a ser numerosos a fines del siglo XIX, continuaron migrando como efecto del proceso de ocupación riograndense. Estos contingentes, estaban formados tanto por nativos brasileños como por europeos de primera y segunda generación, que se sentían atraídos por el “vacío” misionero³. Con esta población se formaron las primeras colonias dedicadas a la agricultura. Más tarde el número de brasileños y europeos disminuye y aumenta el de paraguayos que perdura hasta la actualidad, o por lo menos hasta los años ochenta (Bolsi y Meichtry, 1982; Bolsi, 1976).

Durante todo el siglo XIX y hasta principios del XX, una parte fundamental de la política oficial era la exploración de territorios. Al fin y al cabo no se podía colonizar o “conquistar” un territorio que antes no se hubiera reconocido; he allí una de las razones del fomento de los viajes y expediciones. Es muy larga la saga de funcionarios y viajeros que recorren el litoral con la intención de hacer reconocimientos durante todo el siglo XIX. De algunos de ellos se han conservado páginas memorables con impresiones acerca de Misiones, las ruinas jesuíticas y sus pobladores. Resuenan en el imaginario de sus coetáneos, y el de épocas posteriores, las obras de Alcides D’Orbigny, Martin de Moussy, Rafael Hernández, Juan B. Ambrosetti, Leopoldo Lugones, basadas en expediciones realizadas entre 1830 y 1900.

Es significativo que la construcción del Estado-nación argentino se encontrara ligada más a la conquista territorial del espacio “desértico” - la Patagonia y la selva misionera tenían algo en común en el uso de ese eufemismo- que a la “preservación” del pasado jesuítico. En todo caso, para aquellos intelectuales y funcionarios, ese era un pasado poco digno de la nación que comenzaba a consolidarse. La nación, necesitaba fundar un nuevo pasado, inventar una tradición, para utilizar la afortunada frase de Hobsbawm y Ranger (1989). Esto implicaba buscar nuevos elementos para una ficción. No es casual que, a mediados del siglo XIX, Vicente Fidel López, en clara competencia con Mitre, intentara sentar las bases del proyecto nacional en ascendencia del incario (Quijada 1996). La construcción del pasado se fundaba en un vacío territorial sobre el cual se imprimirían los nuevos símbolos de la nación, referentes para las generaciones posteriores (Quijada, Bernard y Schneider, 2000).

De allí quizá provenga el desprecio de algunos intelectuales de fines del siglo XIX hacia el pasado misionero identificado con lo “jesuítico-guaraní”. Las obras de Juan Bautista Ambrosetti, Leopoldo Lugones y de Rafael Hernández (hermano del autor de Martín Fierro) representan ésta actitud.

Por ejemplo, Ambrosetti en uno de los primeros viajes a Misiones, contempla impasible la disolución del “abominable” pasado jesuítico en los vestigios de las ruinas. Los jesuitas, son para el viajero, epítome del atraso de toda la región. Ambrosetti contempla cómo el pasado que representan va consumiéndose inevitablemente con el paso de los años y el avance de la población. Anota cómo los pobladores utilizan las piedras de las ruinas para nuevos usos. Del pueblo de San Miguel

³ La idea de Misiones como un “desierto” (al igual que una selva virgen) aparece con frecuencia en los escritos del siglo XIX.

(Brasil) anota que se empezó a poblar “y los vecinos ayudando al tiempo, concluyeron de destruir poco a poco el templo y las demás construcciones jesuíticas.” (Ambrosetti, 1983: 75). En ese mismo pueblo, observa:

“Poco a poco, van cayendo las piedras; la torre está vencida agrietada en muchas partes y el día menos pensado se derrumbará. Las que podrán resistir mucho son las paredes que los higuerones, como pulpos gigantes, las sostienen todavía con sus raíces múltiples pegados a ellas” (pp. 75-76).

Dice que los pobladores han recogido los santos del antiguo templo y los han llevado a una nueva capilla construida fuera de la ruina. De otro pueblo, Santo Angelo también en Brasil, anota:

“En el frente Norte de la plaza, aprovechando los materiales del antiguo templo jesuita, han edificado una iglesia moderna, de un estilo agradable” (p. 79).

No se asoma por la cabeza de Ambrosetti el menor atisbo preservacionista. La nación que se construye, piensa, debe levantarse sobre las huellas agonizantes de los jesuitas, depositando su esperanza en las nuevas poblaciones. Una sensación muy parecida manifestaba Lugones en el párrafo memorable con el que cierra su libro *El Imperio Jesuítico*:

“Sea como quiera, el bosque y los hombres consumirán pronto la destrucción. Las piedras indígenas abriga ya moradores extranjeros, que son emigrantes rusos y polacos; oyen resonar en su eco ásperos lenguajes, cuya barbarie es más ruda por contraste con la vocalización guaraní, que en sus onomatopeyas hace murmurar aguas y frondas; repercuten con extrañeza salmodias de ritos ortodoxos y rutenos; van reemplazando el *tipoy* de la extinguida abo-

rigen, por la saya roja y el corpiño verde de la campesina eslava, que viene a parir sus parvulitos de oro allá mismo donde gatearon los cachorrillos de cobre; pasan de eminentes frontaleras, a acordonar veredas o canteros; de fustes a poyos, de estatuas a mojones. Mucho si quedan en sus antiguos sitios, sombreadas por el naranjal contemporáneo, en la paz del bosque a cuyo vigor son abono los detritus de la población ausente. Pocos años más, y para recordar la frase antigua, las ruinas habrán también perecido. Reimperará bajo aquellas frondas el inculto desgare, y el zorzal misionero evocará la última memoria del Imperio Jesuítico en la divagación de su trova silvestre.”

El Imperio Jesuítico es una obra emblemática de la actitud de los intelectuales orgánicos de la época respecto del legado jesuítico. Es resultado de un viaje que Lugones realiza a las misiones por encargo del gobierno nacional. En ella, el autor no ahorra apreciaciones desdeñosas respecto de la arquitectura jesuítica de algunas de las ruinas; considera a los jesuitas “los decadentes por excelencia” en arquitectura religiosa. Escribe:

“Las ruinas de los templos jesuíticos no dejan, pues, impresión alguna de novedad. [...] Alguna vez se ha hablado del ‘estilo guaraní’; pero es un evidente abuso de frase. Sabe todo el mundo que ni siquiera puede decirse con propiedad ‘estilo jesuítico’, siendo lo único peculiar en la arquitectura de la Compañía el abuso decorativo; más esto mismo era entonces una moda universal.” (Lugones, 1985: 216)

Por último, otro ejemplo de esta visión son las *Cartas Misioneras* de Rafael Hernández, obra basada en un reconocimiento de la zona misionera que el autor dedica al presidente Roca. Aquí, la opinión respecto de las ruinas

jesuíticas es igualmente despectiva. En cierto momento, para avalar su desprecio a la orden jesuítica, Hernández pone a prueba parte de las estructuras edilicias del pueblo de Loreto, volteando una de las piedras y concluyendo que no son resistentes a los malos tratos. Hernández camina por entre las ruinas y describe lo que ve:

“Alguno que otro resto de santo esculpido en piedra que no ofrece un alto concepto de la estatuaria Misionera y después gruesas columnas y grandes masas de esa piedra blanda, que abunda, especie de asperón rojo, midiendo medio metro por costado, constituyen las gruesas paredes de templos y habitaciones.” (Hernández, R. 1973: 78)

Y agrega con orgullo y jactancia: “Para probar su consistencia he derribado algunas con mi solo esfuerzo a fin de constatar el hecho.” (ibidem)⁴. Esa acción hoy sería considerada una verdadera herejía.

Estas parecen pruebas suficientes de que la “preservación” no formaba parte de la agenda del gobierno nacional a principios del siglo XX. Si bien en 1894, Juan Balestra -gobernador del Territorio Nacional de Misiones entre 1893 y 1896- toma algunas medidas para frenar «depredaciones» cometidas por particulares en las ruinas, no es hasta 1940 que se crea una institución cuya función es el registro, valoración, conservación y protección del patrimonio: la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, más tarde Comisión Nacional de Museos y Monumentos y Lugares Históricos (CNMMLH)⁵. Esta institución declara a las ruinas jesuíticas Monumento Histórico Nacional (II CONGRESO,

1994: 121). En los años sucesivos se dictan medidas para la conservación de San Ignacio Miní, Santa María la Mayor, Loreto y Santa Ana. Mucho más tarde, en 1984, esas ruinas son incorporadas a la lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. A partir de entonces se consolida el “preservacionismo” como política oficial adquiriendo auge rápidamente. En 1988 son incorporadas al “Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural” de la UNESCO a través del programa regional “Misiones Jesuíticas”. Y luego son incluidas en la “Campaña Internacional de Salvaguarda del Patrimonio Mundial”. En 1995, se introduce una nueva instancia supranacional con la incorporación de las Misiones en los acuerdos del MERCOSUR Cultural. Dicho programa perdura hasta la actualidad (CD-ROM, 1998-99).

Puede concluirse, entonces, que la decisiva preocupación preservacionista es relativamente nueva en relación con las ruinas jesuíticas. Sólo hace cincuenta años, y particularmente en las últimas dos décadas, la política de preservación adquiere cierto peso y se hace más activa, no aisladamente por cierto de los avances en políticas mundiales en materia de patrimonio, medio ambiente y derechos humanos. También se convierten en un objeto de pugna entre los distintos sectores y niveles de la oficialidad. En este sentido, el proceso de “patrimonialización” de las ruinas, por así llamarlo, puede leerse en términos de pugna por la apropiación de un capital cultural. Por ejemplo, durante varios años, la ruina de San Ignacio, superpuso las prerrogativas del gobierno nacional, provincial y municipal, con objetivos e intereses a menudo contradictorios. En 1992, es traspasado el control de esa ruina de la Nación a la Provincia⁶.

⁴ Hernández (1973) también retrata a la población de esa zona con una mezcla de admiración y desprecio.

⁵ La ley que da origen a esta institución es la Nro. 12.665. Los agregados que va sufriendo el nombre de esta institución a lo largo del tiempo son significativos. Revelan los cambios de valoración a lo largo del tiempo, concordantes con las ideas de cultura y nación que sustentan las élites gobernantes.

⁶ El traspaso se concreta por medio del decreto Nacional N° 852. Se trata de un pedido formulado muchos años antes (1970). A través

Este hecho, es solo un ejemplo de la complejidad de la construcción del patrimonio, incluso al nivel del discurso oficial. Constituye un entramado de articulaciones y negociaciones propias de procesos más amplios de construcción de hegemonía, en los que entra en juego la definición misma del pasado y la identidad provincial y nacional. Veamos más en detalle algunos mecanismos que operan en la construcción del pasado.

LA CONTINUIDAD CON EL PASADO EN EL IMAGINARIO OFICIAL

En 1992, durante la celebración de la fiesta patronal del pueblo de San Ignacio, el entonces gobernador de Misiones, decía frente al público convocado en la plaza de la ruina:

“Desde hace años, la Provincia merecía vivir un momento como éste, donde la Historia se hace presente y nuestro pueblo se encuentra con su pasado, es decir *se mira a sí mismo*, para poder proyectarse al futuro.

La provincia de *Misiones tiene por origen esta experiencia singular que fueron las Misiones*: esta conjunción cristiano-india que se tradujo en el transcurso de los siglos en una cultura determinada y que, a través de los siglos, difundió *esta cultura de la que somos hoy herederos [...]*

Esta herencia secular, que vive en nosotros, se expresa en una cierta forma de ver el mundo y de comprender la vida; se expresa en su música y en su canto, *en su dolor mudo*, en la alegría de sus fiestas, en la manera cristiana de brindarse a los

otros. Esta es nuestra cultura, vivimos en ella y nos debemos a ella [...] Por lo tanto, las ruinas de las Misiones son nuestras, porque este símbolo de nuestro pasado no tiene el mismo sentido para aquellos que admiran su conjunto arquitectónico como signo de un lejano esplendor, y para nosotros que tenemos a nuestros antepasados enterrados en esta región, antiguamente habitada por los guaraníes” (Del Diario Primera Edición 16/8/92, en Abou 1995, cursivas nuestras)⁷.

Algunos significantes de éste discurso resultan de interés. El primer párrafo lleva implícita la metáfora del pasado como un “espejo” en el que el “pueblo” puede ver reflejada su imagen y reconocerse. Esto se traduce como la expresión más perfecta de la continuidad: la identidad misma entre pasado y presente, entre lo que somos y lo que fuimos. El pasado sería de acuerdo a esta metáfora el mismo presente. Luego, la continuidad reaparece cuando el gobernador hace alusión a la cultura misionera y su herencia. Esa cultura de las Misiones, asegura, sería el origen mismo de la “provincia”. De ese modo, el gobernador actualiza lo que la historiografía misionera ya había promovido activamente varias décadas antes en su pugna por establecer la experiencia jesuítica como antecedente de la provincia misionera⁸.

En este caso la apelación al pasado como una pertenencia es contundente: “Las Misiones son nuestras”. Con esto el gobernador alude al traspaso de la ruina a manos de la Provincia. Pero sus palabras, también deslizan una definición del pasado como per-

del “convenio Nación-Provincia”, firmado en 1993, se promueve un programa de rescate Integral de las once Reducciones Jesuíticas ubicadas en jurisdicción misionera. Ese programa opera en escala regional, zonal, local y reduccional. Allí se define un “Plan Director para el Rescate, Conservación y Puesta en Valor” y dentro del mismo un “Área Historia” (II Congreso Internacional 1994: 39).

⁷ Todos los subrayados de aquí en adelante me pertenecen.

⁸ Para un análisis más exhaustivo del rol de la historiografía misionera en la construcción de la provincia puede consultarse: Jaquet Héctor “Los combates por la invención de Misiones. Un estudio de la participación de los historiadores en la construcción de una identidad para la provincia de Misiones, Argentina 1940-1950”. Tesis para obtener el título de Magister en Antropología Social. Posadas: UNaM 1999.

tenencia y como lazo que ata generaciones de manera directa. El pasado es dotado así de una continuidad con el presente sin mediaciones históricas, un pasado que nos une como *herederos* de un mismo padre. A partir de ese momento, el discurso del gobernador simultáneamente instituye la continuidad, se autolegitima y funda una rutina que año a año deberá repetirse. En el acto se inventa una “tradición”, en la medida que establece o simboliza cohesión social o pertenencia de grupo, al tiempo que se legitiman instituciones, *status* o relaciones de autoridad, y se socializa e inculcan valores, sistemas y convenciones de comportamiento (Hobsbawm y Ranger, 1989).

El evento se produce en el marco de una dimensión ritual, en la medida que la sociedad como entidad supraindividual y los actores concretos, se repliegan sobre sí mismos. Según García Canclini (1989), la dimensión del ritual, a través de la cual se invoca al pasado, permitiría la creación y actualización de la “unidad imaginada”. Señala que para “que el pasado mítico sirva hoy de legitimación a quienes lo construyeron o lo apropiaron, es necesario ponerlo en escena. El patrimonio existe como fuerza política en la medida en que es teatralizado: en conmemoraciones, monumentos y museos” (1989: 11). En efecto, son las actualizaciones rutinarias las que vuelven “natural” una determinada imagen del pasado utilizada como referente.

Paul Connerton marca una cualidad adicional al sostener que “todos los ritos son repetitivos y la repetición automáticamente implica continuidad con el pasado” (1989: 45). El autor agrega que, incluso explícitamente, los rituales declaran la continuidad, es decir que de alguna manera, la crean. La conmemoración, como un tipo particular de rito, posee un “poder mnemónico” que recuerda a los participantes los acontecimientos míticos

por medio de su representación (idem: 43). Pero puede decirse que el ritual construye el mito en el momento de ponerlo en escena, ya que esconde las contingencias históricas, políticas y económicas tras el velo de un hecho imaginado como natural. No obstante, pese a esta apariencia natural, los objetos no son, sino que *devienen* patrimonio. Arantes señala que “por permitir que varias generaciones establezcan contacto físico, sensorial, afectivo y cognitivo con el ‘mismo pasado’, como lugar de acontecimientos ancestrales, tales objetos adquieren un valor de ‘testimonio’ (1989: 34), y podemos agregar de “testigos”. Por medio de esas formas sucesivas de apropiación material y simbólica se sustancializa la “tradición”.

En un seminario posterior al Congreso Internacional de Conservación de Patrimonio realizado en 1994, orientado a la “Salvaguarda del Patrimonio Jesuítico”, puede observarse una orientación autolegitimadora parecida a la del discurso del gobernador, citado previamente. En su discurso de apertura, el Secretario de Cultura de la Provincia Misiones, comienza con las siguientes palabras: “*Mirarse a sí misma desde adentro*: eso le faltaba a Misiones, y es lo que estamos haciendo ahora.” (II CONGRESO, 1994). La frase no podría ilustrar mejor la metáfora del pasado como “espejo”, ya presente en el ejemplo anterior: un instrumento para reflejar imaginariamente “lo que somos”. En ambos casos, el “lenguaje ritual”, a través de sus dispositivos nemónicos -entre ellos, los “actos ilocucionales”- cumple la función de constituir solidaridades colectivas y revitalizarlas (Connerton, 1989).

Paralelamente a esta dimensión ritual o “performativa”, opera una dimensión prescriptiva o normativa en lo que concierne a las definiciones del pasado. Está mayormente representada por un corpus “escrito” de normas y reglamentos en el cual se establecen derechos y obligaciones para la valoración

y conservación de los objetos del pasado, pero también establecen una continuidad, sin mediaciones históricas, con un pasado a veces inmemorial. Inclusive en reformulaciones relativamente recientes del concepto de patrimonio, como la dispuesta en 1991 por la CNMMLH, es explícita la necesidad de establecer rigurosamente la continuidad de un pasado remoto con la Nación, en un arco que puede extenderse ampliamente hacia atrás en el tiempo⁹. En ella leemos: "La permanencia material de ese legado conforma la base concreta que da continuidad y armonía al desarrollo social y espiritual de la Nación, reafirmando su identidad cultural". La frase, da la apariencia de una continuidad dada, "natural", lineal con un pasado remoto y esconde una negación de la complejidad de los procesos históricos a través de los cuales un bien, deviene patrimonio.

La misma disposición dictamina "considerar también los hechos históricos de la prehispanidad y el siglo XX" habiéndose cumplido razonablemente la etapa inicial de preservar y consolidar el patrimonio histórico-monumental correspondiente a "los períodos Hispánicos, de la Independencia y la Organización Nacional". La frase no parece ajustarse del todo con otros pasajes de la disposición en que se señala que los criterios y pautas de valoración son "históricamente dinámicos", sujetos a transformaciones y perfeccionamientos a lo largo del tiempo. Si esos criterios y pautas son dinámicos también debieran entenderse así los conceptos de pasado, historia e inclusive nación, que son también históricamente cambiantes.

Difícil sería reconocer rigurosamente una

continuidad lineal entre los "diaguitas" y los "argentinos", grupos, sobre los que por otra parte siempre predominó una actitud de negación por parte del Estado argentino. Es obvio también, pese a las interpretaciones teleológicas y anacrónicas, que los objetos que hoy representan el pasado no fueron concebidos ni para la nación, ni para la provincia, ni para el Mercosur. Tan absurdas afirmaciones todavía son corrientes en el discurso de los funcionarios. Suenan sugestivo atribuir a jesuitas y guaraníes del siglo XVIII el deseo por una integración nacional y latinoamericana. El uso del término "herencia" en el discurso oficial es de gran eficacia en su función de naturalizar la continuidad con el pasado. No casualmente se trata de una metáfora biológica que sustancia- liza un orden de cosas como dado, y no como históricamente construido¹⁰.

Hasta aquí hemos tratado de mostrar los mecanismos a través de los cuales el discurso oficial instituye y naturaliza cierta noción del pasado. Este es el punto en que las dimensiones prescriptivas y performativas confluyen armónicamente creando la ilusión de una continuidad lineal y natural con el pasado, más allá de las contingencias históricas, los condicionamientos político-económicos y las premisas socioculturales implícitas. Mientras la dimensión prescriptiva reúne en un mismo horizonte las definiciones y las normativas, la dimensión performativa escenifica y legitima los sentidos hegemónicos del pasado.

Tal y como las concebimos, las "modalidades de construcción de continuidad con el pasado", poseen una serie de propiedades fundamentales, que son precisamente aquellas que el discurso hegemónico niega o elude. A saber, que los componentes del pasado, como

⁹ En 1991, la CNMMLH dispone la actualización del concepto de Patrimonio en lo que se refiere a las definiciones de Monumento Histórico Nacional, Lugar Histórico Nacional y Patrimonio Histórico Cultural y Natural, manteniendo su contenido en el marco de la ley que le había dado origen. El mismo año, otra disposición de la misma Comisión establece los criterios de valoración y selección de los bienes patrimoniales según la actualización del concepto de Patrimonio Histórico y Artístico y la incorporación de nuevas tipologías que quedan perfiladas en cuatro centrales: monumento histórico nacional, lugar histórico nacional, bien de interés histórico y bien de interés histórico-artístico.

¹⁰ Sobre los mecanismos de naturalización del discurso hegemónico nacional, ver el trabajo de Alonso (1994).

un todo, son siempre selectivos e imaginarios y varían con el transcurso del tiempo y las condiciones históricas, que se incrustan en realidades económicas, políticas y sociales más amplias¹¹. Que se ponen en práctica de manera explícita e implícita a través del discurso y del ritual. Estos mecanismos están presentes en cualquier discurso acerca del pasado, aunque el tono y los acentos que adopta, como también las fisuras internas que sufre, son más o menos visibles según el grado de oficialidad del discurso que los pone en práctica. Pero en la medida que dicho discurso debe amoldarse inevitablemente a determinado contexto, sus límites y presiones son dinámicos y cambiantes. Muy poco de este carácter conflictivo e histórico sale a luz en los discursos oficiales.

LAS PRÁCTICAS LOCALES DE CONSTRUCCIÓN DEL PASADO

*"G: ¿Y eso desde cuando se hacía?
M: Desde cuando se dejó de hacer se dice ...
Informante de San Ignacio*

Como ya señalamos, los sujetos que habitan actualmente los pueblos, no poseen filiación directa con la población originaria de las reducciones jesuíticas. Pero eso no es óbice para que éstos sujetos establezcan nexos simbólicos con las ruinas y las instituyan como espacio sociocultural. Como trataré de mostrar, los sujetos ponen en juego mecanismos de construcción del pasado diferentes de los hegemónicos. En las voces locales, la ruina aparece como un objeto de fronteras poco definidas, menos ligado a la idea de

un pasado discreto, que a un *continuum* de experiencias ligadas a la ruina como espacio de sociabilidad. Esas experiencias, emergen a través de fragmentos, como "memorias autobiográficas" de acuerdo a la visión de Halbwachs (1992)¹².

Es cierto que el sentido oficial es el que comienza a predominar en los pueblos, sobre todo, entre las generaciones más jóvenes. El tópico de las ruinas, ya ha sido incorporado a los planes de estudio de las escuelas de los pueblos con un sentido más o menos oficial, esto es, desde una perspectiva que no facilita el disenso acerca de los sentidos históricamente contruidos de la Historia. No es mi intención analizar aquí cómo el discurso oficial se reproduce localmente, sino más bien sondear en ciertos intersticios por donde drena una concepción diferente de las ruinas.

Me centraré en las evocaciones de los pobladores más ancianos. En el caso de esta parte de la población, los sentidos hegemónicos del pasado tienden a superponerse con memorias fragmentarias de un tiempo mítico en el que la ruina formaba parte integral de la vida social. Por contraste, en la actualidad, la ruina ha pasado a ser para ellos un espacio desagregado o separado. En entrevistas llevadas a cabo con algunos pobladores, he podido determinar una serie de marcas discursivas que revelan una ruptura entre el nuevo y el viejo sentido de la ruina.

En los últimos cincuenta años, la ruina ha servido como escenario de experiencias individuales y colectivas muy diversas. En principio se trata de un espacio a la vez incrustado y atravesado en la experiencia de los pobladores. Uno de nuestros informantes de San Ignacio, cuenta que en su camino diario al

¹¹ Para Appadurai, la "continuidad" es solo una de las cuatro dimensiones propias de los procesos de construcción del pasado. Las otras tres son la autoridad, la profundidad, la interdependencia (1981: 203).

¹² Halbwachs diferencia la memoria histórica de la autobiográfica. Mientras la primera se trasmite a través de textos escritos y otro tipo de registros, y puede mantenerse viva mediante las conmemoraciones, la memoria autobiográfica se sustenta en eventos que hemos vivido personalmente en el pasado. Esta última forma de memoria, tiende a desaparecer con el paso del tiempo, a menos que se refuerce mediante la recordación junto a otras personas que vivieron las mismas experiencias (Halbwachs 1992: 24) o, como es el caso, la impertinencia de algún antropólogo.

trabajo debía atravesar toda la ruina para llegar a destino. En este caso, la ruina se encuentra en el centro del pueblo, pero en los otros tres, que también tuvimos oportunidad de visitar, la ruina se sitúa relativamente alejada de la zona urbana. En el caso de Santa Ana, se encuentra aproximadamente a 2 km. y del otro lado de la ruta. En Corpus dista poco más de 1000 metros de la plaza central del pueblo. A simple vista, estas distancias pueden resultar un impedimento para la apropiación y simbolización local de las ruinas, sin embargo, hasta hace pocos años, Santa Ana (al igual que Loreto) conservaban su cementerio en el interior de la ruina, y Corpus, todavía lo hace. Volveremos sobre este punto más adelante.

Tradicionalmente, la ruina es escenario para las fiestas patronales de cada pueblo. En San Ignacio, por ejemplo, todavía se celebra, pero no como solía hacerse, diferencia que subraya Don M., informante de 85 años de ese pueblo al referirse a episodios de los años 30:

“[M]: Sí, muchas fiestas. Se hacía en las ruinas aquí [...] En las ruinas se hacía la fiesta [...] Se hacía ramada con palos. Una ramada nomás. Y así. La fiesta para el santo. Una ramada grande como... ramada como de aquí, aquí ese paraíso que está seco.

[G]: ¿Qué es la ramada?

[M]: ¿Ramada? Una ... una casa como esta... no es casa, es tapado con, con, con ... rama. Ese es ramada. Y ahí se bailaba [...] dentro de las ruinas.

[...] Desde los 9 años, y grandes fiestas, todos los días, y se hacían fuegos artificiales, puestos alrededor de las ruinas. [...] Dos días, tres días, solo fiesta. Tocaban acordeón, ahí se arrimaban de todo, de Corpus, del cazador, a orillas del Paraná, y después pasábamos en la cancha de fútbol, de este lado. Al lado de las ruinas, ¿vió ?. Ahora ya sacaron todo, ya sacaron el arco, bue-

no, ya se están modernizando, y toda la cancha de fútbol pertenece al predio de las ruinas, entonces empezaron a [...] Toda la fiesta del 31 de julio, patrono del pueblo, se hacía ahí, se hacía la enramada, esa enramada.”

En cierto momento, la esposa de este informante, doña D., trata de rectificar a su marido respecto al lugar en que se hacía la fiesta:

“[D]:...en la cancha, no dentro de las ruinas. Él [Don M.] está contando que adentro de las ruinas. [...] Y después fuera de las ruinas. [...] Sería al lado de las ruinas, no dentro, dentro de las paredes de las ruinas, sino al costado, donde hay un espacio más grande, ahí está la cancha de fútbol, desde que yo me recuerdo, era ahí la cancha de fútbol, que hace 2 años que cambiaron la cancha de fútbol, entonces era toda la fiesta ahí, se hacía enramada grande, asados, empanadas, se trabajaba ahí adentro, bajo de la enramada, ahí se trabajaba.

Pero Don M. insiste en que se hacía frente al altar, dentro de la ruina y frente al santo (San Ignacio). La esposa ratifica que la fecha era el 31 de julio y agrega que el pueblo “se preparaba”: “la familia ya se preparaba, la mamá le compraba los zapatos, vestidos, ropa nueva, para ese día.” Y durante la fiesta se hacían “carreras de sortija, juegos de sortija, bolsas”, ocasión en la que los comerciantes del pueblo “colaboraban muchísimo”.

Don M. señala que una de las características centrales de esas fiestas patronales era el reparto de productos:

M: [...] el carnicero... Yo era carnicero, Yo era carnicero, cortaba de un kilo de carne, un kilo, de un kilo, un kilo de carne para repartir a la gente gratis, ... gratis [...] re-

galaba, el carnicero regalaba [...] Y el que tenía plata el que venía a visitar y también la dueña. Un montón de caramelos para tirarle. Montón así ... tiraba para las criaturas. [...] yo amanecía picando la carne. Era un kilo, un kilo, kilo, un kilo, todo era un kilo y al otro día le daba ... a la gente [...] Más o menos, pero de kilo de un kilo siempre, un kilo cien. [...] era... regalado [un kilo por persona] [...] ellos llevan a su casa. Cada uno, regalaban y llevaban. [...] ¿El reparto?. En distintos lugares en la casa [se hace]. Allí ... y después... en la carnicería. [...] Y después en la casa que ... se llamaba Victoria Villamá, ... Victoria Villamá. Y ahí... Ahí ponía ... seguía a la municipalidad y pedía y le daba un cartón con el número uno o el número uno. Usted qué tiene, un hijo. Tome uno. Y llevaba y venía con el cartoncito y yo...le daba la carne y le cobraba el cartón."

Y de premios:

"[M] Daban ponchillos, bufandas, boinas, gorras, para correr la sortija. Y sacaba, no le costaba nada regalarle al pueblo. [esposa] : Y antes, las cosas eran de calidad, un ponchillo era un hermoso ponchillo y cuchillos así, que usa uno que va a caballo, todo eso."

La comida, ocupaba también un lugar especial:

"Empanadas, asado, tortas, la gente contribuía, cada familia llevaba tal cosa, tal cosa, tal cosa, **todo era colaboración**. Y esa venta era para las iglesias, y las mujeres trabajaban ahí haciendo la empanada. Ahí se freía la empanada, todo ahí. Calentito se comía la empanada, y el asado, no pollo, antes era asado, ahora hay pollo. [...] hacen asado también. Se hace asado, y asado de pollo. Pero solamente empanadas y asado, chorizo, y después las cosas dulces,

que las mujeres colaboraban, cada mujer hacía tortas, pan dulces, cosas dulces, que se vendían por porciones. O alguien quería llevar el ... compraba [...] Y los hombres hacían el asado, los hombres trabajaban en conducir los juegos, el fútbol, todo eso."

En varios momentos de las entrevistas que mantengo con él, Don M. alude a los juegos:

"Corrida de sortija [...] Y palo enjabonado que había que subir [...] Hacían quién alcanza el palo enjabonado en la punta y saca el poncho".

Se hacía la procesión el día previo y el santo quedaba dentro de las ruinas hasta el día siguiente en que se celebraba la misa. Dice Doña D.:

"[D] Se siguen haciendo fiestas, pero la fiesta patronal por ejemplo, ya no se hace como antiguamente. Desde que yo recuerdo, se hacía la fiesta, ya el 30 por ejemplo, se hacía la Procesión Nocturna, se hacía la misa dentro del templo de las ruinas. [...] Ahí, sobre el altar donde antiguamente, los jesuitas hacían la misa, ahí se hacía la fiesta, durante mucho tiempo. En las ruinas, donde está la puerta grande, ahí la entrada, entrando a la derecha, ahí está donde bautizaban. [...] La piedra bautismal [...] pero ya no se llega, porque pusieron protección ahí. [No se hace] la misa ahí dentro de la iglesia del altar [...] hará como 10 años. [...] era como un altar con flores, con la bandera del papa, la bandera argentina, santos llevaban ahí, la imagen, y ahí estaba, y hay mucho movimiento así."

Doña D. incorpora un elemento de continuidad con el pasado ligado al uso del espacio

de la ruina: “Se hace como se hacía” (en la época jesuítica), y más abajo coloca el primer elemento de ruptura: “ya no se llega, porque pusieron protección ahí”.

El pueblo Loreto también tiene su fiesta patronal, la Fiesta de la Virgen. Recibo de otra informante, Doña I., descripciones similares a las de Don M. y su esposa. Esa celebración se realiza los 10 de diciembre de cada año. Doña I. (74 años) nació en Loreto y vivió allí su infancia junto a su familia antes de mudarse a Oberá primero y más tarde a Posadas. Su padre, judío de origen inglés, y su madre, paraguaya, se instalan en Loreto probablemente en la segunda década del siglo XX. Doña I. es devota de la virgen patrona del pueblo y asistió toda su vida —“sin faltar un solo año” dice— a la misa del 10 de diciembre. Relata que en su infancia y juventud se hacían fiestas:

“El 10 de diciembre, día de la Virgen de Loreto nos poníamos zapatos nuevos y vestidos de fiesta, llegaban circos, había juegos artificiales, por lo menos duraba diez días, mientras que el único sacerdote realizaba casamientos, bautismos y las personas del lugar salían de padrinos, mis padres tenían como quince ahijados.”

En algunas de las citas anteriores, encontramos referencias explícitas e implícitas a los jesuitas. En efecto, no dejan de sorprender algunas similitudes de estas descripciones con las del siglo XVIII, pertenecientes a, por ejemplo, el jesuita José Cardiel. En ocasión

de la fiesta del Santo Patrón relata Cardiel que en los pueblos misioneros, se montaba un “tablado” que servía de una especie de auditorio¹³. En esa ocasión de repartían regalos y premios:

“Para esta tarde, que es la sustancia de la fiesta, previene el Padre gran multitud de premios, cuchillos, navajas, peines, rosarios, medallas, lienzo llano, lienzo de varios colores, de algodón, bayeta, pañete, paño de sempiterna, paños de manos, sombreros, monteras, botones de metal y otras materias, agujas, alfileres, abalorios, cuentas de vidrio de varios tamaños y colores, yerba, tabaco, sal y otras cosuelas; [...]. Para cada convidado se pone cantidad de estas cosas, para que vayan repartiendo: y para el Cura, como quien ha de repartir más, mucho más.” (Cardiel, 1913: 575-576).

Otra característica de estos eventos, que duraban varios días interrumpiendo el continuo fluir la vida cotidiana en los pueblos, eran los convites o banquetes, donde, naturalmente, la comida era un componente esencial. Cardiel dice que, al ser tantos, repartía “el convite en cuatro partes del pueblo, con cuatro vacas, al cuidado de los principales indios.” (p. 573). Como puede verse, también entonces la carne era un elemento importante¹⁴.

Cardiel también describe numerosas representaciones y juegos, característicos de la celebración del Santo Patrón, entre los cuales se cuenta la corrida de sortija¹⁵. Y para mayor sorpresa, también era común lo que el cronista

¹³ Elementos como las ramadas, las comidas y los bailes son comunes en las descripciones de celebraciones que aportan las investigaciones en folklore, por ejemplo, en la zona de Santiago del Estero (ver Coluccio citado por Affani 1997).

¹⁴ Estos banquetes se realizaban en ocasión de la fiesta del patrón, las bodas, Semana Santa, *Corpus Christi*. Para semana Santa, dice Cardiel que, acabada la procesión y la “Misa Solemne”, recibían la yerba, iban a beberla en sus casas, “y a prevenirse para el banquete o convite” (1913: 569).

¹⁵ La descripción del cronista es la siguiente: “Ponen una sortija en medio de la plaza, colgada de un palo atravesado, que estriba en dos pilares. Torna el Corregidor un palo de lanza, y á carrera abierta va á meterlo por aquella sortija. Si lo mete, prende de tal modo la sortija, que se desprende y va metida en el palo. Si de la primera vez no la llevó, vuelve a correr hasta tres veces. Vuelven a ponerla: y le sigue el Alférez Real: después los demás cabildantes y cabos militares: y a cada uno que llevó la sortija, toda la caballería de unas cuantas carreras alrededor de la plaza, gritando y apellidando el nombre del santo Patrón. Y con eso se acabó al entrar la noche esta tan solemne función” (Cardiel 1913: 576-577).

llama “juego de pelota”, que “[...] no la juegan como los españoles: no la tiran y revuelven con la mano. Al sacar, tiran la pelota un poco en alto, y la arrojan con el empeine del pie del mismo modo que nosotros con la mano: y al volverla los contrarios lo hacen también con el pie: lo demás es falta. Su pelota es de cierta goma, que salta mucho más que nuestras pelotas. Júntanse muchos á este juego y ponen sus apuestas de una y otra parte.” (1913: 570). Qué observador contemporáneo no se verá tentado a identificar ésta descripción “exotizada” con un familiar partido de fútbol.

Descripciones muy parecidas encontramos en las relaciones de Doblas y Alvear, posteriores, en más de una década, a la expulsión de los jesuitas. Dice Alvear, que la fiesta patronal es la fiesta “por antonomasia” del pueblo. Doblas, por su parte, afirma que las fiestas solían durar tres días. En ellas se hacían “bailes, sortijas y otras diversiones” (Doblas, 1836-37: 49). Estaban las mesas, “todas muy abundantes de carne”, pues el pueblo más económico es preciso gaste este día cuando menos 50 toros, porque de los pueblos inmediatos concurre mucha gente, y a todos dan de comer con abundancia”(idem: 49).

Aunque las coincidencias resulten notables, no es mi intención trazar una continuidad lineal entre estos elementos, sino señalar la pertinencia de un análisis más en profundidad de sus semejanzas. Habrá que continuar explorando, en el largo plazo, los procesos de resignificación que sufren determinadas prácticas socioculturales y, sobre todo, las modalidades colectivas locales de construcción y reorganización del pasado a partir de elementos fragmentarios. Por de pronto, resulta más sensato advertir que tanto en la época jesuítica como hasta hace treinta años y en menor medida, ahora, la fiesta en los pueblos

misioneros, se instituye como un momento de sociabilidad, o más bien de comunidad, en el que los individuos revitalizan sus vínculos y jerarquías sociales¹⁶.

Las descripciones de los informantes parecen aludir a las antiguas celebraciones como un “tiempo mítico”, fundacional de la vida social del pueblo, en el que la “ruina” ocupa un lugar central como escenario simbólico. En ese contexto, se establecía un circuito recíprocario en el que todos aquellos que poseían algo, lo obsequiaban y lo repartían. Estos hombres, eran generalmente comerciantes de cuyas tiendas salían caramelos, carne y regalos diversos. Se trata también de un “tiempo mítico” porque, como veremos más abajo, religa a los primeros pobladores con las sucesivas generaciones de habitantes del pueblo.

La fiesta, a la manera de un ritual, tiene la propiedad de trasuntar la estructura misma de la sociedad y de actualizar las relaciones sociales. El componente de la reciprocidad está presente en la medida que permite actualizar las jerarquías internas a partir de la práctica del intercambio material y simbólico. Así, se actualizan los vínculos que mantienen viva a la sociedad. Además, la fiesta marca un intervalo en la cotidianeidad en el que se exaltan los sentidos a través de colores, ruidos, gustos, olores y sabores. Sería este el “polo sensorial” del ritual de acuerdo a la designación de Turner (1980). En este sentido no resulta casual la coincidencia de una serie de artefactos destinados a generar impresiones emotivas perdurables: los zapatos y los vestidos, la ropa nueva, los juegos, los fuegos artificiales, la prolongación de los festejos durante días.

Debido a su circularidad, el tiempo de la fiesta es un tiempo mítico. “Las fiestas –dice Jesús Martín-Barbero– con su repetición, o mejor con su retorno, jalonan la temporalidad

¹⁶ Es sorprendente la continuidad de la vida ceremonial de los pueblos durante el siglo XIX, inclusive entre los guaraní de la diáspora. Actualmente preparamos un trabajo sobre el tema.

social en las culturas populares. Cada estación, cada año, posee la organización de un ciclo en torno al tiempo denso de las fiestas, denso en cuanto cargado por el máximo de participación, de vida colectiva. La fiesta no se constituye, sin embargo, por oposición a la cotidianidad; es más bien lo que renueva su sentido, como si la cotidianidad lo desgastara y periódicamente la fiesta viniera a recargarlo renovando el sentido de pertenencia de la comunidad" (Martín-Barbero, 1987).

En San Ignacio, mi conversación con Don M. y su esposa, desemboca luego de una serie de asociaciones, en otra práctica tan significativa como oscura entre algunos habitantes de la zona. Se trata del "*tupambae*" -de acuerdo a la esposa de Don M. proveniente de Paraguay-, una suerte de "acción de gracias" que se realiza con ocasiones especiales (cumpleaños y muertes) y que consiste en reuniones en las que se hacen "comilonas". La carne es, nuevamente, el componente común de estas celebraciones ("asado" y "albóndigas").

No puedo evitar una asociación del significado del término *tupambae* asignado por nuestra informante con el sentido que recibía en las reducciones jesuíticas. El *Tupambaé*, (literalmente, "Cosa de Dios") era, durante la época jesuítica, el nombre con el que se designaba la tierra y el trabajo colectivo de los Guaraní. El producto de ese trabajo -mayormente yerba, carne y lienzos- era un excedente destinado tanto al reparto dentro de los pueblos como a la exportación a las ciudades. Era, se podría decir, la base de la economía jesuítica que aseguraba la pervivencia de todo el sistema. Tal es así que continuó funcionando varias décadas después de la expulsión de los jesuitas en 1768. Es significativo, que Gonzalo de Doblas, funcionario de uno de los pueblos en la década de 1780, refiera en uno de sus escritos al *tupambaé* como "regalos". Alvear, en alusión a la fiesta patronal dice que "A ella vienen de pueblos inmediatos, se les aloja y

festeja, "y a su retirada se les acostumbra a dar algún *tupanbay* o regalo" (Alvear, 1836-37: 82). El significado de ésta práctica, y en especial la reiterada presencia del componente "carne" deberá investigarse más a fondo en investigaciones futuras.

Como ya hemos visto, entre los informantes son ambiguas las referencias al lugar específico de la ruina donde se llevaban a cabo los banquetes y bailes posteriores a la celebración del oficio religioso. Generalmente afirman que se hacía en la antigua plaza de la reducción, aunque también subrayan que con frecuencia se cambió de lugar. En otros casos, y aquí encuentro un indicio llamativo, refieren elípticamente al cementerio. La primera pista nos la da Don M., mientras evoca los cambios en el festejo de las fiestas:

"No se hacía de la misma forma. Fueron cambiando después que cambiaron el ... cambiaron sacaron el cementerio de ahí, también y llevaron para allá. [...] Estaba ahí en la ruina. [...] En la ruina estaba. Y llevaron ahí cerca de YPF. [...] Sí. Ahí. Un lugarcito. Es [...] cerrado".

Los informantes de otros pueblos aportan indicios más claros del cementerio como lugar de desenvolvimiento de la fiesta. Según don C., del pueblo de Corpus, la ruina habría sido el lugar donde "antes" se realizaban las fiestas patronales:

"Probablemente antes dice que se hacía. [...] Era un lugar sagrado. [...] Después ya la gente va a [...] Corpus Christi era la procesión a la ruina. La plaza. [...] Ahora hacen la procesión a la plaza".

De acuerdo a este testimonio, la procesión y la fiesta en el día de Corpus se hacía con destino a la plaza de la ruina, antes de centrarse en la actual plaza del pueblo. Si esto es

verdad, la procesión y la fiesta culminaban en el cementerio, dado que éste se encontraba y todavía se encuentra, emplazado en la antigua plaza de la ruina. Este testimonio puede resultar todavía insuficiente. Pero con el de Doña I. (de Loreto) confirmamos fehacientemente una relación que parece tenue. Al referir a las celebraciones en ese pueblo, afirma:

"[...] ahí donde está el cementerio, ahí era la iglesia. Y la gente bailaba alrededor del cementerio, todo ahí. La fiesta era ahí en ese cementerio. [...] ahora trajeron la iglesia ahí. Donde está el cementerio, ahí estaba la capilla. Ahí estaba la virgen de la época de los jesuitas. [...] Y entonces debe ser el cementerio antiguo. Nunca fui al cementerio. Voy a ir cuando vaya a recordar mi infancia ahí. Y ahí eran todas las kermeses, las fiestas, todo alrededor del cementerio. Por eso también hay otra iglesia para acá. Que están en la entrada, porque al sacerdote le molestaba mucho que hayan las fiestas, los bailes, todas las kermeses, todo alrededor del cementerio. Ahí estaba la iglesia y estaba el cementerio. Y así en frente del cementerio no más, se hacían las carpas, viste que venían los payasos, los circos. Vendían cosas, para nosotros era estar en la gloria, esos diez días."

¿Hay que suponer entonces que de aquel tiempo mítico de la fiesta participaban también los muertos como invitados?. ¿Qué significado oculta una práctica de estas características?. Algunos indicios nos llevan a pensar que ese escenario se instituía como un modo de religación o de comunión con un doble pasado: el pasado jesuítico, al que se liga la celebración misma del Santo Patrón, y el pasado de los primeros colonos pioneros, en muchos casos

familiares directos de los celebrantes. La fiesta parece invocar especialmente a éstos ancestros de tiempos fundacionales y la ruina constituye el lugar simbólico en el que residen esos ancestros, los "pioneros", como los llamará más tarde otra informante en Corpus. En resumen, la fiesta podría ser concebida también como una actualización de los vínculos con el "tiempo mítico", el de los pioneros y el de los guaraní, instituyendo el lugar de la ruina como espacio de condensación de memorias colectivas superpuestas; como lugar de recreación los vínculos simbólicos entre los muertos y los vivos, entre el tiempo de los ancestros y el tiempo presente.

El cementerio de San Ignacio fue trasladado probablemente en los años 30 (según Don M.), y los de Loreto y Santa Ana fueron clausurados en las últimas dos décadas para ser refundados en nuevos sitios fuera de la ruina. Hasta entonces, en Santa Ana el cementerio se mantenía exactamente en el mismo lugar del originario de la reducción. Debido a su tamaño reducido, los antiguos difuntos debían desenterrarse para enterrar a los nuevos, por lo que hoy pueden verse varias tumbas abiertas o profanadas. Corpus, es el único pueblo donde el cementerio se mantiene todavía en el emplazamiento de la ruina, está ubicado en la antigua plaza. Don C., informante de ese pueblo, refiere a un cementerio indígena anterior al jesuítico y lo diferencia del de la ruina en donde se encuentran los pobladores "pioneros":

"El viejo tenía a los indios [dice] El de la ruina [...] los primeros colonos, los primeros de la piedra de las ruinas [...] hay una [...] de este material, piedra arenisca. [...] Eso debe ser de 1900, 1910"¹⁷.

El cementerio, además sirve de soporte

¹⁷ Es posible que se trate de vestigios dejados por pequeños contingentes de guaraní-mbyá que afluyeron al territorio misionero desde el Paraguay después de la guerra de la Triple Alianza (1865-1870) y se instalaron en muchos casos, aunque no de manera permanente, cerca de las antiguas reducciones. Un racconto histórico de la movilidad guaraní-mbyá puede encontrarse en la disertación de maestría de Ivori Garlet (1997).

para celebraciones muy singulares. Una informante de Corpus dice:

"[...] se hace misa el día de todos los santos. El día de todos los muertos. [...] El primero de noviembre, y el nueve de noviembre, y también a veces el día de la madre. [...] En el cementerio. [...] en frente de la cruz mayor. Ahí hacen el altar todo eso. [...] Hay muchas personas mayores que fueron a vivir a Posadas con su familia, pero cuando fallecen la traen para acá."

Don M. señala que hasta los años cuarenta el cementerio de la ruina de San Ignacio era el cementerio del pueblo pero justifica:

"[...] Viene mal el cementerio adentro del pueblo". Y en nuestra segunda entrevista enfatiza: "¡cómo iba a estar dentro del pueblo!".

Su esposa agrega:

"[...] lo que pasó es que el pueblo se estaba poblando, entonces decidieron poner las cosas en su lugar, digo yo".

Los pioneros, en su mayor parte fallecidos, ocupaban varias décadas atrás un rol importante en la organización de las fiestas. Don M dice que en su juventud, la organización de la fiesta estaba a cargo de la municipalidad, que en ese momento en verdad "no era municipalidad" sino "comisión de fomento", aunque traduce: "como la municipalidad, era la misma gente". La fiesta, entonces, estaba organizada por esta comisión; sus integrantes eran elegidos por voto, "había el jefe" que era "como el intendente, y después, el secretario. Y después nada más". Otro informante del mismo pueblo (aproximadamente de 40 años), integrante de

la Ordenanza de la ruina, recuerda las "fiestas de antes" y marca contrastes con el "ahora":

"[...] Falta un poco de organización. Más entusiasmo en los organizadores. [...] La iglesia, [más unos] compañeros de acá del pueblo. Porque antes había otros dirigentes que lo hacían con más entusiasmo. O sea que esa gente no existe más ahora. O sea que ya [...] murieron ya. Y los que van quedando ahora de nuestra generación directamente ya parece que no [...] Era un clima que existía. Era una fiesta... Era un recuerdo lindo. Pero ahora ya no existe más. Ahora lo único que existe es la misa."

Esos dirigentes organizadores, los que "ya murieron", son las figuras que, en última instancia configuran el "tiempo mítico" y lo reflotan cada vez que son invocadas en la celebración anual del pueblo. Dice Don C. (de Corpus): "Después que se fueron esos viejos no hay más nada.". La ruptura con ese tiempo se asocia comúnmente a la idea de "modernización", significante que aparece reiteradamente en las entrevistas. Es interesante el correlato que puede trazarse entre esa categoría nativa con el sentido sociológico de la misma: un proceso de "secularización" o "racionalización" de la vida social en el que los lazos sociales del pueblo van abandonando su naturaleza comunitaria para adquirir un carácter individualista y asociativo. Este aspecto se manifiesta concretamente en la simbolización del espacio de la ruina, como ya vimos, escenario primordial de las antiguas formas de sociabilidad. La fiesta como expresión condensada de esa sociabilidad, sufre en la última mitad del siglo XX, las consecuencias de la secularización-modernización. Una informante, no sin nostalgia, marca contrastes con la actualidad:

"Bueno, los varones todavía siguen haciendo eso pero con menor entusiasmo, antes habían equipos de fútbol, muchos, ahora no hay. Incluso habían los equipos de fútbol rivales también. Acá por ejemplo, la empresa M. & CIA [de yerba mate] tenía su club que se llamaba Libertad, años, entre Libertad, le estoy nombrando los clubes de antes, Libertad, Juventud, Unión, esos eran los rivales más fuertes."

La secularización conlleva una separación, una extracción de "algo" que estaba incrustado en la vida comunitaria del pueblo¹⁸. Este conjunto de prácticas toma la forma de un objeto inerte cuando es extraído del discurrir cotidiano. "Ya sacaron todo, ya sacaron...", dice una informante. Pero es precisamente cuando son "sacadas" de su contexto de uso que las ruinas devienen patrimonio¹⁹.

Aparentemente este proceso no es interno al pueblo, sino que tiene que ver más bien con la progresiva intrusión de un agente percibido como externo, el Estado. Resulta significativo que la ruptura con ese tiempo mítico venga asociada, en la voz de los informantes, con acontecimientos identificados directa o indirectamente con la acción de los organismos del Estado. Las sucesivas intervenciones poseen una lectura local. Así, por ejemplo, Don M.:

"Cuando vino la gendarmería terminó todo. En el 36 que vino la gendarmería se ha terminado todo [...] Y... se metían en todos lados [...] Controlaban y se metían a todos lados. Y los bailes. Había bailes en los ranchos. Así cada semana de ese año. Esta semana bailamos acá esta semana bailamos allá. Terminó todo."

Pero fuera de las intervenciones puramente represivas, puede identificarse otro conjunto más sutil identificado, como dijimos, con el término "modernización". Cuando preguntamos a Don M. qué es lo que ha cambiado en el pueblo, lo primero que responde es: "Esa ruta no estaba", señalando la ruta N° 12, a algunos metros de su casa. Antes de su creación (después del año 45) el acceso al pueblo se efectuaba por una avenida que atravesaba al pueblo. Agrega a continuación que la ruta ha dividido San Ignacio en un "pueblo viejo" y un "pueblo nuevo". Otra informante, resalta que se instalaron alambrados y cercos en torno de la ruina, lo que restringió la entrada a la misma: "Y antes era libre completamente".

Más recientemente, la intervención del Estado ha tomado la forma de control del acceso al predio a través del cobro de la entrada. Resulta interesante el contraste que marca Doña D., entre el período anterior y posterior a la declaración de la ruina del pueblo como "Patrimonio Universal" en 1984:

"[...] porque no se cuidaban [las ruinas] les voy a decir, no es como ahora, que está internacionalmente controlada. Antes no, antes se entraba y se salía."

Y agrega:

"[...] le voy a decir que cuando escuché las noticias y decía la radio que las ruinas de San Ignacio pasan a ser de la Organización Nacional de la UNESCO puede ser, ¿eso es Internacional? [...] Entonces cuando escuché eso, dije bueno, sonamos, dije, porque

¹⁸ Los "clubes" son un índice muy representativos de esa vida comunitaria que se recrea especialmente a través de las actividades festivas. Aunque se trata de un proceso independiente, es interesante notar que la antropóloga Susnik ya habla de una suerte de secularización posterior a la expulsión de los jesuitas en el terreno de las prácticas musicales que van perdiendo su carácter sacro (Sunik y Chase-Sardi 1992).

¹⁹ Arantes (1989) caracteriza claramente este proceso de desagregación de los objetos en su proceso de patrimonialización.

de aquí en más, nosotros mismos que somos de San Ignacio, vamos a tener que pagar para entrar a mirar esto. Y dicho y hecho, porque al pasar a ser Patrimonio de la UNESCO y de la Humanidad, me quedé un poquito triste, le voy a decir, porque si nosotros que somos del pueblo, y que nosotros tengamos que pagar la entrada para mirar lo que es nuestro, nos duele un poquito."

Por último, debe tenerse en cuenta un cambio propio de la última década: la privatización de los servicios de limpieza. En Loreto y Santa Ana el servicio estuvo a cargo de personal contratado desde su refacción y habilitación para visitas en 1991. Pero en San Ignacio se trata de un cambio más identificado con la ruptura. Dice uno de los integrantes del servicio de limpieza de la ruina de ese pueblo:

"[...] antes sí. Hacíamos limpieza a base de guadaña [...] Ese es el servicio que se privatizó. O sea que la limpieza hace una empresa privada. Y nosotros antes éramos seis y limpiábamos todo a base de guadaña. Toda la reducción. Teníamos... desmalezamiento, hacíamos todo a base de muñeca nomás."

No es prudente generalizar la percepción de la "ruptura" a todos los pobladores, ni siquiera a todos los informantes, aunque parece ser un denominador común entre los más ancianos. Estos son capaces de evocar los "antes" y los "después", como diferencias inscriptas en sus propias biografías. A su vez, esos cambios o rupturas están ligados inevitablemente a un contexto más amplio: la situación de los Estados provincial y nacional, en distintos momentos históricos, la política sobre el patrimonio, las variables de la coerción y consenso instrumentadas por el

Estado, la extensión de las esferas pública y privada. De allí que cuestiones aparentemente tan "insignificantes" como la limpieza de las ruinas, el control del cementerio o el cobro de entradas, resulten cruciales para comprender la intersección entre las representaciones locales y los procesos hegemónicos globales, especialmente los de la última década.

El pueblo de Corpus no corrió la misma suerte que los otros tres pueblos. Probablemente el actual estado de deterioro de su ruina, tenga que ver con no haber sufrido un proceso de "modernización" tan marcado como los otros. En ese pueblo, el cementerio sigue recibiendo a los pobladores fallecidos. Es iluminador el siguiente relato de Don S. sobre lo ocurrido en Corpus durante los años cincuenta:

"[...] vino un arquitecto a limpiar. Empezaron, ahí, limpiaron como 2 hectáreas, [...] y había sido que había venido a hacer malañas. [...] Ahí durmió, estuvo sólo dos noches y durmió acá el arquitecto. Y después un día [...] Muy alegre. Conversamos toda la noche. Pero él no me dijo nada. Después a los dos días, [...] el intendente, un tal Marquedi, 'Don Pedro', dice, ... 'un arquitecto, ¿no se acordó nada del cementerio?', no se acordó nada. 'Dice que hay rumores, va a comprar todo el cementerio, va a vender, topadora, yo digo. Mañana viene', vino al otro día con la gente, vinieron ocho o nueve, de la Municipalidad acá, vino a almorzar acá, empezamos a conversar, y ahí me dijo, derecho, del cementerio va a meter topadora, hay que tumbar todo para afuera. Ya tenemos la orden, la planilla, el croquis, de todas las ruinas, tenemos todo, el mapa, todo, y después fueron a trabajar y me fui. Me dijo que sí que va a meter todo topadora. Enseguida no más le hizo [sacar] con policía. [...] Y faltaba ese último, cuando entró Perón faltaba la firma de Perón. [...] Y de ahí no apareció más. Nadie ni noticia nada del tipo ese."

[...] Desapareció. Pero acá nomás decían todos que [...] él nomás hizo eso."

Su esposa refuerza enfáticamente:

"Sí, porque cómo van a echar el cementerio ¿no es cierto?, a pesar que hay ruina y todo, pero como van a echar el cementerio. Si están ahí depositados los pioneros."

Mantener el cementerio dentro de la ruina encierra cierta ironía. Allí, los pobladores han hecho de esa parte potencial del "patrimonio", un contexto para la ejecución de una práctica "vital" para la sociedad: el enterramiento de los muertos. Este hecho adopta la forma de una parodia del discurso oficial. Es significativo que en el pueblo, en que el cementerio se ha mantenido en su lugar originario, dando continuidad a la práctica local tradicional, el "patrimonio jesuítico-guaraní" prácticamente no se ha institucionalizado.

Un problema del mismo orden genera las denuncias, surgidas hace algún tiempo, de que piedras de las ruinas estaban siendo utilizadas por los pobladores para construir viviendas o decorar espacios públicos²⁰. También en este caso, irónicamente, el "patrimonio" se ponía al servicio de las necesidades funcionales y estéticas del pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

Abou, Sélim

1995 *La 'República' jesuítica de los Guaraníes (1609-1768) y su herencia*. Buenos Aires. Manrique Zago ediciones. UNESCO.

Affani, Flavia

1997 "La recepción del tema de la resurrección de Cristo y su reinterpretación en las misiones jesuíticas". En: *Arte y Recepción-VII Jornadas de Teoría e Historia de las Artes*. CAIA-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Alvear, Diego de

1836-1837 [c. 1790] "Relación geográfica e histórica del territorio de las Misiones". En ANGELIS. Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Vol. IV. Buenos Aires. Plus Ultra.

Ambrosetti, Juan B.

1983 [1891-1892]. *Dos Estudios sobre Misiones. Viaje a las Misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay. Rápida ojeada sobre el territorio de Misiones*. Documentos de Geohistoria Regional 2. Resistencia. IIGH, CONICET, FUNDANORD.

Alonso, Ana María

1994 "The Politics of Space, Time and Substance: state Formation, Nationalism, and Ethnicity". En *Annual Review of Anthropology*, 23.

Appadurai, Adjun

1981 The past as a scarce resource. *Man* 16: 201-219. Royal Anthropological Institute.

Arantes [sic Asante], Antonio Augusto

1989 "La preservación del patrimonio como práctica social". R. Ceballos (ed.) *Antropología y políticas culturales. Patrimonio e identidad*. Buenos Aires. Dirección Nacional del Registro Oficial.

Bolsi, Alfredo

1976 "El proceso de poblamiento pionero en Misiones (1830-1920)". En *Folia histórica del Nordeste* 2: 8-69. Resistencia.

²⁰Dos columnas de madera de la ruina de Santa Ana fueron colocadas en la plaza del pueblo barnizadas especialmente para servir mejor de ornamentación.

Bolsi, Alfredo y Norma Meichtry
1982 "Realidad y política migratoria en el nordeste argentino". En *Cuadernos de Geohistoria Regional* 7. Corrientes. IIGH, CONICET, FUNDANORD.

Cardiel, José
1913 [c. 1771] "Breve Relación de las Misiones del Paraguay". En: Hernández, Pablo *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*: 514-614, doc. N° 47. Barcelona. Gustavo Gilli editor.

CD-ROM MISIONES JESUÍTICAS.
Un camino hacia la Integración. Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos. UNESCO. Secretaría de Cultura de la Nación. Fondo Nacional de las Artes. 1998-99

II Congreso Internacional de Rehabilitación del Patrimonio Arquitectónico y Edificación.
Seminario Post-Congreso: "La Salvaguarda del Patrimonio jesuítico". Posadas. Ed. Montoya. 1994.

Connerton, Paul
1989 *How Societies remember.* Cambridge. Cambridge University Press.

Doblas, Gonzalo de
1836-1837 [1785] "Memoria histórica, Geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaraníes". En: Angelis, Pedro de. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata.* Vol. III. Buenos Aires. Plus Ultra.

García Canclini, Nestor
1989 "La política cultural en países en vías de subdesarrollo". En: R. Ceballos (ed.), *Antropología y políticas culturales. Patrimonio e identidad.* Buenos Aires. Dirección Nacional del Registro Oficial.

Garlet, Ivori José
1997 *Mobilidade Mbyá: História e significação.* Dissertação de Mestrado. Porto Alegre. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Halbwachs, Maurice
1992 *On Collective Memory.* Lewis A. Coser (ed.). Chicago. The University of Chicago Press.

Hernández, Rafael
1973 [1887] *Cartas Misioneras.* Buenos Aires. Eudeba.

Hobsbawm, E. y T. Ranger
1989 *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press.

ICOMOS-UNESCO
1993 *Las misiones jesuíticas del Guayrá.* Buenos Aires. Manrique Zago Ediciones.

Jaquet, Héctor Eduardo
1999. Los combates por la invención de Misiones. Un estudio de la participación de los historiadores en la construcción de una identidad para la Provincia de Misiones, Argentina 1940-1950. Tesis de Maestría, inédita. Posadas: Programa de Postgrado en Antropología Social-UNaM.

Lugones, Leopoldo
1985 *El Imperio Jesuítico.* Buenos Aires. Hyspamérica.

Martín-Barbero, Jesús
1987 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* México. Ed. Gustavo Gilli.

Quijada, Mónica
1996 "Los 'incas arios': historia, lengua y raza en la construcción Nacional Hispanoamericana del siglo XIX". En *Histórica XX* (2). Perú.

Quijada, Mónica; Bernard, Carmen y Arnd Schneider
2000 *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX.* Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Susnik, Branislava y Miguel Chase-Sardi
1992 *Los indios del Paraguay.* Madrid. MAPFRE.

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



CONOMÍA DOMÉSTICA AGRO-PASTORIL, PROPIEDAD Y USO DEL ESPACIO EN LA CORDILLERA ORIENTAL (SALTA).

Luis Daniel Hocsman*

RESUMEN

El propósito del presente trabajo es presentar un caso particular de organización social del territorio, relacionado directamente con el uso y propiedad comunal del espacio agrario.

El estudio se desarrolla en San Isidro, localidad ubicada en el Departamento Iruya, Provincia de Salta. Se trata de una comunidad aborigen, caracterizada por una economía agropastoril de subsistencia combinada con trabajo asalariado fuera del área por migración estacional, históricamente vinculado al mercado de trabajo azucarero. Mostraremos cómo la práctica ganadera transhumante asociada al uso común del territorio no constituye un caso más de las "sobrevivencias" de otro modo de producción destinado a desaparecer, sino de espacios sociales dinámicos que se corresponden perfectamente con el desarrollo capitalista de tipo periférico.

ABSTRACT

This paper presents a particular case of social organization of an agrarian territory, with specific reference to its common utilization and ownership. The study was carried on in San Isidro, a locality of the department of Iruya, in the province of Salta (NW Argentina). San Isidro is an aboriginal community, characterized by an economy based on subsistence agriculture and animal husbandry, combined with seasonal salaried work in extra-local sugar cane plantations. We intend to show that the practice of itinerant husbandry, associated to the common usufruct of the land, far from being a "relic" of a fading mode of production, integrates into a dynamic system of social spaces, wholly compatible with a peripheral capitalist development.

INTRODUCCIÓN

El propósito del presente trabajo es presentar un caso particular de organización social del territorio, relacionado directamente con el uso y propiedad comunal del espacio

agrario.

El estudio se desarrolla en San Isidro, localidad ubicada en el Departamento Iruya, Provincia de Salta. Se trata de una comunidad aborigen, caracterizada por una economía

* Docente / investigador Escuela de Historia y Programa de Antropología en contexto Rural del Centro de Investigaciones - Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba. Doctorando Departamento de Posgrado - Facultad de Ciencias Naturales y Museo - Universidad Nacional de La Plata.

agropastoril de subsistencia combinada con trabajo asalariado fuera del área por migración estacional, históricamente vinculado al mercado de trabajo azucarero.

Consideramos importante puntualizar algunos aspectos referidos a este modo de organización social del espacio, por cuanto estos no ocupan un lugar significativo en los estudios de las relaciones sociales agrarias en nuestro país, ya sean abordados desde la antropología y la sociología rural o la economía agraria. Una situación similar es también apuntada por Almeida (1992: 123) respecto al caso brasileño, para quien:

“Los sistemas de usufructo común de la tierra, a despecho de lo observado empíricamente, jamás fueron objeto de inventario alguno. Las extensiones que les corresponden nunca fueron catalogadas, cualificadas o sujetas a las técnicas de los métodos estadísticos y de catastro de inmuebles rurales. Cuando son registrados se los considera como sistemas *obsoletos*, que representarían anacronismos más propios de crónicas históricas. Son vistos como una recreación intelectual de los etnógrafos que incurren en la reedición de antiguos mitos...”

Los sistemas de uso común derivan de ciertos aspectos convergentes, tanto de naturaleza histórica como relativos al tipo de agricultura desarrollada. La relación que mantiene el productor trashumante con los recursos naturales encierra una variada gama de posibilidades de uso condicionada por el medio y reconstruida por la propia práctica del grupo, y por las relaciones sociales de producción.

La práctica ganadera trashumante, constituye una forma muy particular de apropiación del espacio, caracterizada por una discontinuidad vinculada a circunstancias físico-am-

bientales e históricas. Para la región andina, se manifiesta como un movimiento periódico entre tierras ubicadas a distintas alturas, a partir de la necesidad de pasturas y agua.

Así, para nuestro desarrollo, consideraremos, de manera analítica, distintas variables que convergen y configuran nuestro objeto de estudio a modo de procesos sociales indisolublemente vinculados. Estos serían:

- El espacio geográfico y las condiciones ambientales: Sistema de producción de tipo andino, con manejo de distintos pisos ecológicos, que derivan en un manejo ganadero trashumante.
- Desarrollo histórico del tipo de apropiación territorial: Relación con los sucesivos ciclos económicos regionales, y su correlato operado en la normativa legal, respecto a los territorios ocupados por comunidades aborígenes.

CONSIDERACIONES ACERCA DE SISTEMAS DE USO COMÚN

Los sistemas de uso común son el resultado de una multiplicidad de soluciones engendradas históricamente por diferentes segmentos sociales en el ámbito rural.

En ciertos casos surgen como modalidades de apropiación de la tierra, que se desdoblaron marginalmente del sistema económico dominante, con el objeto de asegurar sus condiciones materiales de existencia, en coyunturas de crisis económica, y que posteriormente fueron consolidándose en regiones de desarrollo periférico.

En una primera aproximación, en lo que se refiere a la génesis histórica, el caso de finca El Potrero, que presentamos, se corresponde

a lo que Almeida (1992) llama “tierras de herencia”¹. En éstas se constatan situaciones en que tierras indivisas de grandes explotaciones condujo a los descendientes directos de familias de otrora grandes propietarios, a una condición de campesinización. Estos descendientes establecieron formas peculiares de utilización de la tierra, que permiten clasificarlas junto a aquellas de uso común. De esa manera, la apropiación individual, en términos absolutos, fue perdiendo gradualmente su fuerza en un contexto en que los recursos se presentaron por demás escasos, e hicieron que los grupos familiares no pudieran prescindir de reciprocidades económicas.

La práctica ganadera de tipo trashumante, como apuntan Bendini y Tsakoumagkos (1993, 23):

“es un movimiento recurrente y funcional. La periodicidad del movimiento está regulada por el ritmo cíclico de las estaciones y las actividades desarrolladas por las unidades domésticas se ajustan a las mismas. Esto origina un cambio temporal de asentamientos seguido por una situación de retorno que da comienzo a un nuevo ciclo”.

El sistema antrópico conformado por los trashumantes queda eslabonado e interrelacionado directamente con el natural, destacándose diferentes momentos con el objeto de complementar diferentes pisos ecológicos; de ahí también que se puede clasificar el movimiento como una trashumancia vertical dado que sus movimientos son de ascenso y descenso. Esto se traduce en una forma de organizar el uso del espacio diferenciando campos

de invernada y de veranada, mediatizados por el trabajo, es decir, el manejo ganadero. Así, los productores trashumantes en su relación de apropiación-transformación de la naturaleza, hacen uso de sus limitados recursos de la forma más «eficiente posible», basados en la apropiación de nichos ecológicos ubicados en pisos altitudinales diferentes.

San Isidro

San Isidro, es uno de los cuatro rodeos² que integran la finca “El Potrero”. Ésta se encuentra situada en el faldeo oriental de la Sierra de Santa Victoria y cuenta con una superficie total de 20.229 has. La topografía es accidentada, debido a una fuerte pendiente regional. Entre el cordón de Santa Victoria, con una altitud media de 4.600 metros, y el valle del río Bermejo, 800 m.s.n.m., hay una distancia horizontal de 70 km. El río San Isidro es tributario del río Iruya, perteneciente a la Alta Cuenca del río Bermejo. Las marcadas pendientes otorgan carácter torrencial a la mayoría de los cursos fluviales.

Mapa de ubicación de San Isidro y la zona de estudio

Los asentamientos poblacionales más importantes se encuentran en los valles, vinculados a superficies planas inclinadas cubiertas con suelos aptos para el cultivo. San Isidro registra una población de 72 familias que constituyen un total de 323 habitantes (datos de julio/1998). Administrativamente, pertenece al Departamento de Iruya, ubicado

¹ Abarcan dominios titulados, que permanecen indivisos hace varias generaciones, sin que se proceda a la división formal, o que sus títulos no hayan sido debidamente revalidados de acuerdo a las disposiciones legales, habrían de ser realizados a la muerte del titular de derechos, a fin de transmitirlos a sus herederos legítimos. Igualmente pueden responder a esta designación en contextos que involucren disputas por la legitimación jurídica de los dominios (Almeida; 1992, 130).

² Espacio geográfico en el cual se sitúan las viviendas y donde se desarrollan las prácticas productivas en virtud de las cuales se cobra el arriendo, constituyéndose así en una unidad impositiva. El conjunto de los rodeos constituyen, una finca -unidad territorial-.

B O L I V I A

65° 00'
+ 22° 00'

23° 00' +
66° 00'

LA QUIACA

LA INTERMEDIA

ABRA PAMPA

TRES CRUCES

NAZARENO

IRUYA

HUMAHUACA

Limites nacionales
Limites provinciales

Rutas

al Noroeste de la provincia de Salta.³

San Isidro está situado a 2.980 m.s.n.m., sobre las terrazas aluviales del río homónimo, distante a unos 10 km. al norte de Iruya. El acceso a esta localidad puede hacerse en vehículo, descendiendo desde el Abra del Cóndor a 4.000 m.s.n.m. hasta llegar, luego de recorrer unos 19 Km. de distancia, al sitio en donde está emplazada la capital departamental, a 2.600 m.s.n.m. Largos trechos de este camino se encuentran trazados sobre la playa de los ríos, por lo que generalmente permanecen intransitables durante la época estival, cuando se producen las lluvias. Desde Iruya hasta San Isidro se accede luego de dos horas a pie o a caballo, por un camino de herradura que también se encuentra sobre la playa del río San Isidro (Quiroga Mendiola, 1998).

Históricamente, en la región habitan comunidades aborígenes de tipo andino, étnicamente afines a los grupos ocupantes de los actuales departamentos de Santa Victoria e Iruya. Se les otorga ascendencia Omaguaca, aunque Bianchetti (1982) interpreta sus hallazgos como grupos Atacamas remanentes de las vías de intercambio de productos establecidas previamente a la colonia, y que comunicaban comercialmente la región selvática (ámbito de los aborígenes chiriguano) con los atacameños. Reboratti puntualiza que “posiblemente el más importante de los grupos aborígenes del Alto Bermejo, aproximadamente entre los ríos Nazareno/Iruya, es el de los Ocloyas” (Reboratti, 1996; cf. Lorandi, 1984). Los habitantes de la Puna, hasta muy avanzado el período republicano, estuvieron repartidos en haciendas cuyo origen se remonta al período colonial, cubriendo diferentes tipos de trabajo servil, como arrenderos en sus propias tierras. Durante la colonia cumplieron con la mita, y

estuvieron bajo los regímenes de encomienda y hacienda (Madrado, G. 1982).

En la actualidad, el sistema de producción, se basa en el desarrollo de una agricultura de subsistencia y ganadería de tipo trashumante, con escasa participación en el mercado. Las parcelas de cultivo están instaladas sobre terrazas fluviales, de escasa extensión y muchas veces con escasez de agua para riego.

Nos encontramos frente a un sistema de producción mixto y complejo que se basa en la diversificación del ganado y en la combinación de especies dentro de las mismas unidades de producción. Esta diversificación es una estrategia económica importante porque asegura un uso máximo de los recursos vegetales diversos de distinto valor forrajero apetecido por las distintas especies.

La práctica del pastoreo requiere del traslado de los animales a distintos ambientes, de acuerdo a la época del año. El ganado vacuno registra la mayor movilidad altitudinal y en distancia. En otoño son llevados a las tierras bajas (valles boscosos inferiores, a tres días de caminata) donde permanecen hasta el mes de noviembre cuando concluye la “invernada”. Las majadas de cabras y ovejas son trasladadas en distintos períodos por espacios aledaños a los “puestos” ubicados en las laderas montañosas con vegetación arbustiva dispersa.

Los cultivos observados en la zona son de maíz, papa, haba, arveja, alfalfa y cebada; mayormente de ciclo estival. Los huertos están compuestos casi exclusivamente por durazneros y manzanos. Todas las actividades están basadas en el uso de mano de obra de tipo familiar.

El conjunto de los sistemas productivos domésticos es muy heterogéneo debido a la

3 El Departamento abarca una variada superficie en los valles intermontanos de la Cordillera Oriental. Su límite inferior está inmerso ya en plena selva tucumano-oranense. Conforme a su capacidad de movilidad e interacción, los habitantes de la Alta Cuenca mantienen relaciones estrechas con los de las Yungas desde tiempos prehispánicos.

diversidad del tipo y volumen de recursos que controla cada unidad doméstica y a la estructura demográfica de la mismas, dependiendo del ciclo familiar en el que se encuentre. De modo que en lo que respecta a la relación entre el factor tierra y el factor trabajo, la situación no es uniforme para todas las unidades familiares.

El sistema productivo se desarrolla integrando cuatro niveles o pisos bien diferenciados. En el área correspondiente al rodeo San Isidro encontramos tres estratos altitudinales. El cuarto piso se encuentra fuera del área isidreña:

a) Terrazas aluviales donde se ubican las viviendas y parcelas de cultivo bajo riego, donde se practica agricultura de tipo intensiva.

b) Laderas donde se ubican parcelas destinadas a cultivos a secano, o como zona de pastoreo.

c) Una zona de altura, de uso exclusivamente pastoril. Tierras de uso común ubicadas por encima de las terrazas aluviales bajo riego. En general, la actividad pecuaria se realiza en períodos en que las pasturas y cobertura vegetal se encuentra prácticamente ausente sobre la superficie del suelo.

d) La denominada zona del "monte" ó "el valle", ubicada en dirección Este, a la altura del piso ecológico del bosque Montano. Se trata de un área destinada exclusivamente al pastoreo del ganado bovino en el período invernal. Estas tierras forman parte de la denominada "Finca San José" ⁴.

Un componente importante en la economía de las unidades domésticas es la venta estacional de fuerza de trabajo, predominantemente destinado a la zafra azucarera. Desde la última década, se acentuaron cambios en las econo-

mías regionales y en el sector azucarero en particular (globalización de los mercados, fuertemente condicionado por la oferta azucarera brasileña). Estas modificaciones en la estructura económica regional, se inscriben en un proceso más amplio, de liberalización de los mercados (de productos y laboral), cuyo alcance llega al conjunto del MerCoSur. Ante la necesidad de reducir costos para mantener la competitividad, las grandes empresas con una fuerte inserción en el mercado internacional (como son aquellas pertenecientes a la agroindustria azucarera), suelen emprender cambios estructurales consistentes en una tecnificación parcial o total de los procesos de trabajo. Gordillo, (1995:107) apunta que:

"esta tecnificación conlleva un doble proceso: establecimiento de formas intensivas de extracción de plusvalor (basadas en la extracción de plusvalía relativa) y fundamentalmente la disminución o el fin de la captación de mano de obra no calificada (interrupción del empleo temporal en los ingenios)".

En relación con las consecuencias generales de la modernización de la zafra azucarera en los ingenios de Salta y Jujuy, se producen cambios en dos direcciones que afectan de forma directa a la dinámica de reproducción social de los sectores domésticos históricamente involucrados. La primera consiste en el incremento de la migración rural-urbana, con la formación de asentamientos periurbanos (Salta, Jujuy y otras ciudades como Tartagal, Embarcación, y Orán), para buscar alguna "changa" o puesto de trabajo. La segunda se refiere a la disminución de las fuentes

⁴ Las dimensiones y el status jurídico de la propiedad de la Finca San José, es confusa. No existe documentación que acredite terminantemente a quien o quienes corresponde jurídicamente la propiedad del inmueble. Según nuestros informantes, hace cinco años se agudizó el conflicto y se dio inicio a un proceso tendiente a legitimar la propiedad del predio por parte de miembros del Centro Comunitario Finca El Potrero. Como parte de este proceso, han solicitado la asistencia del INAI; sin haber tenido hasta el momento respuesta en ningún sentido.

de trabajo - que se habían incorporado dentro de las estrategias de supervivencia de las comunidades campesinas -, y a la retracción de las migraciones temporales (principalmente de mano de obra masculina), - la cual tiene otra consecuencia: un aumento en el período de permanencia en localidades y comunidades rurales, y el regreso de algunas familias a sus poblados de origen -. Así, observamos la intensificación de prácticas productivas prediales y la búsqueda de nuevas instancias económicas, que tienen a la tierra como principal factor productivo.⁵ En contraste con lo observado en el período previo a la mecanización de la zafra azucarera (desarrollada a partir de la década del 70 para los ingenios salteños), cuando era casi absoluta la ausencia de los miembros masculinos de las comunidades rurales durante el período mayo/noviembre, actualmente la cantidad de migrantes temporales no sólo es notablemente inferior, sino que también lo es el tiempo requerido por las cosechas alternativas. Cabe aclarar que salvo la producción de tabaco y la frutihortícola, la mayoría de la mano de obra utilizada proviene de grupos aborígenes del Chaco salteño o mano de obra criolla-campesina.

Frente a la agudización de la problemática referida al uso y control del factor tierra, observamos de forma paralela el desarrollo de un proceso político (en relación a derechos y reivindicaciones territoriales) de alcance nacional y provincial, que en el caso particular de San Isidro, concluyó con la restitución del dominio legal de la tierra a sus habitantes, cambiando así su carácter de ocupantes arrendatarios por propietarios. Actualmente las tierras de San

Isidro pertenecen por ley a sus pobladores, en forma comunitaria (Decreto Nro. 933 de fecha 9 de junio de 1993 del Poder Ejecutivo de la Provincia de Salta). Las tierras fueron asignadas en conjunto a todos los habitantes de la denominada Finca "El Potrero", que abarca además los rodeos Capillas, San Juan, Chillayoc y parte del área norte cercana a Iruya. Cada familia posee parcelas de tierras que provienen de herencias, éstas tenencias son reguladas por el Centro Comunitario "Finca El Potrero", con personería jurídica.

El Estado nacional y el de la provincia de Salta han sancionado leyes que reconocen una serie de derechos en virtud de los cuales se ha iniciado la entrega de los títulos de propiedad a distintas comunidades aborígenes.⁶

Este contexto se asocia a nuevas condiciones económicas y políticas, que en el ámbito local determinan, en un sentido, una redefinición en el uso de los recursos y la gestación de organizaciones políticas orientadas a la reivindicación de los derechos territoriales (Hocsman, 1998: 2000).

FUNDAMENTOS GEOGRÁFICOS, HISTÓRICOS Y ECONÓMICOS

Como apunta Galafassi (1994), los ecosistemas andinos, en general, han sido alterados y transformados por la acción antrópica que ha tenido que vencer serias limitaciones al desarrollo productivo impuestas por las rigurosas condiciones naturales. Los condicionantes físicos y climáticos (amplitudes térmicas, nivel

⁵ En esta dirección, Quiroga Mendiola (1998), advierte las transformaciones ambientales en relación a las actividades productivas de las comunidades ubicadas en la cuenca del río Iruya. Situación en la que aparece el problema de los límites materiales de los procesos de producción agraria (capacidad de carga y estado del ecosistema en relación al manejo de pasturas).

⁶ Básicamente se reconoce la entidad de las comunidades aborígenes como "Asociación Civil"; se crean el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y el Instituto Provincial del Aborigen (de la Provincia de Salta) como "entidades descentralizadas con participación indígena". Ley Nacional 23.302 sobre "Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes" (reglamentada el 7/02/89). Ley Provincial 6373/86 de "Promoción y Desarrollo del Aborigen". Ley provincial 6570/89 de "Regularización y Ordenamiento de Tierras Fiscales". Constitución de la Nación Argentina (Reforma de 1994) Capítulo IV- Artículo 67 - Inciso 17.

de precipitaciones, heladas, vientos, etc.) junto a las características del suelo, contribuyeron a configurar ecosistemas de baja biomasa, fácilmente vulnerables. La producción trófica de la región andina se ve fuertemente limitada por estas variables medioambientales asociadas con la altura.

Dada la estructura ecológica vertical, es posible distinguir varios pisos altitudinales o unidades naturales que se constituyen en el escenario de prácticas productivas diferenciales.

Entonces, las diferentes actividades productivas poseen un rendimiento diferencial para los distintos ambientes naturales, teniendo, a su vez, cada ambiente natural una mayor aptitud para una u otra práctica productiva.

La utilización de formas de uso común en los dominios en que se ejercen actividades pastoriles parece ser una práctica muy difundida⁷. En estos sistemas, un conjunto de recursos esenciales, tales como pasturas y fuentes de provisión de agua, más allá de estar bajo dominio privado y ser áreas tituladas, se encuentran dispuestas a una apropiación común.

En sectores campesinos basados en una economía de subsistencia, en la que combinan una producción predial con ganadería extensiva, la relación con los medios de producción es regulada bajo la coexistencia de dos modalidades de apropiación: posesión y uso común y propiedad privada. Esto es, una articulación de dominios, entre tierras de pastoreo, de uso común, frente a la "chacra" apropiada individualmente como área de cultivos familiares.

Este complejo y cambiante sistema

socio-productivo no es sólo una respuesta a los condicionamientos geográficos, sino una construcción social producto de la convergencia de factores en los que el contexto histórico cobra una importancia singular.

Las relaciones desarrolladas por los pobladores originarios del noroeste argentino y los sectores dominantes, atravesaron períodos que definieron diferentes estructuras y dinámicas sociales. Las transformaciones económicas y sociales producidas con la independencia, modificaron la relación de encomendados y encomenderos, cambiándola en un vínculo entre arrendatarios y propietario latifundista. Los encomenderos alegaron y asumieron plenos derechos sobre las tierras de sus ex-encomendados, constituyendo así una usurpación, que legalmente será "resuelta" por el gobierno de la provincia de Salta, en la primera década del presente siglo, otorgando títulos de propiedad a aquellos.

El sistema de hacienda⁸, ampliamente difundido en el noroeste, en una primera etapa colonial, estaba asociado principalmente a la producción para el intercambio con el Potosí. En una segunda etapa (definida económicamente por el creciente dominio del puerto de Buenos Aires y políticamente determinado por el proceso independentista y de consolidación del Estado-Nación), el sistema de hacienda fue incorporado dentro del espacio económico del sistema de plantación/ingenio.

Luego del fuerte impacto causado por la imposición del sistema económico y cultural español, uno de los cambios más drásticos ocurridos en el mundo andino salto-jujeño fue la violenta intervención producida por los terratenientes azucareros de las tierras bajas

⁷ Prácticamente todos los pueblos de montaña, buscando mejores pastos para sus rebaños, han practicado en mayor o menor medida la transhumancia. En lo que corresponde a la República Argentina este tipo de organización productiva con sus particularidades se desarrolla a lo largo de la zona cordillerana y precordillerana. En el Corredor Zapala - Aluminé, provincia de Neuquén (Bendini y Tsakoumagkos, 1994); en la zona cordillerana de la provincia de San Juan (Escobar, 1996); en los Llanos Riojanos (Oliveraen, 1993); el norte del departamento Belén (Galafassi, 1992) y Valle de Hualfin (Zubrzycki y Maffia, 1999) ambos en la provincia de Catamarca; y además en la cordillera Oriental (Grecco, 1995).

⁸ Considerada como institución basada en lazos de dependencia personales y determinada organización productiva (Vessuri, E. 1971. Madrazo, G. 1982. Rutledge, I. 1987. Hall, V. 1994).

del Este (Routledge, 1987; Isla, 1992).

La instauración del sistema de plantación/ingenio (Bisio, F. y Forni, F. 1976; Heredia, B. 1985) requiere de tierra y mano de obra en la esfera de la producción, y de un espacio capaz de valorizar estos factores, proceso que en el caso del Noroeste argentino logró consolidarse mediante -entre otros desarrollos infraestructurales- la sistemática extensión de la red ferroviaria.

Las políticas territoriales y la estructura jurídica estatal, se desarrollaron históricamente vinculadas a las estrategias económicas motorizadas desde los sectores terratenientes asociados a las burguesías agroindustriales provinciales. Así, uno de los principios positivos de construcción de la nacionalidad, fue el de "territorio", en el sentido de promover la ocupación de espacios, la consolidación de las fronteras (de ahí la construcción de la imagen del "desierto" en la Pampa y, de "desierto verde", para la región chaqueña), la expansión de la frontera agropecuaria, y el consiguiente desarrollo de explotaciones que -en el caso del NOA- asignaron a la "modalidad doméstica de producción" (Meillassoux, 1987) el rol de proveedores de fuerza de trabajo estacional.

El sistema de hacienda asociado a la producción azucarera estaba caracterizado por relaciones de producción en las cuales el status de la propiedad territorial definía el carácter de arrendatarios de los ocupantes originarios (Madrazo, G. 1982; Rutledge, I. 1987; Hall, V. 1994; Abduca, R. 1995; etc.).

Al promover el "libre acceso a la tierra", valorizando a esta como el principal factor productivo del desarrollo capitalista en el agro, aquellos espacios tenidos por periféricos posibilitaron el desarrollo de mecanismos que contrastaban con ese "libre acceso", reservando para las haciendas el establecimiento

de mecanismos coercitivos que, no obstante contrastar con la manifestación plena de las relaciones capitalistas (mediante la conformación de un proletariado rural) dieron a las economías domésticas un papel diferencial al desarrollo capitalista.

A partir de las primeras décadas del siglo XX el gobierno de la provincia de Salta vendió a terceros las tierras de las comunidades aborígenes. De esta manera, empresas como el Ingenio San Martín del Tabacal, adquirieron extensos territorios. La consecuencia inmediata de ello fue la exportación de mano de obra masculina a los ingenios, como modo de pagar los arriendos por la tierra que antes había pertenecido a los originarios habitantes.

En el período de constitución del Estado-Nación, se debía imponer la unidad económica y cultural a los habitantes del territorio sobre el cual se ejercía jurisdicción. En este marco, las poblaciones originarias no fueron incluidas en el pacto constitutivo de la Nación Argentina, y la política desplegada osciló entre el etnocidio, la incorporación forzada o la asimilación.

La conquista de las tierras ocasionó el traslado de comunidades aborígenes o vieron reducidos sus territorios debiendo modificar sustancialmente sus sistemas de producción económicos. En este proceso, la zona más antiguamente poblada y de mayor desarrollo relativo desde épocas precolombinas -Puna y valles cordilleranos- fue desplazada como polo económico del noroeste en oleadas sucesivas que comenzaron en la época de la independencia nacional, se acentuaron con el proyecto político de la "generación del 80" y terminaron consolidándose luego de la crisis 1930.⁹

⁹ Sobre este proceso ver Balan, 1978; Santamaría, 1986; Rutledge, 1987; Campi, 1991.

CONSIDERACIONES FINALES

La práctica ganadera trashumante se encuentra asociada de manera directa, para el caso estudiado, al uso común del territorio (zonas de pastoreo). Configura un espacio geográfico apropiado diferencialmente de acuerdo a sus características agroecológicas y históricas particulares. Quedan definidas para el área distintas unidades naturales (pisos ecológicos), cada una de ellas con una específica existencia de recursos naturales que serán utilizados diferencialmente por la práctica económica. Los movimientos internos del ganado obedecen a la oferta de pastos naturales para cada época del año y en cada porción del espacio. Así, en resumen, los productores campesinos aprovechan distintas aptitudes agroecológicas.

Estos condicionamientos y la resolución de los mismos conlleva a una situación con respecto al uso, apropiación y status jurídico de la tierra que tuvo un desarrollo histórico particular y que actualmente se expresa en una redefinición del uso de los recursos y en conflictos en la esfera política, que son reconocidos y resueltos en el marco de una nueva legislación.

Lejos de considerar a los análisis económicos deterministas que interpretan a la dinámica de la producción campesina - y a las economías domésticas agro-pastoriles con territorios de uso común en particular- como externas a las relaciones de tipo capitalistas, como «sobrevivencias» de otro modo de producción destinadas a desaparecer; consideramos a aquellos como espacios sociales dinámicos, que se corresponden con un desarrollo capitalista de tipo periférico, pero no externos a mecanismos específicos que subsumen el trabajo campesino de manera indirecta en su lógica de valorización (Gutiérrez Pérez, A. y Trapaga Delfin, Y. 1986; Trincheró, H. 1992; 1995).

Las nociones de propiedad privada y de posesión a través del uso común, aparecen imbricadas en las normas campesinas que las articulan y combinan. Se conjugan y se completan dentro de una lógica económica específica.

Como apunta Almeida (op. cit.), la noción de propiedad privada en estos sistemas de relaciones sociales, existe siempre marcada por lazos de reciprocidad y por una diversidad de obligaciones para con los demás grupos de parientes y vecinos.

Los sistemas aquí citados, no representan totalidades homogéneas y de carácter igualitario -aún considerando el uso común de las tierras de pastoreo- por cuanto la gestión es reservada siempre dentro del manejo y administración familiar de la producción ganadera. Se hallan atravesados por un grado de diferenciación interna, pero en una medida que no alcanza a desencadenar antagonismos irresolubles a nivel local. El uso común de tierras de pastoreo, si bien implica ciertas reciprocidades, no es equivalente a un manejo comunitario de los recursos, en tanto queda reservado para el ámbito doméstico la gestión de los mismos. Con relación a la diferenciación interna, cobra importancia no sólo la estructura y volumen de los recursos, y la estructura familiar (según el concepto chayanoviano de “diferenciación demográfica”), sino también el grado de asalariamiento de los miembros de la unidad doméstica.

Estos espacios tenidos por periféricos posibilitaron el desarrollo de mecanismos que contrastaban con el “libre acceso”, reservando para las haciendas el establecimiento de mecanismos coercitivos que no obstante contrastar con la manifestación plena de las relaciones capitalistas -mediante la conformación de un proletariado rural- reservaron a las economías domésticas un papel diferencial al desarrollo capitalista.²

BIBLIOGRAFÍA

Abduca, Ricardo

1995. "Campesinos con ocupación obrera. Relaciones campesinas y dependencia salarial en una cabecera de valle argentino-boliviana". En Trinchero 1995 (op. cit.).

Almeida, Berno de

1992. "Terras de Pretos, Terras de Santo, Terras de Indios: Uso comum e conflito". En: Hebette, J. e Castro, E. (orgs.) *Na Trilha dos Grandes Projetos*. NAEA/UFPA. Belém.

Balan, Jorge

1978. "Una cuestión regional en la Argentina: burguesías provinciales y el mercado nacional en el desarrollo agroexportador." En *Desarrollo Económico*, N° 69. IDES. Buenos Aires.

Bendini, Tsakoumagkos et al.

1993. *Campesinado y ganadería trashumante en Neuquén*. GESA. U. N. del Comahue. Ed. La Colmena. Buenos Aires.

Bianchetti, M. C.

1982. "Antropología del área de la Puna". Tomo I, 2 (29). *Documenta Laboris*. CONICET. Buenos Aires.

Bisio, F.H. y Forni, F.H.

1976. "Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del noroeste argentino". En *Desarrollo Económico*, Vol 16 :3-56. IDES.

Campi, D. y Lagos, M.

1994. "Auge azucarero y mercado de trabajo en el noroeste argentino, 1850-1930". En *Andes* N° 6. CEPHIA. UNSa. Salta.

Galafassi, Guillermo

1994. "Manejo y apropiación del medio natural por una comunidad de pastores de altura (Laguna Blanca - Catamarca)". En *Ruralia* n° 4. Buenos Aires.

Escolar, Diego

1996 "Prácticas espacio-temporales, poder e identidad en los Baqueanos de los Andes sanjuaninos". En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 17, 1996-1998, INAPL, Buenos Aires.

Gordillo, Gastón

1995. "Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental". En *Desarrollo Económico*. XXXV, 137. IDES. Buenos Aires.

Grecco, M.

1995. "El espacio Transhumante y sus transformaciones". II Reunión Regional de Selvas de Montaña. Salta.

Gutierrez Perez, A. y Trapaga Delfin, Y.

1986. *Capital, renta de la tierra y campesinos*. Ed. Quinto Sol. U.N.A.M. México.

Hall, Valeria

1994. "El caso de "Finca Palermo" en Salta: ¿el "fracaso" de una intervención estatal?" En Giarracca, N. (comp.) *Acciones colectivas y organización cooperativa. Reflexiones y estudios de caso*. CEAL. Buenos Aires.

Heredia, B. Alasia de

1985. *Formas de dominação e espaço social. A modernização da agroindústria canavieira em Alagoas*. MCT/CNPq. Ed. Marco Zero. Río de Janeiro.

Hocsman, Luis

1998. "El regreso a la tierra. Proceso globalizador e identidad en los valles intermontanos de la cordillera oriental (Finca Santiago - Salta)". En *Revista Ciencias Sociales*. N° 2. CIFYH. UNC. Córdoba (en prensa).

2000. "Políticas territoriales y Etnicidad en los valles intermontanos de la cordillera oriental (Salta-Argentina)". En Trinchero, H. y Balazote A. (comps.) *Etnicidades y territorios en redefinición. Una perspectiva Histórica y Antropológica*. Taller de Publicaciones de la FFyH - UNC. Córdoba.

Isla, Alejandro (comp.)

1992. *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. 2. Investigación y desarrollo. Proyecto ECIRA, Asal y MLAL. Buenos Aires.

Madrazo, Guillermo

1982. *Hacienda y Encomienda en los Andes*. UNJu. S.S. de Jujuy.

Meillasoux, Claude

1987. *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI. México.

Olivera, Gabriela

1993. "El campo comunero de Isla Verde. Transición desde el régimen comunal al privado de la tierra (La Rioja, S. XIX y XX)". En *Ruralia* n° 3 FLACSO. Buenos Aires.

Quiroga Mendiola, Mariana

1998. Pastizales de Altura y Capacidad de carga Animal en la comunidad de San Isidro, Departamento Iruya, Salta. Informe CONICET. Mimeo.

Reboratti, Carlos

1996. *Sociedad, ambiente y desarrollo regional en la Alta Cuenca del Río Bermejo*. Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Bs.As.

Rutledge, Ian

1987. *Cambio Agrario e Integración. El desarrollo del Capitalismo en Jujuy: 1550-1960*. Serie Antropología Social e Historia. ECIRA/CISCO, Jujuy.

Santamaría, Daniel

1986. *Azúcar y sociedad en el Noroeste Argentino*. IDES. Buenos Aires.

Trinchero, Héctor

1992. "Privatización del suelo y reproducción de la vida. Los grupos aborígenes del Chaco salteño" En Radovich J. y Balazote, A. (comps.) (op. cit.). (editor).

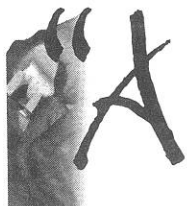
1995. *Producción doméstica y capital. Estudios desde la Antropología económica*. Biblos. Buenos Aires.

Vessuri, Hebe

1971. Land tenure and social structure in Santiago del Estero. Argentina. Tesis doctoral. Oxford University, Mimeo.

Zubrzycki, B. y Maffia, M.

1999. "Parentesco y organización familiar en una comunidad rural del valles de Hualfín, Catamarca". III Reunión de Antropología del Mercosur. Posadas.



ARGENTINOS , BOLIVIANOS, TODOS SOMOS LO MISMO..."

La Comunidad Cultural Feriante y el Problema de la Frontera Argentino-Boliviana en las Ferias de Intercambios Indígenas.

Andrea Paola Campisi*

RESUMEN

Este trabajo, un aporte más a la discusión sobre las fronteras nacionales, pretende examinar cómo perciben los agentes campesinos andinos, que llegan a las ferias indígenas a intercambiar sus productos y sus formas culturales, la línea que divide La Quiaca de Villazón, Argentina de Bolivia.

El punto de partida es la idea de que la percepción de los espacios en los agentes feriantes varía de acuerdo a las acciones que realizan y a los agentes con los que interactúan. Por tal razón, si bien la frontera puede ser vista como la materialización del Estado, no todos los agentes sociales, necesariamente, deben percibirla de esta manera. El límite territorial es percibido por los agentes feriantes como un obstáculo para la consecución de sus fines prácticos y no como una variable de argentinidad o bolivianidad.

A partir de la descripción de una feria de intercambio y el trueque intergrupar veremos cómo se construye en la subjetividad de los agentes la imagen de frontera y a partir de qué acciones y qué interacciones ésta se vuelve relevante; y cómo, a partir de una práctica concreta, el trueque intergrupar, la delimitación nacional pierde relevancia en la interacción que llevan a cabo los grupos campesinos que están presentes en estos encuentros; para concluir con la idea de que el espacio relevante es el que se define en la comunidad cultural feriante.

ABSTRACT

This paper aims at contributing to the discussion over national frontiers, by examining how those Andean peasant social agents who come up to indigenous ferias (open-air markets) in order to exchange their produces and their cultural forms, perceive the line dividing La Quiaca and Villazón, Argentina and Bolivia.

The paper takes as a point of departure the assumption that the perception of social agents varies according to the actions they perform as well as to the agents with which they interact. For this reason, although the frontier can be seen as the materialization of the state, it is not necessary that every agent should see it this way. The territorial boundary is perceived by feria agents as an obstacle for reaching their practical ends and not as a variable of nationality (Argentine, Bolivian ones).

On the basis of a description of an exchange feria and the practice of bartering between groups, we see how the image of the frontier is built into the subjectivity of the agents and out of what actions and interactions it becomes relevant; and how the national state delimitation loses relevance within the interactions played by those peasant groups participating of these meetings. We conclude that the relevant space is that defined within the cultural community of the ferias.

* Investigadora del CONICET-Universidad Nacional de Tucumán.

En la actualidad, la cuestión de las fronteras nacionales tiene gran relevancia en los estudios sociológicos y antropológicos, políticos y económicos. Este trabajo, un aporte más a la discusión sobre las fronteras, pretende examinar cómo perciben los agentes campesinos andinos, que llegan a la feria de La Quiaca a intercambiar sus productos y sus formas culturales, la línea que divide La Quiaca de Villazón, Argentina de Bolivia.

Karasik (1999) en su artículo "Buscándole genealogía al diablo. Discusiones sobre la nación y el estado en la frontera argentino-boliviana" estudia los cambios que se han producido en el pueblo de la Quiaca y Villazón a partir de la segunda década del siglo XX, en cuanto al rol que ha jugado la frontera. El enfoque de esta autora está puesto en los residentes del pueblo de La Quiaca y los residentes de Villazón. Desde una perspectiva histórica, y tomando en cuenta la perspectiva de los agentes urbanos de ambas poblaciones, Karasik postula que, antes de mediados del siglo XX,

"la vida social local no estaba segregada hasta entonces por la pertenencia a una u otra comunidad política, y parientes y amistades podían residir en ambos lados del límite estatal y circular a través de él sin obstáculos institucionales. Al decir de un historiador de Villazón, hubo un tiempo en que la Quiaca y Villazón eran como un solo pueblo"¹.

A partir de las transformaciones que se originaron con el peronismo en la Argentina, esta visión cambia y actualmente:

"la experiencia de estar en otro país se manifiesta claramente al cruzar los

escasos cien metros del Puente Internacional: una ciudad diferente, otra manera de hablar, otra ropa, ruidos y autoridades diferentes."²

He tomado este estudio de Karasik porque considero interesante analizar cómo perciben el límite estatal, no ya los pobladores de ambas ciudades, sino aquellos productores campesinos que anualmente se trasladan a la Quiaca, desde Bolivia y Argentina, para asistir a la Manka Fiesta y a la Feria de Pascua en Abra Pampa. Creo que desde la perspectiva de estos agentes puede verse otra percepción de la frontera o, tal vez, "otras" percepciones; es decir modelizaciones del límite territorial. En estos grupos de agentes la construcción política de la frontera no es tan nítidamente clara, o dicho en otros términos, su relevancia en las interacciones de estos agentes en la feria no es la misma que tiene en las interacciones de los pobladores de los pueblos de La Quiaca y Villazón.

El punto de partida de este trabajo es la idea de que la percepción de los espacios en los agentes feriantes varía de acuerdo a las acciones que realizan y a los agentes con los que interactúan. Por tal razón, si bien la frontera puede ser vista como la materialización del Estado, no todos los agentes sociales deben percibirla de esta manera, como es el caso de los campesinos feriantes quienes tienen otro tipo de percepción que no se relaciona con las identidades nacionales. El límite territorial es percibido por estos agentes como un obstáculo para la consecución de sus fines prácticos y no como una variable de argentinidad o bolivianidad.

El modelo conceptual que retoma este trabajo parte de la idea de que la delimitación subjetiva de los espacios que realizan los agentes cuando actúan en una determi-

¹ Karasik, Gabriela Alejandra. "Buscándole genealogía al diablo. Discusiones sobre la nación y la frontera argentino-boliviana" Pag. 2.

² Op.Cit. Pag. 2

nada interacción está condicionada por los intereses prácticos que mueven a la acción y a la interpretación concreta que haga el agente de tal situación. De este modo, el espacio no es concebido como un escenario físico cuyos límites y propiedades son un a priori de la acción sino como un contexto que se produce, se reproduce y se transforma en el marco de las relaciones sociales.

En la primera parte de este trabajo describiré una feria de intercambio, La Manka Fiesta y el trueque intergrupar para luego analizar, en la segunda parte, cómo se construye, en la subjetividad de los agentes, la imagen de frontera. Trataré de mostrar a partir de qué acciones y qué interacciones ésta se vuelve relevante; y cómo, a partir de una práctica concreta, el trueque intergrupar en el contexto de la feria, la delimitación “nacional” pierde relevancia en la interacción que llevan a cabo los grupos campesinos que están presentes en estos encuentros. Finalmente concluiré con la idea de que el espacio relevante es el que se define en la *comunidad cultural feriante*.

Los datos empíricos en los que me apoyé fueron recogidos en trabajos de campo consistentes en la observación de las ferias y el testimonio de agentes feriantes porque entiendo que para comprender cualquier fenómeno social tenemos que tomar en cuenta la perspectiva de los agentes involucrados en él.

LAS FERIAS DE INTERCAMBIO: LA MANKA FIESTA

Las ferias indígenas actuales del noroeste argentino son espacios de convergencia de

modos económicos y formas culturales diversas. Desde el trueque a la compra-venta, desde la copla a la bailanta, desde la *queniada*³ al juego de cartas, desde el encuentro al reencuentro, todas estas prácticas están presentes en este contexto. Asimismo, la gente que recorre sus pasillos y sus diversas actividades (*carperos*⁴, ambulantes, *laikas*⁵, copleras, autoridades civiles y policiales, turistas) dan cuenta de la heterogeneidad de este fenómeno.

El tercer domingo del mes de octubre se celebra en La Quiaca “La Manka Fiesta” o Fiesta de las Ollas como se la conoce y registra en el calendario turístico de la provincia de Jujuy.

“La Manka” es una reunión anual de productores artesanos, agricultores y ganaderos que provienen de una amplia zona argentino-boliviana y dura aproximadamente una semana. Los participantes permanecen en ella hasta ver acabada la provisión de sus productos.

El encuentro se lleva a cabo en un lugar destinado por la autoridad municipal en las afueras de la ciudad. La gente que viene con sus productos a la feria, generalmente la mayoría, llega el día viernes y empieza a ordenar su puesto. Así, durante el viernes y el sábado el predio se va poblando de carpas.

La disposición de los puestos de productos y artesanías se realiza sobre la base de los productos que se traen. Las carpas de las ollas se ubican hacia el frente y hacia el oeste de la feria⁶. Los productos ganaderos, pellones⁷, charqui⁸, chalonas⁹ y carne fresca se ubican en la zona oeste, en una franja que forma el costado izquierdo de la feria. Cabe decir que

³ La *queniada* es una ronda de músicos tocando la quena, instrumento musical de viento típico de la zona estudiada.

⁴ *carperos* es el nombre que los feriantes ponen a los propietarios de las carpas de productos.

⁵ *Laika* o *laikachiri*: voz quichua y aimara que significa brujo o hechicero.

⁶ Esta disposición y ordenamiento de la feria, con las ollas en un lugar principal se debe a que esta artesanía representa a la misma feria, que aproximadamente tiene cien años de antigüedad. La feria de La Manka es una de las mayores ferias que actualmente se lleva a cabo y una de las pocas que siguen realizándose a través de estos años, respetando el lugar de origen y su lógica originaria.

⁷ *Pellones*: son las pieles que se usan para abrigo, como también para los caballos.

⁸ *Charqui*: porciones de carnes vacuna secadas al sol con sal y algunas hierbas.

⁹ *Chalona*: pieza entera de carne seca de oveja.

tanto los productos artesanales (ollas) como los ganaderos son los productos principales del evento. Los productos ganaderos son muy valorados por los restantes participantes y puesteros. La mayoría de los cambios o, como ellos lo llaman, «cambalache» están mediados por estos productos, sobre todo por la carne seca. Los productos agrícolas como los diferentes tipos de papas, harinas, habas, nueces, frutas secas, tutuca¹⁰, pochoclo o maíz inflado, semillas, hierbas medicinales, algunas frutas frescas, pelones, panes de sal, panes de miel, yista¹¹, etc., se ubican en la parte de atrás de la feria y sobre el costado que da hacia la ciudad. Frente a los puestos de productos ganaderos se ubican los puestos con cestería, palos de madera, caña hueca, carpas con productos variados, como ollas de loza, utensilios de cocina, ropa, sombreros, y puestos de productos esotéricos¹². Estos últimos también se encuentran entre los puestos de productos agrícolas. Hacia atrás de las carpas de comidas y las bailables se delinea un pasillo con puestos de muebles pequeños, como puertas, mesas, sillas, mesas de luz, camas, colchones, etc. Estos productos generalmente son traídos desde Bolivia para ser vendidos a cambio de dinero. En el centro del pasillo central puede verse mesas de metegol, juegos de azar que tienen por premio artesanías propia de la ciudad, y lo que ellos llaman, puestos de «cachivaches» como las mercaderías de uso diario tradicional.

Como ya se ha señalado antes, los participantes de este evento, los productores, llegan de distintos lugares cercanos a La Quiaca: del lado de la cordillera llegan los arrieros con burros (muy pocos actualmente), trayendo panes

de sal de las Salinas Grandes, de Cauchari, Olaroz y Arizaro. Del sector noroeste de la Puna Jujeña, llegan los productores ganaderos en camiones con lana de llama y oveja, carne seca («chalona», «charqui») y carne fresca. Desde los límites de la frontera argentino-boliviana llegan los alfareros de Casira argentina y de Casira boliviana, de Talina, Berqui, Calahoyo y aquellos que traen desde Tarija y su zona de influencia una loza verdeamarillenta. De los valles bolivianos, como San Pedro, Soconcha, Valle de Bermejo llegan los productores, principalmente, con frutas secas: manzanas, pelones, higos, nueces; con harinas, maíz inflado, maní con cáscara, habas, semillas, algunas hierbas, etc. De la zona de Santa Victoria, llegan los productores con diferentes tipos de papas, como la «chuña» y la papa «runa». De otros pueblos de la puna Jujeña llegan los artesanos teleros con frazadas de lana de oveja, binchas, medias de lana, fajas, etc. Cabe decir que estos artesanos no tienen un puesto fijo en la feria, sino que deambulan por ella ofreciendo sus productos a los puesteros y visitantes. De Potosí, artesanos de la plata. De Sucre, artesanos de la madera, principalmente cazuelas, diferentes tipo de cucharas, masajeadores, adornos, mate y yerberos, platos, cofres y cajitas. De distintos lugares llegan a esta fiesta los «dicharacheros», vendedores de suerte con ruletas y juegos de azar, como sorteos y juegos de puntería. De la zona de las yungas, vienen los «callahuayas»¹³ o «yungueros»¹⁴ con yuyos medicinales, fetos de llama y de oveja, y pócimas para curar. De lugares cercanos a la ciudad de La Quiaca llegan, también, los brujos y adivinos ubicados

¹⁰ La tutuca se hace con maíz tostado.

¹¹ Yista: masa de gusto salado que resulta de mezclar cenizas de ciertas plantas con puré de papas.

¹² Algunos de los productos esotéricos presentes son: fetos de llama, muñequitos creados con diferentes materiales, pócimas, ungüentos, talismanes, etc.

¹³ Callahuaya: voz quechua con la que se designa a los indígenas que practican el curanderismo utilizando para ello todo tipo de hierbas.

¹⁴ Yunguero: son personas que provienen de las zonas de las yungas bolivianas y que venden yerbas medicinales. Son reconocidos por su capacidad curativa y también por su capacidad de tratar enfermedades que «derivan de hechizos malignos»

en algún rincón de la feria. Estos son llamados "yatiri" o "laikas".

Además de estos participantes, cabe mencionar aquellos que llegan a la feria sin productos para intercambiar o vender. Dentro de esta categoría se encuentran: gente de la ciudad de La Quiaca, sobre todo mujeres (muy pocas) y de otras ciudades cercanas; unos pocos turistas; autoridades municipales, autoridades militares, como los gendarmes y la policía municipal cuyo rol es el de controlar el desarrollo de todos los acontecimientos de la feria.

TIPOS DE INTERACCIONES ECONÓMICAS

Las principales interacciones económicas presentes en la feria son tres: el «cambalache» o trueque, y dentro de esta categoría el trueque intergrupar, la compra-venta y la forma mixta, compra-venta-trueque.

El «cambalache» o trueque:

En este trabajo sólo definiré el trueque y el trueque intergrupar.

El trueque es el intercambio simultáneo e inmediato de bienes tradicionalmente tipificados como equiparables, de acuerdo con equivalencias relativamente estables. El intercambio se rige por tasas, las cuales varían de región a región y de época en época. La variabilidad de las tasas, entre otras cosas, puede explicarse por la distancia que necesita recorrer cada grupo para realizar los intercambios y por la demanda ecológica¹⁵ que haya en ese momento. Este tipo de práctica, el trueque, permanece ligada a las actividades especializadas regionalmente. Los productos de intercambio son bienes producidos por el

conjunto de habitantes de un pueblo o región determinada, y que no se producen en otros lugares.

El trueque intergrupar: en el contexto de las ferias se produce un tipo de interacción económica a la que, dadas las características particulares de esta práctica, he denominado trueque intergrupar. Esta interacción económica se lleva a cabo entre grupos de productores, ganaderos, agrícolas y artesanos, y su característica principal es la coordinación interna de cada grupo de productores en lo que respecta a las instancias previas a la situación de intercambio: el momento de la producción, toma de decisión colectiva de ir al encuentro con otros grupos, elección y forma de pago del transporte; y ya en el lugar elegido para el encuentro, la disposición física de los puestos. Lo antes señalado hace pensar que si bien se parte de la situación particular de un agente que tiene metas particulares en el intercambio, se pasa a una instancia colectiva con los demás agentes de su lugar de residencia. Esta instancia colectiva es la que permite la realización del intercambio intergrupar. Esto puede parecer obvio pero es necesario explicitarlo puesto que se relaciona con los sistemas de cooperación que son propios de la reciprocidad andina. Esta instancia colectiva es la que distingue el trueque intergrupar de otras prácticas económicas como el mercado capitalista o el trueque intraétnico.

Esta práctica económica está ligada a una concepción comunitaria de la producción y del intercambio. Por tal razón, el intercambio no sólo se efectúa en función del objeto sino, también, de los actores mismos que intervienen en éste.

A modo de clasificación se puede hablar de tres tipos de transacciones por medio del

¹⁵ El concepto de "demanda ecológica" hace referencia a las necesidades de cada escalón ecológico, necesidades distintas. Por ejemplo en zonas donde no se producen alimentos agrícolas, la demanda es de estos productos. O puede darse el caso de un producto ya no necesitado, por ejemplo, los panes de sal que servían para alimentar a los animales de cargas, hoy este producto no tiene una demanda, como si lo tenía en épocas anteriores.

trueque (González, Merlino y Rabey, 1986): el primero involucra productos netamente campesinos que poseen equivalencias relativamente invariables: ej. carne por verdura. El segundo tipo incluye intercambios de objetos que no poseen equivalencias mutuas. Entre ellos están los trueques de productos rurales por mercaderías, artesanía urbana, etc. La equivalencia entre productos y mercaderías se acuerdan por la asignación de un valor en dinero a cada uno, funcionando éste solamente como elemento de referencia, y no es necesariamente coincidente con los valores que el mercado capitalista impone para estos productos, sin aparecer en forma material: ej. maíz por sandalias. El tercer tipo se refiere a los intercambios donde aparece un producto intermediario que permite el acceso a otro producto: ej. carne por sal, sal por papas.

En la feria de La Quiaca, este tipo de práctica es la que prevalece sobre la compra-venta, puesto que en casi la totalidad de los puestos de productos regionales la forma económica más usada es el trueque o "cambio" de productos.

Las tasas de intercambio:

Diferentes tipos de pesas y medidas se encuentran en esta feria, al kilogramo, litro, o metro debe agregarse la onza, el quintal, la cuarta, la libra, la arroba, el puñado, la pieza y sus fracciones, y el plato. Los instrumentos de medición son: la balanza de uno o dos platillos; la romana (marcada en kilogramos y libras) y las manos para contar por unidades o puñado. También juega un rol fundamental la observación minuciosa del producto que se quiere cambiar. Al decir de una carpera: «si

la pieza de carne es buena se le da mucho, si es mala un poco menos».

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDEA DE FRONTERA ARGENTINA-BOLIVIANA EN LOS AGENTES FERIANTES Y LA COMUNIDAD CULTURAL FERIANTE

En este apartado analizaré cómo construyen la idea de frontera nacional y cómo construyen la idea de una *comunidad cultural feriante* a partir del análisis de las acciones que los agentes feriantes realizan para la obtención de fines prácticos.

Los fines prácticos de la acción "ir a las ferias" son, podría decirse, de índole diferente pero a la vez relacionados: **fines materiales**, realizar el trueque intergrupar, práctica que le permite la obtención de productos necesarios para la subsistencia y la continuidad de su modo de producción campesino; y **fines no materiales o simbólicos**, consolidar lazos comunitarios, el encuentro con amigos, parientes, colegas, etc.; mantener su tradición como feriantes (esta práctica la realizaban ya sus antepasados, abuelos, padres); consolidar el capital social como mantener los lazos de *colegaje*¹⁶ y formas culturales como la *queniada* y el *serviñacus*¹⁷, la copleada, la rondas de coplas, etc. Las palabras de Doña Eduarda Cruz de Cochinoca (Argentina) y de Don Andrés Secuita de Soconcha (Bolivia) pueden ilustrarnos al respecto:

Doña Eduarda Cruz: "no tenemos plata, ¿sabe?, por eso digo que el cambio es necesario. Si no fuese necesario cambiar, quizás no [...] Si se desaparece la feria

¹⁶ La práctica del *colegaje* es una práctica recíproca muy antigua de esta zona. Colegas son aquellas personas que mantienen lazos de producción e intercambio por un tiempo considerable, podría decirse de por vida. El colega es aquella persona con la cual siempre se intercambia.

¹⁷ Esta práctica, también de origen precolombino, consiste en la convivencia de la pareja que en esta fiesta se conoce, en la casa de los padres del novio, por aproximadamente un año, donde la mujer es evaluada por la familia del novio, y de acuerdo a esa evaluación y a su dote se le permite el casamiento.

¿qué adónde vamos a poder ir a conseguir las cosas que ahí se traen?. A parte que ahí en la fiesta, ahí encuentro a mis parientes, amigos que nos los veo, ahí bajan todos y nos vemos, ¿ve?, nos encontramos. Por eso es también importante que no se pierda la feria. importante es."

Don Andrés: *"La Manka es buena porque nos da la ocasión de compartir y vivir momentos con argentinos y bolivianos, entre paisanos. Nos encontramos con amigos que vemos muy poco y a veces llegan nuestros familiares que trabajan en la Argentina [...] Aquí nos encontramos y nos invitamos lo poco que tenemos, la producción del lugar. Así estamos contentos."*

Dos acciones se analizarán en este apartado, la acción de cruce de la frontera y la acción del trueque intergrupar. Ambas acciones son motivadas por los mismos fines prácticos; lo que las diferencia es el marco de referencia de los agentes en cada una de ellas. El marco de referencia es el conjunto de conocimientos y hechos que son relevantes para los fines prácticos de cada acción.

LA FRONTERA COMO OBSTÁCULO

A partir del análisis de la acción "cruce de la frontera" señalaré cómo es percibido el límite estatal que divide Argentina de Bolivia. Por esta acción misma y por la interacción con los agentes del Estado, es decir por la relación de poder que allí se entabla, en el marco de referencia de los campesinos de Bolivia se hace relevante el país donde viven y éste cobra relevancia porque la interacción con los gendarmes impide o molesta el cumplimiento de sus fines prácticos: llegar a la feria, hacer el intercambio y encontrarse con los amigos, colegas, parientes, etc., reproducir los lazos económicos y culturales con los campesinos

de Argentina. En esta acción, en el cruce de frontera, ser campesino boliviano es un impedimento para la obtención de los objetivos. El maltrato físico y psicológico que deben sufrir estos productores para llegar al lugar de encuentro es un obstáculo que deben sortear año tras año. En los testimonios de campesinos feriantes de diferentes zonas de Bolivia se remarcan continuamente los problemas que deben pasar en la aduana y con los gendarmes para llegar a la feria. Por ejemplo, muchos de ellos deben dejar gran parte de sus productos en la frontera; otros no llegan nunca a estos encuentros porque se les impide entrar a la Argentina; algunos sufren maltratos físicos, otros deben racionalizar sus productos puesto que por una imposición de la Aduana Argentina sólo les es permitido entrar 5 Kg. como máximo, así que día tras día deben volver a buscar provisiones, hecho que se complica por el factor económico: estas personas manejan muy poco "efectivo" (dinero) y el transporte les cuesta caro.

El límite estatal es percibido por estos agentes como un obstáculo que impide la concretización de sus fines prácticos. Esta percepción de la frontera es generada por acciones e interacciones concretas y por experiencias continuas tanto en los agentes feriantes de Bolivia, como dijimos anteriormente, como en los agentes feriantes que viven en territorio argentino.

Esta imagen de la frontera no siempre fue igual: los feriantes de más edad recuerdan que el trayecto hacia la feria se hacía sin inconvenientes puesto que no había control policial (la gendarmería se asienta en La Quiaca en 1946) y la "Manka" se llevaba a cabo en los márgenes del río que divide La Quiaca de Villazón. A partir de la llegada de los gendarmes a la frontera, la imagen de ésta cobra una relevancia que antes no tenía puesto que ahora los feriantes ven y sienten este espacio como negativo, construcción que se apoya en las ex-

perencias continuas de maltrato que recibe de parte del control fronterizo sumado al hecho de que sienten la discriminación por parte de los pobladores de La Quiaca, quienes piensan que "son un mal ejemplo" hecho que los lleva a no participar en este evento y, las clases más pudientes, a impedir que sus hijos vayan a los bailes que allí se realizan.

La relevancia de vivir en territorio argentino o boliviano se centraba, antes, en los tipos de producción de estos lugares. Así, los campesinos de la puna traían los productos ganaderos y los tejidos mientras que los campesinos de los valles bolivianos, los productos agrícolas.

Ser boliviano es tanto un problema para el productor argentino como para el que vive en territorio boliviano porque ambos productores tienen los mismos fines y son necesariamente interdependientes. El productor argentino necesita de los bienes del productor boliviano para la subsistencia. Si este último no llega a la feria no puede adquirir lo que necesita y no puede ver cumplida su meta. A la inversa, si al productor boliviano se le impide la llegada a la feria este tampoco podrá ver sus metas cumplidas. La continuidad del trueque intergrupal como de su contexto, la feria, depende esencialmente de que ambos productores se encuentren. Esto explica que la imagen del control estatal en frontera sea negativa y se asuma como un problema grave para la continuidad de estas prácticas que son de suma importancia para la continuidad de un modo de producción recíproco y campesino y un modo de vida tradicionalmente eficiente para estas comunidades.

Estimo conveniente en este punto, a modo de ilustración, citar algunos testimonios de feriantes argentinos sobre este tema:

Doña Fermina de La Tabladita: "si no vienen [los campesinos bolivianos] ¿cómo cambiamos? Nosotros nos preparamos para el cambio y necesitamos las cositas

de nuestros paisanos [refiriéndose a los productos bolivianos]. ¿Cómo vamos a hacer si no vienen para conseguir lo que queremos? No se, me molesta mucho esto."

Doña Eduarda Cruz de Cochinoa: "esto está medio mal [los problemas que deben pasar los productores bolivianos] porque mucha gente de acá necesitamos sus cositas, por ejemplo frutas, las uvas. Todo eso es muy importante. Si no cambian acá es malo porque no tenemos que cambiar nada. Es necesario que vengan así la gente puede cambiar y vender sus lanas, cueros, porque se consiguen las otras cosas y se cambia mejor, porque por ejemplo Chaile [comprador de lana de Abra Pampa] paga poco y no hace cambio. En cambio con ellos nosotros sí y así conseguimos ollas buenas"

Don Mauro Estrada: "si no lo dejan ellos pasar [refiriéndose a los gendarmes y a la frontera] estamos muertos también. Es necesario que vengan porque por ejemplo ellos traen quinua y nosotros no tenemos quinua aquí, papas y aquí no sembramos papa. Algunos hasta tenemos amigos, conocidos ahí [Bolivia]"

Doña Carmen de Cochinoa: "Yo soy de la idea de que no tienen por qué poner los límites a los que están en frontera. Por supuesto a los que vienen de mucho mas allá sí. El pobre, mi paisano, [se refiere al productor boliviano] ha venido a negociar sus cositas y no para lo que dicen ellos [los gendarmes]. Acá los de frontera, tanto los bolivianos como los argentinos, tienen mucho amor y mucho respeto. Aparte siempre se ha dicho que los que joden en la frontera son los gendarmes. Y yo digo desgraciadamente nosotros somos tan..., nosotros nos hemos dejado manosear. Que nos cuesta tomar conciencia y que nos dejen ya y que defendamos lo que queremos. Me da pena. Aparte que nos maltratan siempre y más a nuestros paisanos. Por eso yo digo que esto ya no es humano. Nos tratan como animales y ¿puede ser eso así? Mi posición es que jamás se abuse de la frontera.

A veces se trae la mano de obra barata y eso no es bueno, se abusan de la gente que no tenemos..."

Lo dicho anteriormente, y estas afirmaciones, nos llevan a la siguiente deducción lógica: para que la feria se realice debe existir la necesidad de realizar el trueque intergrupar y para que éste se reproduzca, y por lo tanto la feria, debe haber agentes campesinos que traigan sus productos para el cambio, y este último, por lo menos en las ferias de La Quiaca y de Abra Pampa, se realiza entre productos de los valles bolivianos y productos de la puna jujeña.

La continuidad de las ferias, para estos agentes, es de primera necesidad puesto que así consiguen los productos necesarios para la subsistencia y para ello también producen el excedente. Junto a éstas, consiguen satisfacer necesidades de orden afectivo, necesidades tan vitales como los bienes para el consumo. La feria no sólo es el escenario del trueque como práctica económica sino que es el contexto de prácticas culturales como la *copleada* y la *queniada*, el juego y los bailes. Y el trueque no sólo es una tecnología para conseguir bienes sino que va más allá de una mera práctica económica: es una práctica que encierra formas culturales recíprocas y normas morales de conducta.

Todo esto explica el por qué de la frontera como obstáculo, de la construcción de este espacio como espacio de conflictos.

LA COMUNIDAD CULTURAL FERIANTE

El trueque intergrupar, hasta este momento, fue definido desde un punto de vista objetivo. Ahora, para analizar esta práctica como una de las acciones que llevan a cabo los agentes feriantes, debo adentrarme más en ella puesto que es a partir de esta práctica que se genera y se reproduce lo que llamo aquí co-

munidad cultural feriante, que no es más que una identidad intergrupar que tiene su lugar en el contexto de las ferias de intercambio.

Con *comunidad cultural feriante* me refiero al conjunto de los grupos feriantes que comparten prácticas económicas (el trueque intergrupar) y prácticas culturales (la copla) prácticas que lo identifican como una comunidad en el contexto de las ferias de intercambio.

En las ferias de intercambio como "La Manka" encontramos marcas identitarias comunes a todos los grupos de feriantes. Entre ellas podemos mencionar la situación socio-económica, la necesidad de intercambiar sus productos, la propia forma del trueque intergrupar, "cambalache" o "cambio", la práctica del colegaje. También algunas formas culturales como la copla, la música y además, los lugares de encuentros en las noches: una carpa donde se puede escuchar diferentes formas de cantos de la copla, un rincón donde se ve a hombres intercambiando experiencias. Cabe destacar, en este punto, que todos estos lugares, durante el desarrollo de la feria, son siempre los mismos. Parece ser que estos lugares de encuentros están preestablecidos por la costumbre. La importancia de esta afirmación radica en el hecho de que el predio de la feria consta de muchos otros lugares de reunión social como las carpas de comida y bebidas y las carpas bailables. La elección de un lugar y no de otro, y las prácticas que se desarrollan en estos lugares marcan un estilo propio de los feriantes y diferente de los agentes que llegan a la feria desde el núcleo urbano, puesto que estos últimos eligen formas de diversión que le son conocidas, como por ejemplo, las carpas bailables.

La variable que apoya la hipótesis de la existencia de una identidad o marcas identitarias comunes a todos los grupos, es la práctica del trueque. Esta práctica económica, entre es-

tos agentes y en este contexto, es una práctica socialmente aceptada, lo que significa que es conocida no sólo por un grupo de productores sino por el resto de los grupos. También, para que esta práctica se reproduzca, todos los grupos deben considerarla de igual forma, como una práctica necesaria para el cumplimiento de las expectativas y de las metas propuestas. En este punto es importante aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de expectativas del intercambio, por un lado, y por otro, de metas. Las expectativas se refieren a lo que un agente o un grupo de agentes esperan cuando realizan una acción. Funcionan como pre-conocimiento de los resultados de la acción, lo que significa que en el saber del agente ya existiría un tipo de conocimiento previo acerca de qué es lo que le otorgará la acción a realizar. Las expectativas o lo que esperan los agentes de la acción de trocar es, por un lado, que esta acción sea de conocimiento de los demás agentes, y por otro, sea una solución para la obtención de las metas particulares. En este sentido es que se puede hablar de que las expectativas tienen un carácter colectivo, es decir, compartidas por todos los agentes que llevan a cabo la acción de trocar.

Las metas, en cambio, se refieren al ámbito de lo diferente, de lo particular de cada agente o grupos de agentes. La práctica del trueque, para que su reproducción sea exitosa, necesita de metas diferentes. Así, si un grupo de campesinos agricultores tienen por meta adquirir productos ganaderos de otros grupos de campesinos, estamos hablando de objetivos particulares de ese grupo, puesto que los campesinos ganaderos tienen por meta la obtención de los productos agrícolas. Estos intereses particulares se entrelazan y se hacen interdependientes en el punto del intercambio.

El trueque intergrupal, como práctica social, está compuesto por reglas que ha-

cen posible su reproducción. Así como esta práctica es de conocimiento común a todos los grupos feriantes, las reglas que la rigen son conocidas y respetadas en la totalidad de los intercambios. Compartir los principios que rigen esta práctica, como sus máximas, y respetar las reglas son condiciones necesarias para que la comunicación sea exitosa. Tanto las reglas como los principios y normas son generalizaciones realizadas a partir de los distintos trabajos de campo, conversaciones y testimonios, y generadas, también, a partir de generalizaciones que los propios agentes feriantes realizan acerca de esta práctica. Los principios de la práctica del trueque intergrupal serían: equidad, confianza, fidelidad, sinceridad y cooperación. Estos principios se traducirán en las siguientes máximas:

- Desde el momento de la producción piense no sólo en sus necesidades sino, también, en las de los demás.
- Intercambie contemplando las necesidades mutuas.
- Intercambie teniendo “buena conciencia”.
- Reserve parte de su excedente para quien lo espera.
- Piense que el otro intercambia con conciencia.

Las reglas que harían posible que estas normas se cumplan serían, básicamente, dos. La primera, el conocimiento y manejo de las tasas de intercambio. Las tasas funcionan como referencias objetivas de los agentes al poner en funcionamiento la práctica. Podría decirse, también, que las tasas son relativas en función a la productividad, flexibles en relación a la interacción. Pero a un nivel objetivo funcionarían como fijas. Todo agente sabe qué le corresponde en medida por el bien que intercambia antes de realizar la acción misma.

Ahora bien, en el momento de la interacción esa referencia objetiva puede ser modificada y hacerse flexible de acuerdo con lo que esa situación requiera.¹⁸

La segunda regla es la que dispone que el cambio se hace tomando en cuenta la medida de la necesidad de uno por la medida de necesidad del otro. Los elementos que conforman esta ecuación son necesidad y lo que se puede producir. En una situación típica, de equilibrio, las tasas se corresponden con la medida de las necesidades históricamente aceptadas. Así, si un saco de papa equivale a una arroba de coca, esta equivalencia es aceptada socialmente. Pero en una situación de desequilibrio, o atípica, como por ejemplo que una de las partes de la interacción, por razones climáticas, haya tenido una mala cosecha y no tiene el suficiente excedente estipulado como equivalente del producto que solicita, como ser un saco de papa y sólo cuenta para intercambiar con medio saco y necesita una arroba de coca, en esta situación de interacción la tasa es flexible, se relativiza y la segunda regla, la medida de las necesidades, prevalece sobre las tasas. Uno de los dos lleva menos de lo que necesita, pero reproduce la situación social, lo que le permitirá, si está en una situación similar a la del agente anterior, contar con que este agente contemplará su necesidad futura.

Lo expuesto permite afirmar que lo que se observa en esta feria son prácticas económicas y culturales comunes, necesidad de relacionarse, consolidar y crear lazos personales, ne-

cesidad presente en los carperos y ambulantes de este encuentro. Doña Carmen de Cochinoca expresa lo antes dicho con estas palabras:

"...porque sabe ¿por qué voy más a la feria? Porque ahí van todos los paisanos. Ahí hay un encuentro total de personas. Por ahí van desde el último rincón de los pagos de la puna. Por eso voy yo. Voy porque ahí se ven cosas de lo nuestro. [...] Yo voy y ya me encuentro con los compadres, con gente que no se vemos desde años, se sentamos, hablamos que en fin que yo he traído mote de allá, que vamos a comer el avio [comida que se lleva a la feria]"

En estas palabras, como en la de muchos otros feriantes entrevistados, y en el análisis de sus acciones, puede verse que la motivación que guía a la acción de participar de la feria va más allá de una motivación instrumental: conseguir los bienes para la subsistencia, puesto que si sólo tomáramos en consideración este motivo no se podría explicar cómo a pesar de los inconvenientes que estos grupos tienen que sortear para llegar a este lugar¹⁹, siguen acudiendo a La Quiaca todos los años. La motivación económica comparte con la motivación emocional, social, el lugar relevante en esta acción de participar en la fiesta. Encontrarse con gente que no se ve y se quiere, hacer nuevos amigos, compartir momentos, intercambiar información, etc., son las causas que explican, por ejemplo, que llegado el día lunes, y a pesar de la «poca venta», sigan

¹⁸ Las tasas que rigen el trueque no son equivalentes a los valores de intercambio en el mercado monetario. Los valores en productos que ellas establecen surgen de la ecuación necesidad-consumo, marcan una fuerte distinción con el valor de cambio en el mercado capitalista. Lo que prevalece en ellas es el valor de uso. Muchas de ellas se mantienen años tras años, de generación en generación; no así, los valores de cambio en el capitalismo. Por tal razón, es que postulo una especie de objetivación de las tasas, porque en los agentes se mantienen como un conocimiento adquirido tradicionalmente y sentido como objetivo.

¹⁹ Los grupos que llegan desde Bolivia se encuentran, para entrar a La Quiaca, con un fuerte control policial y aduanero. Este control muchas veces se traduce en acciones violentas, maltrato físico, y arrebatos de parte de mercaderías como pago por el permiso de entrada. Este control no acaba en el puente fronterizo, continúa presente en el predio de la feria. Allí se puede ver un puesto de la Gendarmería Nacional y gendarmes recorriendo la feria y controlando. En cuanto a los grupos de productores que provienen del lado argentino no están exentos de inconvenientes. Entre ellos se puede nombrar: los gastos en efectivo que tiene que realizar para llegar a este encuentro, las condiciones de precariedad que tiene que vivir en la feria, carecen de luz y agua potable. También tienen que soportar el control permanente de los gendarmes.

apostados en este lugar.

El clima de fiesta, de celebración, está presente y anima todo el lugar. No es difícil ver a una coplera ir con su caja de puesto en puesto cantando coplas a los carperos y carperas y siendo invitada por ellos a sus puestos, con cerveza o chicha; si no es que le cantan una copla de respuesta u otro le toca la quena.

A pesar de la larga jornada puede verse al anochecer rondas de copla, sentir las «*que-niadas*», ver a amigos reunidos en un rincón conversando. Todas estas actividades se prolongan hasta altas horas de la noche, incluso hasta la madrugada.

La solidaridad entre los distintos grupos está presente en casi la totalidad de las interacciones. Los inconvenientes durante el desarrollo de la feria, específicamente aquellos que provienen del núcleo urbano, son sorteados en conjunto apelando al cooperativismo y a los lazos de solidaridad.²⁰

Lo señalado puede reafirmarse más si se tiene en cuenta que en esta feria la forma del «*colegaje*» está presente. La gente que asiste desde siempre cuenta con el hecho de que va a cambiar sus productos con la misma gente que trocó anteriormente. Además de reproducirse las interacciones con los «*colegas*», se crean nuevos lazos de colegaje.²¹ Por lo tanto, puede decirse que en este encuentro los feriantes no sólo mantienen y consolidan los lazos personales creados anteriormente, en otras ferias o en años anteriores en La Manka, sino que buscan entablar nuevas relaciones personales que van más allá del instante de la interacción para transformarse en nuevas amistades y nue-

vos «*colegas*».

Este caso nos habla de la existencia de una comunidad cultural feriante cuyo rasgo principal es la de ser concreta en el sentido de que los grupos que la integran conforman un conjunto de personas que se conocen mutuamente, comparten un mismo espacio físico, la feria, y comparten prácticas económicas y culturales. La conciencia de pertenencia a esta comunidad está presente en cada uno de sus integrantes y esta conciencia de pertenencia no sólo funciona en el imaginario de los feriantes sino que entre cada uno de los integrantes de esta comunidad existe una relación directa entre sí, tangible, empírica, un mutuo conocimiento y un mutuo acuerdo de cómo realizar el trueque intergrupar.

Así como postulamos la existencia de una comunidad cultural feriante también es lícito decir que en las ferias existe, en la conciencia de los feriantes, la idea de quienes no pertenecen a ella, la alteridad feriante. Ésta no sólo se encuentra en la conciencia de los agentes, en su imaginario, sino que puede verse en acciones concretas, por ejemplo en el hecho de que no hacen trueque con cualquiera, sólo con determinadas personas. Los agentes feriantes, al autodescribirse, describen a los otros que no pertenecen a su comunidad. Aunque en las ferias puede verse la presencia de otros agentes, como el turista, las autoridades, los dueños de las carpas bailables, éstos son diferentes a ellos porque no practican el trueque y por su característica urbana. Esto se demuestra empíricamente en el hecho de que con estos tipos de agentes el trueque no se hace, ni en

²⁰ Así se puede ver, por ejemplo, la formación de un grupo de carperas que se enfrentan en forma conjunta al oficial municipal que intenta cobrarles un \$1 por día por el lugar donde están asentadas. Cabe decir que este tipo de impuestos es ilegal si se tiene en cuenta que por un decreto nacional se lo abolió para el caso de fiestas tradicionales como La Manka; y aún no sabiendo si es legal o no, o mejor dicho no importándoles este aspecto, el cooperativismo y la negativa conjunta fueron más fuertes que la orden municipal y la policía local que trató de calmar los ánimos. Importa estar juntos y defenderse. Este grupo de mujeres carperas proviene de diferentes lugares y sus puestos eran de diferentes productos. No fue casual ver, que luego de enfrentar el problema, todas se sentaron en el puesto de otra y una de ellas cantó una copla y que fue seguida por otras de sus compañeras. Por lo poco que pude entender, el tema de estas coplas era de insulto a la «autoridad».

²¹ Don Andrés cuenta que conoce a muchos de los que están en esta feria y que cambia con ellos siempre. Asimismo ve con gran satisfacción cuando cambia con otras personas que recién conoce, porque entonces, para la próxima feria, va a tener alguien más con quien cambiar.

el hipotético caso de que manejaran las tasas de cambio. Y esto sucede por la misma lógica del trueque, lógica que va mas allá de la instrumentalidad de la práctica para abarcar aspectos culturales y modos de producción propios de las comunidades rurales andinas.

CONCLUSIONES

Quisiera finalizar con una reflexión de orden político surgida del análisis y explicación de las acciones de los feriantes antes expuesta. Las ferias de intercambio, hasta el presente, siguen reproduciéndose. Si la intervención del Estado se agudiza, el control estatal se refuerza y las manifestaciones coercitivas por parte de los agentes del Estado siguen presentándose, ¿qué sucederá con esta práctica que, hasta el presente es, para estos agentes campesinos, un modo alternativo de satisfacer las necesidades materiales y emocionales?

Habitar el territorio argentino o boliviano no es relevante al momento de la acción del trueque intergrupal. Sin embargo, la pertenencia a uno u otro territorio es importante en la medida en que contribuye a la continuidad de esta práctica, ya que los agentes deben cruzar las fronteras e interactuar con los agentes del Estado para llegar al encuentro.

Si desde nuestro lugar de científicos sociales y los agentes estatales desde el suyo no tomamos conciencia de que la reproducción de estas ferias es central para la continuidad de un modo de vida que una comunidad tiene y desea conservar; si hacemos prevalecer la idea de nacionalidad, discriminación y la oposición atraso/progreso, estaremos colaborando para que fenómenos de esta naturaleza no se conozcan. De esta manera, permitiríamos que la arbitrariedad de las delimitaciones nacionales prevalezca sobre la delimitación espacial que los propios agentes realizan, en la cual los límites espaciales son otros y toman cuerpo otras identidades que no son las nacionales,

sino identidades culturales concretas. Del mismo modo, la alteridad no se construye desde la idea de nacionalidad (ser boliviano o argentino) sino por pertenecer a espacios rurales o urbanos y por compartir prácticas culturales y económicas específicas. El espacio físico del que provienen estos agentes no es construido a partir de la pertenencia a uno u otro país sino por las características de su suelo (ej. valle-puna) ya que esta variable es relevante y fundamental para la reproducción del trueque. De los valles llegan las frutas y hortalizas; de la puna, los productos ganaderos.

Estudiar las prácticas, desde la perspectiva de los agentes involucrados en ellas, fue mi intención. Considero que, para entender y explicar la reproducción de cualquier práctica se debe, además de tener un marco teórico, tener en cuenta cómo estos procesos son vividos y discursivizados por sus participantes. Asumir esta posición evita caer en arbitrariedades que tal vez no expliquen la dinámica de estos casos.

Por último, me gustaría terminar con las palabras de Don Mauro Cabana, productor de los valles bolivianos. Éstas son elocuentes en relación con lo que las ferias significan para todos los grupos feriantes allí presentes:

"...argentinos, bolivianos, todos nosotros somos lo mismo. Todos venimos a cambiar, a hacer el cambalache, como diríamos nosotros. Somos amigos y en La Manka nos encontramos todos los años..." ²

BIBLIOGRAFÍA

Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (compiladores)

1974. Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Lima-Perú. Ed. I.E.P.,

Campisi, Andrea Paola

1999 «Hacia un modelo de agente de la reciprocidad andina». Publicado en formato CD en las Memorias de Encuentro de Fin de Siglo «Latinoamérica: Utopías, realidades y Proyectos» Salta

2000 «La Manka Fiesta. La Quiaca. La construcción social de un espacio de intercambios». En Prensa Revista Breves Contribuciones del I.E.G. Vol. 2, N° 12. Tucuman-Argentina

Gilbert, Anne

1998. "The new regional geography in English and French-speaking countries", Progress in Human Geography. Vol. 12 N° 2, pp. 208-228.

González Daniel R., Merlino, Rodolfo J. y Rabey, Mario A.

1986. "Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales" en Revista Andina. Vol. 7. N° 1 Año 4, julio, pp. 131-160

Juliano, Dolores.

1992: "Estrategias de elaboración de identidad", en Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno (comps.), Etnicidad e identidad. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 50-63.

Kaliman, Ricardo J.

1998 "Ser indio donde 'no hay indios'. Discursos identitarios en el noroeste argentino", en Mabel Moraña (Ed.) Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar. Pittsburgh, Estados Unidos: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 285-297.

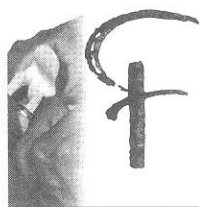
1999. "Un marco (no global) para el estudio de las regiones culturales" JILAS-journal of Iberian and Latin American Studies, 5:2, December. pp. 11-21

Karasik, Gabriela Alejandra

1999 " Buscándole genealogía al diablo. Discusiones sobre la nación y la frontera argentino-boliviana" Trabajo presentado en el congreso "Encuentro de Fin de Siglo: Latinoamérica: Utopías, Realidades y Proyectos" en la Mesa redonda "Acciones y actuaciones sociales en territorios de frontera: Utopías y realidades". Salta-Argentina.

Madrazo, Guillermo

1981. "Comercio interétnico y trueque reciproco. Equilibrio interétnico". Rev. Desarrollo



ÚTBOL Y PARENTESCO. EL TÍO MATERNO Y LA TRANSMISIÓN DE LA IDENTIDAD

Gastón Julián Gil*

*...tener a la madre anciana
virgen a la hermana...*

(Joan Manuel Serrat, La aristocracia del barrio)

RESUMEN

Este trabajo constituye una búsqueda, quizás pretenciosa, de encontrar ciertos patrones de comportamiento familiar en la reproducción de las pasiones futbolísticas. Aspectos que, además de ocultarse detrás del sentido común del hincha, han sido abordados por la antropología social tangencialmente. En este marco, los aportes empíricos proporcionados por informantes sirven para ilustrar intentos explicativos presentados con carácter provisional y tentativo. Por lo tanto, este ensayo no pretende establecer una rígida ley dentro de la estructura familiar de las sociedades rioplatenses. Si un desafío para pensar algunos aspectos de las relaciones sociales.

ABSTRACT

This paper has the aim (perhaps too pretentious) of finding some familiar patterns in the reproduction of soccer's "passion." Those patterns, albeit long existing in soccer culture only recently have entered into the focus of social anthropology. From this point of view, we intend to offer some empirically drawn contributions that can shed some light for the analysis of this social phenomenon. We do not attempt to arrive to definitive conclusions in relation to this important but neglected aspect of River Plate culture, but to initiate its anthropological analysis.

NAVEGANDO ENTRE DIFICULTADES

Este trabajo ha presentado una serie de complejidades manifiestas. En principio, el intento de determinar el lugar que posee el parentesco en la transmisión de las pasiones futbolísticas a través de las generaciones choca con serios problemas metodológicos, debido principalmente a la dificultad de justificar un patrón de comportamiento familiar referido

al apasionamiento futbolístico. Por otra parte –y esto es típico de los estudios sociales del deporte– el sentido común del hincha indica que el club se lleva en la sangre y cualquier intento de racionalizar las pasiones se enfrenta con las respuestas típicas del ritual futbolístico y que tan bien plasmadas quedan en el difundido cántico:

...(Boca o River o Independiente) es un

* Licenciado en Ciencias de la Comunicación-UBA. Magister en Antropología Social. Becario Doctoral del CONICET.

sentimiento no se explica, se lleva bien adentro...

Además, sostener una hipótesis que indica que el tío materno tiene, en las sociedades rioplatenses, un rol fundamental en la transmisión de la identidad futbolística, en oposición al padre del niño, puede sonar descabellada. Debe reconocerse que es una conjetura arriesgada que, planteada de manera superficial, puede llevar a un prejuicio desacreditador sobre el eventual éxito del trabajo¹. Aunque debe aclararse que cualquier estudio que tome por objeto al fútbol enseguida recoge estigmatizaciones por parte de una academia que, en gran parte, aún sigue considerando que la calidad de la investigación se mide por la valoración social del objeto de estudio.

Lo que sigue contiene la justificación del planteo esbozado más arriba. Se ha apelado a autores clásicos en materia de parentesco, ya que es en ellos donde se encuentran los conceptos más ricos. Las entrevistas –por no hablar de trabajo de campo– fueron desarrolladas en la ciudad de Mar del Plata, tanto en ámbitos familiares como en laborales, y en Buenos Aires. Los informantes han sido sujetos de entre 15 y 35 años con distintas ocupaciones y clases sociales, no por un intento de brindar una representatividad estadística pero sí para corregir el riesgo de posibles deformaciones etarias y de clase que no aparecieron en ningún

momento.

Las características del ritual futbolístico hacen que su extensión fuera de los espacios rituales logre, en cierta medida, que las jerarquías sociales se suspendan, nunca que se borren. El sentimiento de *communitas* hace que, en una discusión futbolística informal, difícilmente las divisiones de clase o etnia, entren en juego. Los valores de ese ritual son otros: por ejemplo quién es más hombre, quién tiene más “aguante”² o incluso quien tiene la mayor capacidad de burlarse del otro. Este tipo de conversaciones habituales que se dan entre dos hinchas de equipos rivales que mantienen una relación cordial e informal se define por el intento de explotar los aspectos que se consideran más enorgullecidos de cada equipo y los más denigrantes del adversario.

HACIA UNA APLICACIÓN DE LA TEORÍA DEL PARENTESCO EN LOS ESTUDIOS SOCIALES DEL DEPORTE

Si se parte de la consideración de que el parentesco es el eje vertebrador de la sociedad, la matriz general de relaciones sociales, no conviene renunciar a encontrar su lugar dentro de una de las prácticas que más poderosos sentidos de pertenencia genera en la sociedad argentina: el fútbol. Si las ciencias sociales se han ocupado marginalmente del fútbol,

1. Ya el formalista ruso Sklovskij aseguró que las nuevas formas literarias combinan movimientos laterales con miradas retrospectivas.

La más frecuente de esas influencias se daría entonces mediante estímulos de eras precedentes, conexión que indica que “en la historia del arte el legado se transmite no de padre a hijo sino de tío a sobrino” (1923: 27). Esta referencia metafórica se aplica, principalmente, a los entrecruzamientos de géneros, y la particularidad de las distintos movimientos literarios de verse influenciadas en mayor medida no por su directo antecesor sino por series emparentadas. Así, la novela del siglo XX podría tomar más elementos del cuento del siglo XIX (su tío) que de la novela del XIX (su padre). En su novela *Respiración Artificial*, Ricardo Piglia le adjudica esta teoría de la evolución literaria a otro formalista ruso, Jurij Tynjanov.

2. Los hinchas son los dueños del “aguante”. El “aguante” es un capital simbólico que se adquiere en cada partido. Cada demostración de bravura, fervor y de fidelidad será un punto a favor. Cada pelea ganada, también. La mitología del “aguante” apunta a la afirmación del propio cuerpo (la hinchada como tal) como soportador de cualquier eventualidad y el autoposicionamiento como “punto” en la disputa (el “aguante” tiene valor si se lleva las de perder). La facilidad y rapidez para correr del rival, como la tendencia a armarse de elementos contundentes (piedras, fierros), a recurrir a la policía (“sos amigo de la Federal”) y de lograr la concurrencia de aliados más fuertes, aparecen como motivos recurrentes en el “aguante”. El “aguante” es eminentemente defensivo, implica soportar lo que venga. Tener “aguante” significa lo contrario al estigma de ser “gallina” o ser “amargo” lo que aparecerá como un rasgo de connotaciones negativas en el ámbito del ritual deportivo. El ideal masculino necesita que el “aguante” sea realizado por uno mismo, sin ayuda de nadie.

esa situación se verifica hasta el extremo en cuanto a su vínculo con las relaciones de parentesco.

Una de las principales dificultades con las que se enfrenta un trabajo de este tipo se vincula con el intento de aplicar la teoría del parentesco a las sociedades occidentales contemporáneas, con el agregado de que lo que está en juego es la inclinación por la pasión deportiva. Por eso es importante recordar que:

“Los términos de parentesco no son los nombres de conexiones genealógicas, aún cuando pueden estar asociados con dichas conexiones; son los nombres de categorías, en ocasiones grupos, de personas socialmente definidas. La tarea del antropólogo es, esencialmente, comprender las categorías sociales, en otros pueblos, no imponerles acriticamente sus propias categorías” (Beattie, 1972: 156-7)

Retornando a las cuestiones de parentesco, es importante definir con claridad de qué se está hablando. En este sentido no puede dejarse de mencionar, aunque pueda sonar obvio, que:

“El estudio del parentesco es, pues, el estudio de las relaciones que unen a los hombres entre sí mediante lazos basados en la consanguinidad, en cuanto relación socialmente reconocida, y en la afinidad (la alianza matrimonial); tales relaciones encuentran una traducción en los sistemas de designación mutua (las terminologías de parentesco), en las reglas de filiación que

determinan la cualidad de los individuos como miembros de un grupo y sus derechos y deberes en el interior del grupo, en las reglas de alianza que orientan positiva o negativamente la elección del cónyuge, en reglas de residencia, en las reglas de transmisión de elementos que constituyen la identidad de cada uno y, finalmente, en los tipos de agrupamientos sociales en los que los individuos están afiliados” (Enciclopedia Enaudi, 1991: 28)

Los estudios sobre parentesco conllevan una complejidad importante, especialmente por su elevado grado de formalización y esquematización poco comunes en la antropología, y mucho menos en los estudios sociales del deporte. En este caso, el enfoque propuesto está centralizado en lo que Radcliffe Brown³ llama relaciones de segundo orden, es decir, a una tensión establecida entre las relaciones de primer orden (la familia nuclear⁴) y de segundo orden, mediante el ingreso “perturbador” de un miembro común: el hermano de la hermana.

El estudio del parentesco ha presentado enfoques contrapuestos, por parte de la antropología británica y la francesa, en cuanto a los aspectos que privilegian y a la manera de referirse a las relaciones que configuran la institución familiar. La antropología británica, según Dumont (1975) -y en esto tiene su incidencia el idioma inglés⁵- lleva a la preeminencia de las relaciones de consanguinidad y a una desvalorización de la afinidad, de ahí que el yerno y la nuera sean considerados hijos políticos. Es así que, a partir de Radcliffe Brown, la inves-

3. Según Radcliffe-Brown (1952), existen tres tipos de relaciones sociales especiales en el parentesco. De primer orden son los vínculos mantenidos dentro de la familia elemental. Al segundo orden corresponden aquellas conexiones entre familias elementales mediante un miembro común. Y al tercer orden corresponden los lazos en los que ya no existe esa ligazón de un miembro común, tales como el primo (hijo del hermano del padre) o los tíos políticos (por ejemplo, la esposa del hermano de la madre).

4. La mención del término familia, en las sociedades postradicionales, implica una categoría bastante más amplia que la de familia nuclear. Cuando se hace referencia a la familia, no se está hablando de ella sino de la parentela. Y las parentelas, en este tipo de sociedades, casi nunca tienen coresidencia y tampoco mantienen lazos corporativos de tierras y personas.

5. En inglés, “kinship”, que suele traducirse como “parentesco”, significa en realidad “consanguinidad”. Por eso es que junto a “kinship” suele aparecer el término “affinity” para referirse a los que comúnmente se entiende por relaciones de parentesco.

tigación inglesa le asignó especial atención a la descendencia y a los grupos que se vinculan con ella, con lo que las relaciones de afinidad pasaron a un segundo plano. Así, “la descendencia se convierte, de alguna forma, en la esencia del parentesco y en las otras relaciones de los atributos de dicha esencia” (Dumont, 1975: 19). La descendencia se vincula con la transmisión de derechos y obligaciones, y a la organización de esos derechos entre distintas generaciones, lo cual es una forma de regularlos. Uno de los principales derechos tiene que ver con la conservación del patrimonio, ya que uno de los problemas fundamentales es la sucesión, es decir, la determinación de los derechos sobre las personas y los bienes. Y esta transmisión debe tomar una forma funcionalmente coherente.

Los primeros trabajos en la antropología británica entendieron al sistema de parentesco como las regularidades asociadas a la acción de aquellas personas que guardan algún vínculo parental, lo que conlleva un sistema de comportamientos que debe ser formalizado por el antropólogo. Para Radcliffe-Brown las relaciones del parentesco implican un sistema, es decir, una relación de interdependencia compleja guiadas por principios estructurales. Estas relaciones, consideradas diádicas –persona y comunidad-, son objeto de una regulación por los usos sociales que les corresponden. Es importante mencionar que esta concepción encuadra dentro de una posición funcionalista que entiende a las diferentes partes del sistema social en un grado de consistencia interna, esto es, libre de conflictos que no puedan ser manejados de manera conveniente. Además, para Radcliffe-Brown el principal objetivo era la formulación de leyes, que permitieran explicaciones generales y exactas –y sincrónicas- similares a las logradas en las ciencias naturales.

En este sentido, Radcliffe-Brown (1952) pretendió explicar la relación entre el tío

materno y el sobrino entre los bathonga de Mozambique. Esta es una relación jocosa asimétrica, caracterizada por las libertades que el chico se tomaba con las mujeres y todo aquello que le perteneciera al tío materno. En ausencia del tío, el niño podía romper cualquier límite de respeto –incluso con su mujer- sin que ello lo hiciera pasible de algún castigo posterior. Libertades que incluso aparecían en el funeral, día en el que le estaba permitido robar las ofrendas sepulcrales, mientras que con el tío materno –en contraste- debía mostrar un elevado grado de respeto. Los bathonga estudiados por Radcliffe-Brown son una sociedad patrilineal que tiende a extender las conductas y actitudes hacia los miembros del patrilineaje de la madre de ego y también a los miembros del patrilineaje del padre de ego. Si la madre es indulgente, sus hermanos lo serán de la misma manera. Y el principio estructural se cumple con el padre. Si es la figura de autoridad, sus hermanos también lo serán. Aunque el grado de familiaridad más alto se da entre personas del mismo sexo, esta relación jocosa no haría sino contribuir al mantenimiento de la sociedad patrilineal, ya que por ejemplo una de las relaciones que mayor respeto exige es la mantenida entre el padre de ego y la mujer del tío materno de ego. Inversamente, en las sociedades matrilineales, las relaciones se invierten, siguiendo el mismo principio estructural. En los regímenes en los que el padre, y su línea de descendencia componen la autoridad, el tío materno será una “madre masculina”, mientras que en los regímenes matrilineales la situación se invierte, recayendo las relaciones afectuosas y jocosas sobre el padre y la línea del padre. Por lo tanto, en Radcliffe-Brown es la filiación la que determinará el sentido de las oposiciones de estos vínculos. Entonces, los privilegios de este sobrino uterino con su tío y los demás parientes del lado materno, se deriva de la relación que existe entre la madre

y su hijo, dentro de una descendencia patrilineal, debido a que, para Radcliffe-Brown, las actitudes constituyen un sistema que pueden estudiarse y comprenderse en relación a ese sistema. Esta explicación fue criticada por Lévi-Strauss, para quien "la relación avuncular no es entre dos, sino entre cuatro términos: supone un hermano, una hermana, un cuñado y un sobrino. Una interpretación como la de Radcliffe-Brown aísla arbitrariamente ciertos elementos de una estructura global, que debe ser tratada como tal" (Lévi-Strauss, 1968: 40).

FÚTBOL, PARENTESCO E IDENTIDADES MASCULINAS

Las relaciones de parentesco que se analizan en este trabajo se refieren más a una tensión entre la afinidad y la consanguineidad. Si bien se le da importancia a la descendencia, lo que importa aquí es la acción "perturbadora" del tío materno, no en la transmisión del patrimonio sino de la pasión futbolística. Más allá de las cuestiones formales del parentesco, se intentará dar una explicación que trascienda lo futbolístico y que remita a las relaciones entre los géneros en lo que se podría deno-

minar cultura rioplatense de la Argentina, por no hablar de una cultura o una identidad nacional. Por eso:

"decir, por otra parte, que una relación es de parentesco es no decir nada sobre su contenido. Para el antropólogo social, el punto fundamental sobre las relaciones de parentesco es que deben ser algo distinto, por ejemplo, relaciones políticas, jurídicas, económicas o rituales. El parentesco es el idioma utilizado en algunas sociedades para hablar y pensar sobre ciertos tipos de relaciones económicas, políticas, jurídicas, etc. No es una categoría más de las relaciones sociales que pueda parangonarse con las relaciones económicas, con las relaciones políticas, etc." (Beattie, 1972: 158-9).

Paradójicamente, si bien el sentido común mediático suele ser un impedimento para la legitimación de un conocimiento sobre el fútbol desde las ciencias sociales, ha sido quien más ha focalizado sobre la importancia de las redes de parentesco en el fútbol, tanto a nivel dirigencial⁶ como en cuanto a aspectos más cercanos a investigaciones de este tipo. Recientemente, la relevancia de ciertos clanes familiares en el control de algunas de las hinchadas⁷ más famosas del fútbol argentino, también tuvo su efímera presencia mediáti-

6. Seguramente la familia más famosa del fútbol argentino está marcada por el apellido Grondona. Julio preside la Asociación del Fútbol Argentino (AFA) desde 1979, lapso en el cual cobraron cierta notoriedad su hermano Héctor (ex presidente de Independiente y de Arsenal de Sarandí), su hijo Humberto (director técnico, estuvo a cargo de Independiente, Racing y Godoy Cruz de Mendoza) y su sobrino Gustavo (jugador de Independiente, Huracán, Deportivo Español y actualmente en Perú).

7. No se utiliza el término *barra brava* porque es una categoría impuesta desde fuera del ritual futbolístico. Los calificativos que estos sectores reciben por parte del sentido común periodístico son variados y distintas cargas subjetivas. Si bien el término *barra brava* parece objetivado por su uso cotidiano lleva explícitamente una valoración muy fuerte a este tipo de asistente. Además de esta identificación, algunos periodistas pueden llamarlos desde "fanáticos" —con la carga jocosa que ello puede sobrellevar— hasta bestias o animales, en una visión satanizadora de estos grupos de las hinchadas argentinas. Las estigmatizaciones de estas características constituyen una constante en los países de mayor tradición futbolística con problemas similares al argentino, de manera especial las adjetivaciones que reciben los *hooligans* ingleses y los *ultras* italianos, grupos análogos —aunque no iguales— a los *barrabravas* argentinos. Esta también es una categoría impuesta por una estructura ajena al ritual futbolístico. Al respecto, Amílcar Romero, que ha investigado minuciosamente los casos de muerte en los estadios de fútbol y el accionar de los *barrabravas*, sostiene que "en Argentina ya están detectadas, en forma documentada, la existencia de *barras fuertes* desde 1958. A comienzos de abril de 1967 la expresión *barras bravas*, a través de los dichos de un testigo directo de un asesinato en una cancha, es incorporada oficialmente a la jerga jurídica por constancia en autos y caracterizada como *grupos que concurren a las canchas con el único objeto de promover desórdenes y provocar daño en las personas y en las cosas*" (Romero, 1994: 68-9). Los *barras bravas*, simplemente son la *hinchada* —según se denominan ellos mismos—, o los *muchachos*, para los dirigentes de los clubes que los sostienen. La importancia de reconocer la perspectiva del actor y no aplicar criterios socio y etnocéntricos que lo lleven a trabajar con categorías que no son significativas para los propios actores.

ca⁸. La publicidad y el humor –gráfico o de historieta⁹– constituyen otros dos géneros en los cuales las relaciones de parentesco cobran cierta relevancia. Sobre esto último, es sugestiva la propaganda de yerba mate *Taragüi*, que muestra a un padre soñando el crecimiento, hasta la adolescencia, de su hijo recién nacido. En ese sueño se plantean oposiciones generacionales como el rock y el tango y hasta la desilusión onírica de adhesión del joven a otro club, en este caso el rival (la oposición River y Boca). El sueño cierra

con la imagen del padre e hijo compartiendo un mate con yerba *Taragüi* con un lema que consagra a esta marca como la única pasión de los argentinos.

El ritual futbolístico escenifica de forma dramática una serie de valores fundamentales en la cultura argentina, desde sentidos trascendentales relacionados con lo moral¹⁰, la nación y hasta las confrontaciones más terrenales, tales como sentirse superior al otro, por ejemplo –como ya se ha mencionado– en su masculinidad¹¹. En este caso, lo que interesa

8. Durante el mes de mayo, luego de la huelga de jugadores como protesta a la violencia del fútbol tras la golpiza que recibieron los jugadores de Comunicaciones de parte de la hinchada de Excursionistas, los medios ofrecieron una amplia cobertura mediática sobre la organización de las hinchadas argentinas. Uno de esos ejemplos, son “Los Rulos”, dos hermanos que fueron identificados como los jefes principales de “La guardia imperial”, una de los grupos mayoritarios que componen la hinchada de Racing, junto con los “Racing Stones”. Los hermanos Fernando y Rafael Di Zeo son famosos en “la doce”, la famosa hinchada de Boca, que desde hace años se encuentra fragmentada en disputas para obtener el liderazgo que en algún momento tuvo el fallecido –célebre en el campo futbolístico– “Abuelo” José Barrieta.

9. El humorista rosarino Roberto Fontanarrosa ha tomado al fútbol como uno de los temas articuladores de muchas de sus historias, tanto en sus libros de cuentos como sus historietas. Fontanarrosa ha trabajado sobre las principales problemáticas sociales planteadas en torno al fútbol, desde los partidos callejeros, el culto a los ídolos, las redes sociales formadas a su alrededor e, inclusive, la violencia. Por ejemplo, en el *Pequeño Diccionario Ilustrado El Fútbol Argentino*, Fontanarrosa y Sanz definen de forma paródica al inadaptado como un “espectador violento y agresivo, en medio de otros cincuenta mil pacíficos y tranquilos” (1994: 73). Fontanarrosa (1997) incluso publicó una novela cuya trama se desarrolla en torno a la formación de un equipo de fútbol por parte de una empresa multinacional para disputar un encuentro ante una nueva nación africana que había conseguido la independencia a través de un partido de fútbol. Dentro de todos los estereotipos nacionales tratados en clave paródica por el autor, *El Área 18*, muestra un argentino, Garfagnoli, que fue llevado por engaño a integrar ese equipo con la promesa de transformarlo en un semental reproductor de futuros jugadores de fútbol en los Estados Unidos.

10. Eduardo Archetti se ha ocupado con respecto al fútbol –además de la construcción de las virtudes vinculadas a la masculinidad, el apego a las tradiciones como proyección de una continuidad histórica atada a las raíces y la significación de los estilos de juego– a las valorizaciones morales, es decir, lo que se juzga como correcto o incorrecto (Archetti, 1999). La moralidad aparece en sus trabajos articulada en los distintos discursos analizados y se refiere a todo lo bien o mal que construimos una narrativa que solucione nuestros problemas de vivir una vida repleta de sentido y significación. Es decir, cómo narramos y le damos forma a nuestras vidas y cómo discutimos esas narrativas. Y si los discursos morales de los actores sociales “crean una escena en la cual están disponibles símbolos y narrativas históricas, nuevas experiencias relacionadas con situaciones dadas, imágenes y resultados deportivos, nuevas preguntas, respuestas a esas preguntas y juicios acerca de la corrección de todas esas respuestas mezcladas entre ellas” (idem: 125) vemos que esas moralidades, en el caso del fútbol, se muestran contradictorias, tanto en el pasado como en el presente, ya que “la relación entre los valores morales y la práctica es dinámica. Los valores están cambiando continuamente y adaptándose a través de las prácticas y elecciones actuales, mientras, al mismo tiempo, continúan para informar y darle forma a las elecciones y las prácticas” (Howell, 1997: 4). Además, las distintas arenas sociales no pueden dar cuenta de las totalidades, porque cada espacio tiene sus reglas, por lo que conviene estudiar prácticas concretas, para detectar sus especificidades, los distintos microcosmos sociales (Archetti, 1997, 1999).

11. Dentro del nivel deportivo existe una lucha permanente por demostrar quién es más macho, por no dejar duda de que no se es homosexual, ni una mujer ni un niño. Esta condición de macho debe sustentarse en cada encuentro, en el mismo partido o fuera de la cancha y puede adquirir dimensiones diferentes. Esta autoafirmación de la hembra se articula tanto sobre la desmasculinización simbólica del rival (jugadores y público) y la exageración de los atributos sexuales propios (jugadores e hinchada), ya sean físicos (órganos sexuales) o de personalidad (actitudes propias de lo masculino). El análisis de los cantos de las hinchadas muestra con claridad que “el insulto tomando como eje la identidad sexual es la manera de definir un campo simbólico y un campo de prácticas en donde se juega también un drama de honor” (Archetti, 1984: 11). El acto sexual se afirma sobre la sumisión violenta del otro, como un acto de poder. La penetración en este caso será violenta y degradante para quien la recibe. Pero esta desmasculinización simbólica rival no tiene que ver exclusivamente con la sumisión de un otro que no es un hombre (mujer u homosexual). La adjudicación al otro de ser niño también constituye un motivo esencial, porque “supone la pérdida de su autonomía y el hecho de no poder comportarse como verdaderos hombres, ya que los niños son los que toman la leche en mamadera, tienen un carrito y cuando se lo quitan en vez de luchar para recuperarlo, se ponen a llorar tristemente” (idem: 25). La premisa suele ser, más allá de que las estadísticas lo sustenten, que “no sean maleducados/saluden a papá”. En esta autoafirmación de la masculinidad entra en escena la creencia de que el otro (cualquiera sea) no posee los atributos necesarios para ser lo suficientemente hombre. Por lo tanto, los hinchas en el nivel simbólico (aunque también en el imaginario) se encargan de instituirse con ese atributo positivo porque:

«la institución de una identidad, que puede ser un título de nobleza o un estigma (...) es la imposición de un nombre, por ejemplo, de

para esta investigación está vinculado con la sensación de sentirse más que el otro. Este sentirse superior al rival —en concreto a quien es hincha de otro club—, se cristaliza en dos variables que no parecen estar directamente relacionadas pero que sí ofrecen un vínculo difícil de negar: los resultados y la cantidad de hinchas. La afirmación anterior obedece a la creencia del hincha en su propia capacidad para incidir en el resultado, como sostén último, genuino y verdadero de esa identidad que los demás —incluidos los jugadores¹²— no son legítimos referentes sino oportunistas que por moda (los hinchas que no son verdaderos, que apoyan cuando se gana) o por dinero (dirigentes, jugadores mercenarios) están circunstancialmente del mismo lado y que además no tienen “aguante”.

Para el hincha de fútbol, este sentido de superioridad no sólo pasa por los resultados, sino que también apunta al predominio numérico de esa identidad por encima de los otros. Boca se siente “la mitad más uno”, a lo que los rivales contestan “de Bolivia y Paraguay”. Esta idea de que “juntos somos más”, hace que los hinchas sientan la necesidad de reproducir la pasión en el contexto de referencia y la familia es la institución social propicia para hacerlo. Los niños en la Argentina, como sujetos no iniciados en la pasión futbolística, suelen ser sometidos a un mecanismo de presión —en ocasiones contradictorios— para adoptar la identidad de un equipo. El mayor grado de contradictoriedad se da cuando el padre y el hermano de su esposa —especialmente cuando este es soltero y sin hijos— adhieren a

distintos clubes.

La presencia del tío materno es de alguna manera la presencia indirecta del clan materno. El padre pretende reservarse para sí mismo un derecho de transmisión generacional, que es disputado por su cuñado. Algunos padres intentan asegurarse la identidad del niño comprándoles los referentes metonímicos de esa pasión: camisetas, gorritos, remeras, pantalones, difundiendo canciones alusivas de sus equipos e, inclusive, haciéndolos socios del club a los pocos días de nacido. Llevar al pequeño a la cancha constituye el ritual de institución por excelencia, aunque esto se hace más difícil en una ciudad como Mar del Plata, sin equipos de primera división. Sólo los certámenes amistosos veraniegos que disputan los equipos más importantes del país ofrecen esa posibilidad en una ciudad cuya identidad deportiva no se define en el fútbol, más allá de algún intento aislado de “inventar” un referente identitario local de peso.

Obviamente, las presiones contradictorias, no se agotan en el potencial enfrentamiento padre-tío materno, sino que se extienden a otros familiares, como los abuelos, pero especialmente los hermanos mayores. Alfredo, de 18 años, asegura que la influencia más grande fue su hermano mayor, que le lleva siete años aunque la adopción de la identidad futbolística de su hermano es considerada obra de su tío:

“uno cuando es chico sigue bastante a los hermanos mayores. Pero ese hermano

una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es una obligación de serlo (o serlo más). Esto es *significar* a alguien que es y cómo debería conducirse a sí mismo en consecuencia. En este caso, el indicativo es un imperativo. El código de honor es solamente una forma desarrollada de la expresión que dice de un hombre: él es un hombre de hombres. Instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer *límites*» (Bourdieu, 1991: 120).

12. Más allá de que el apoyo a los jugadores pueda prometerse incondicional, para el hincha existe un sentimiento algo paradójico de admiración y respeto pero también de desprecio a alguien que no es verdaderamente del club. “Los técnicos se irán/los jugadores pasarán/la doce quedará/y nunca te va a abandonar”, canta la hinchada de Aldosivi cuando el equipo no responde. El fútbol contemporáneo, con jugadores que difícilmente permanezcan más de dos años en un mismo club, ha transformado notoriamente el significado de los deportistas como referentes de identidad primordiales de los colores que sostienen.

mío se hizo de Boca por el hermano de mi mamá. Con mi hermano menor, en cambio, mi tío no fue tan insistente y fue más fácil para mi papá hacerlo de River"

Tampoco es aconsejable olvidar otra clase de presiones, como la socialización barrial —el grupo de amigos o el mejor amigo— y en un altísimo grado, el éxito de los equipos en el momento en que el niño define su identidad futbolística. Laura, estudiante de polimodal de 16 años, cuenta que su hermano menor se hizo de Independiente por un amigo el año que salió campeón, en 1994, para desilusión de su padre y de su tío materno. Esta joven cree que su hermano:

"por ahí, inconscientemente no se quiso hacer de ninguno de los cuadros de ellos para no generar más problemas porque mi papá se enoja por lo que hace mi tío. Nunca se pelearon mal pero los choques a veces son muy fuertes. Ahora, de alguna manera, mi papá lo castiga a mi hermano, porque a mí me lleva a la cancha en los torneos de verano y mi hermano se queda solo en casa"

Las situaciones familiares problemáticas son moneda corriente en esta disputa por la identidad futbolística del niño. Graciela, ama de casa de 39 años, y madre de dos hijos de distinto club por esta oposición padre-tío materno, relativiza la cuestión en su familia porque:

"no somos muy futboleros. El más chico, que es medio peleador, a veces lo carga al mayor, que le lleva siete años. Pero a ellos mucho no les interesa el fútbol, es muy difícil verlos frente al televisor mirando un partido"

Sin embargo, Graciela reconoce que ella no vive una situación típica en cuanto a relación de su familia con el fútbol. Distinto es el caso de una familia amiga en el que existen choques, en ocasiones, muy serios:

"Con Mingo y Andrea y su hijo, las cosas se ponen muy feas a veces. El chico todavía no sabe bien qué contestar cuando le preguntan de qué cuadro es, porque prefiere a Boca, que es el club del padre, pero a veces se le escapa que también es de River. Pero en esa pelea están todo metidos, ella, el abuelo, pero muy especialmente el tío. Y Mingo se agarra unas broncas bárbaras"

Todas estas cuestiones que se vienen marcando suelen pasar por alto del imaginario de los involucrados en este ritual deportivo. El hinchista argentino es esencialista, la identidad se lleva en la sangre y se corresponde con un modo de ser y se espera que naturalmente el hijo adopte el club del padre, lo que genera tensiones en el ámbito familiar. Arturo, 17 años, un estudiante de polimodal de un colegio bilingüe para sectores de altos recursos, cuenta cómo:

"Yo ya tengo problemas con mi cuñado, aunque lo del fútbol lo puedo dejar pasar. Pero en el rugby no, no puede jugar en Universitario. Ya lo del rugby es distinto. Así que ahora mi sobrino tiene dos camisetas de rugby —de Universitario y de Sporting— y dos de fútbol Gimnasia y River".

Más allá de la distorsión de clase, el mecanismo es el mismo. La sustitución parcial del rugby sobre el fútbol apenas indica una

diferencia de matiz que sirve para comenzar a entender que, en última instancia, no se trata apenas de una transmisión de la identidad futbolística sino de otros valores en los cuales el fútbol –y en el caso de Arturo el rugby en mayor grado que el fútbol– constituye un lugar en el cual es posible encontrar –como ya se marcó con Beattie más arriba– algunas de las características de las relaciones sociales de las que somos parte.

Pero vamos a intentar esclarecer los mecanismos de funcionamiento de la transmisión de las identidades deportivas. Oscar, ahora ya casado y con una hija de dos años, confiesa que con su cuñado Osvaldo tuvo una lucha bastante importante por hacer del propio club a Lucas, su primer sobrino de su hermana mayor. Este arquitecto de 32 años, proveniente de una típica familia de clase media de padres no profesionales confiesa que “con Lucas no pude. El padre estuvo atento y lo hizo de Independiente y ni siquiera como padrino pude hacer algo, a pesar de que me cansé de regalarle cosas de River durante su niñez” aunque reconoce que por temor nunca lo llevó a la cancha. Años más tarde, Mariano tuvo su revancha con Tomás:

“con el segundo hijo de mi hermana Rosana todo fue más fácil porque a su segundo marido y padre del segundo hijo, no le importa el fútbol así que lo hice de River enseguida. Y ahora el pibe ya es de River y se aprovecha del hermano mayor que es de Independiente, que en estos últimos años no ganó nada”.

Jorge, de 22 años y estudiante de locución, se encuentra en una posición similar a la de Mariano hace más de diez años. Por eso es que promete que:

“mi próximo sobrino no se me escapa. Los tres anteriores mi cuñado los hizo de Boca

pero con el que viene en camino no me va a poder ganar de mano: va a ser de River cueste lo que cueste”

FÚTBOL, TÍO MATERNO Y ESTRUCTURALISMO

La línea argumentativa que se viene sustentando, nos llevan a coincidir parcialmente con la tesis de Lévi-Strauss del intercambio de mujeres. El célebre antropólogo francés entiende que el matrimonio es un intercambio, que conlleva una relación de solidaridad que implica una donación y una contradonación, es decir, “un matrimonio con los matrimonios restantes” (Lévi-Strauss, 1991: 560). En este sentido:

“la exogamia es el único medio que permite mantener el grupo como grupo, evitar el fraccionamiento y el aprisionamiento indefinido que acarrearía la práctica de los matrimonios consanguíneos: si se recurriera a ellos con persistencia, o aunque sólo fuera de modo demasiado frecuente, estos matrimonios no tardarían en hacer «estallar» el grupo social en una multitud de familias, que formarían otros tantos sistemas cerrados, monadas sin puertas ni ventanas, y cuya proliferación y antagonismo no podría evitar ninguna armonía preestablecida” (ídem: 556).

Dentro de esta concepción “la prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija de otra persona. Es la regla de la donación por excelencia, y es precisamente ese aspecto, a menudo demasiado ignorado, el que permite comprender su carácter: todos los errores de interpretación de la prohibición del incesto provienen de una tendencia a ver en el matrimonio un proceso discontinuo, que

extrae de sí mismo, en cada caso individual, sus propios límites y posibilidades" (ibídem: 558). La problemática del parentesco que se ha planteado contempla lo que Lévi-Strauss caracterizó como el átomo de parentesco o, como se conoce más específicamente, la estructura elemental del parentesco. En este caso, la transmisión de la pasión tiene características intrínsecamente patrilineales pero sufre contradicciones matrilineales.

En una cultura machista como la argentina el sentimiento hacia la hermana y su vida sexual es bastante particular. Todavía para muchos varones, parte de su honra se juega en la virginidad de la hermana. A los que se comportan de esa manera, sean padres o hermanos, se los denomina "cuidas" y son receptáculo de bromas cuando la joven en cuestión mantiene alguna relación con un hombre. "Entregá a tu hermana" le suelen decir al hombre con una hermana atractiva para sus amigos. Muchos, inclusive, son los que suelen perder la calma ante esa situación. En este contexto, el casamiento de la hermana se vive en cierta manera como una entrega simbólica que define roles tipificados dentro de la estructura familiar. Arturo está seguro de que:

"el tío, pero el hermano de la hermana, es «el banana» y eso los chicos lo perciben. Con el padre es otra cosa, hay una relación de más autoridad. Yo, con mi sobrino no voy a ser de la misma manera que cuando sea padre. Yo me veo siendo cómplice, cubriéndolo cuando se manda alguna macana".

Lo que dice Arturo es elocuente de la posición estructural que tiende a ocupar el hermano de la madre con el niño. Es decir, una figura de complicidad que encarna "la viveza criolla", representada en el "banana"¹³, un tipo social bastante conocido, que no es

otra cosa que el "piola", alguien "ingenioso, sutil" (Gobello, 1994:204).

CONCLUSIONES

Green (1981) afirma, introduciendo algunos elementos psicoanalíticos, que el tío materno cumple un rol equilibrador que atrae hacia él actitudes afectivas que impiden la saturación entre padres e hijos. En el caso que se ha desarrollado, está claro que no se plantea una ley aplicable indistintamente a las sociedades rioplatenses. Son todos matices, roles esperados de los miembros del grupo familiar, como tendencias de comportamiento en la estructura familiar y la transmisión de algo que es más importante que la pasión futbolística. Tampoco se está hablado de un avunculado referido a las identidades futbolísticas, sino de roles estructurales del tío materno.

Esta intromisión avuncular en la transmisión de la identidad futbolística del padre al hijo, percibido por los propios actores como una cuestión de sangre ("Boca es como el SIDA, se lleva en la sangre", reza un graffiti muy conocido por todo el país) puede ser situada en un contexto mucho más amplio que el deportivo. Más arriba se ha arriesgado que la esfera de acciones reservadas al tío materno constituye, de alguna manera, un intento de recuperar al hijo de la hermana para su propio clan en unos de los espacios en donde se juega la masculinidad en la Argentina. Frente a la entrega simbólica de la hermana, al tío le están reservadas acciones vinculadas con la complicidad masculina del niño que se está formando y a cuyo clan es necesario atraer.

Pero estos efectos "perturbadores" del tío materno se atenúan claramente cuando forma su propia familia nuclear. Como figura de

13. Una definición de este término podría ser "astuto, pícaro, taimado" (Gobello, 1994: 29).

autoridad, ocupado quizás en la intromisión de un tío materno que le disputa simbólicamente la pertenencia clánica de su hijo, tiende a abandonar parcialmente su intromisión avuncular para resguardar la identidad de su propio hijo. Roberto, de 16 años, para quien la problemática que se ha planteado no tenía ningún sentido, confirma lo que se viene diciendo cuando una mirada superficial podría amenazar la conjetura planteada a comienzos de este trabajo:

"mi tío siempre estuvo en otra cosa, nunca se ocupó demasiado de sus sobrinos. Podría decir que apenas mis primos —los hijos de ese tío— intentaron hacerme de Boca quisieron influenciar un poco ya que tiene unos cuantos años más que yo".

Los trabajos de Eduardo Archetti, pueden servir para apoyar parcialmente todo lo anterior, ya que concibe al fútbol como un ritual que incluye cuatros elementos centrales: una práctica que involucra a distintos agentes dentro de un proceso de autodefinición, un registro de fijación de "eventos cruciales" (especialmente victorias), una reconfiguración constante de la historia basada en criterios dados por nuestro presente y "la producción de una narrativa que es una mezcla de historia 'real', pseudohistorias y mitologías" (1996). Este tipo de rituales, entonces, facilitarían "no sólo una participación masculina privilegiada sino también, a través de la competición, una confluencia entre la actividad masculina y la representación nacional" (ídem). Como rito de institución, el fútbol, y muchos otros deportes-espectáculo, actúan como rituales que imponen límites, que fijan fronteras entre quienes pertenecen y quienes no pertenecen, especialmente las mujeres.

En este caso, se ha visto cómo el fútbol escenifica tensiones y relaciones de reciprocidad

que se establecen en nuestras sociedades contemporáneas. Esta recuperación del chico a la línea materna a través de la identidad futbolística permite no sólo disputar la identidad de ese chico en estas sociedades cognáticas con sesgos marcadamente patrilineales, sino que apunta a establecer relaciones de reciprocidad por el lado materno. El tío, cuando logra inculcar la propia identidad futbolística, establece con su sobrino un lazo sólido, que se puede seguir incrementando en el futuro. Podrá seguir comprándole la camiseta o llevándolo a la cancha, renovando ese pacto permanentemente, o quedarse satisfecho con la labor cumplida. El hijo de la hermana es, entonces, el símbolo de esa recuperación al clan materno ejercida por el tío. En ese proceso plagado de negociaciones y tensiones se juegan verdaderos dramas de honor que superan la propia práctica de un deporte. Podrá ser el fútbol, el rugby, incluso el básquet o alguna práctica que pueda no tener que ver con el deporte. El fútbol, en este caso, como ritual de institución masculino, marca la pertenencia de ese chico a un universo que los dos clanes se disputan. Es decir, expresa el conflicto entre quien quiere cerrar una relación de reciprocidad nacida a partir de la "entrega" de la hermana —el tío materno como representante de su clan— y quien se niega a hacer efectivo el intercambio —el padre—. Por eso, este trabajo es un intento de probar cómo los rituales deportivos ponen en escena realidades sumamente particulares y crean esas mismas realidades con sus propias reglas de funcionamiento, con narrativas contradictorias y, sobre todo, con actores claramente delimitados. Apelando a problemáticas clásicas de la antropología social se ha pretendido generar una comprensión de la manera en que se forman las identidades futbolísticas, proponiendo un marco explicativo que contenga a este juego de reflexiones, referencias teóricas e informantes. ²

BIBLIOGRAFÍA

Archetti, Eduardo

1996 "In Search of national Identity: Argentinian Football and Europe". En J. A. Mangan (ed.), *Tribal identities. Nationalism, Europe, Sport*. London. Frank Cass.

Archetti, Eduardo

1997 "The moralities of Argentinian football". En Signe Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*. London. Routledge.

Archetti, Eduardo

1999 *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford-New York. Berg.

Beattie, J. H. M.

1975 "Parentesco y antropología social". En Louis Dumont, *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona. Anagrama.

Bourdieu, Pierre

1991 *Language & Symbolic Power*. Cambridge. Harvard University Press.

Dumont, Louis

1975 *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona. Anagrama.

Enciclopedia Enaudi

1991 *Parentesco*. Sao Paolo. Imprensa Nacional.

Fontanarrosa, Roberto

1997 *El Área 18*. Buenos Aires. Ediciones de la Flor.

Fontanarrosa, Roberto y Sanz, Tomás

1994 *Pequeño Diccionario Ilustrado. El fútbol Argentino*. Buenos Aires. Aguilar.

Giddens, Anthony

1995 "A vida em uma sociedade pós-tradicional". En Ulrich Beck y otros, *Modernización reflexiva. Política tradição e estética no orden social*. Sao Paolo. UNESP.

Gobello, Juan José

1994 *Nuevo diccionario lunfardo*. Buenos Aires. Corregidor.

Green, Andre

1981 "Átomo de parentesco y relaciones edípicas". En Claude Lévi-Strauss (ed.), *La identidad*. Barcelona. Ediciones Petrel.

Lévi-Strauss, Claude

1968 *Antropología estructural*. Buenos Aires. Eudeba..

Lévi-Strauss, Claude

1991 *La estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Paidós.

Howell, Signe

1997 "Introduction". En Signe Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*. London. Routledge.

Radcliffe-Brown, A. R.

1952 *Structure and Function in Primitive Society*. Londres. Routledge.

Romero, Amílcar

1994 *Los barras bravas y la «contrasociedad deportiva»*. Buenos Aires. CEAL.



MONASTERIOS E INSTITUCIONES TOTALES: RELACIONES ENTRE ETNOGRAFIA Y CONSTRUCCION DE TEORIA SOCIAL

Gustavo Andrés Ludueña*

RESUMEN

En este artículo analizo el concepto de "institución total" desarrollado por Erving Goffman a partir de mi experiencia de campo en monasterios benedictinos de clausura. El análisis se realiza en dos niveles articulados entre sí. Por un lado, evalúo los alcances explicativos de esta categoría y sus consecuencias en relación con la construcción de conocimiento sobre estos establecimientos en particular. Por otro lado, presento mi trabajo etnográfico en instituciones religiosas con el objetivo de determinar las diferencias y similitudes con respecto a la teoría de Goffman. Finalmente, destaco la importancia de una constante disciplina reflexiva del antropólogo, a partir de la construcción de un campo epistémico liminal que permita resolver las tensiones entre teoría social y etnografía en el contexto de la investigación de campo.

ABSTRACT

In this paper I analyze the "total institution" concept made for Erving Goffman from my fieldwork experience in benedictines monasteries of clousure. The analysis is made in two levels articulated between them. By one side, I evaluate the explicative capacity of this cathegory and its consequences in relation with the construction of the knowledge over this establishments in particular. By the other side, I introduce my ethnographic fieldwork in religious institutions to establish the differences and analogies in relation Goffman's theory. At last, I enfathize the importance of a constant anthropologist's reflexive discipline, begining with the construction of an epistemic liminal field wich solves the tensions between social theory and ethnography in the context of the fieldwork.

INTRODUCCIÓN

Durante el año 1992 comencé a realizar observación participante en algunos monasterios benedictinos¹. La labor que se originó prospectivamente fue desarrollada luego en forma más sistemática. Los benedictinos constituyen una orden religiosa de monjes

de clausura que pertenece a una de las tantas ramificaciones de la Iglesia Católica Romana. Su origen se remonta al siglo VI cuando San Benito de Nursia, su fundador, crea las primeras comunidades monásticas en Italia organizadas bajo lo que él denominó como *La*

* Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. Una versión preliminar de este artículo fue presentada en la III Reunión de Antropología del Mercosur "Nuevos Escenarios Regionales e Internacionales", 22 al 26 de noviembre de 1999, Posadas, Misiones.

¹El trabajo de campo fue llevado a cabo principalmente en la abadía "San Benito" (Luján), aunque también establecí contactos con otras comunidades benedictinas en la abadía "Santa María" (Los Toldos), el monasterio "Nuestra Señora de los Angeles" (Azul) -todos ellos situados en la provincia de Buenos Aires-, y la abadía "Niño Dios" (Victoria, Entre Ríos).

*Regla de los Monjes*². Al comienzo de la investigación, la revisión bibliográfica me condujo a la obra de un sociólogo norteamericano que abordaba una problemática teórica de notables paralelos con los ámbitos en los que me encontraba haciendo etnografía, evitando, como lo señalara Clifford Geertz (1987), partir con “las manos intelectualmente vacías”³. Se trataba del sociólogo norteamericano Erving Goffman quien, desde el paradigma teórico constituido por el interaccionismo simbólico y a partir de su énfasis en la dimensión destacada por las sociologías de la vida cotidiana (cfr. 1970a, 1981), desarrolló un concepto de particular interés analítico para la teoría social como lo es el de “institución total” (1970b, 1991). Ciertamente que no se trató de su única producción teórica. En efecto, la sociología de Goffman abandona los grandes temas de las ciencias sociales como las clases, el poder, la legitimación, etc., para concentrarse en los pequeños aspectos de la vida social a menudo olvidados por la práctica sociológica tradicional. Razón por la cual le valió el nombre de “sociología de recuperación”, ya que persigue la búsqueda “...del material de la vida cotidiana de los escenarios habituales que los estudios macro-sociológicos descuidan, dejan de lado o ignoran.” (Wolf, 1994: 20). Si bien la consideración de esta dimensión de los procesos sociales le deparó algunas críticas⁴, pocas dudas caben acerca de que este marco analítico lo condujo a la consideración de

una unidad de análisis extraña a la sociología clásica, como lo eran los “encuentros cara-a-cara”. Es decir, “...las agregaciones casuales, espontáneas, el mezclarse durante y a causa de las actividades cotidianas, las unidades que surgen, se forman y se diluyen continuamente, siguiendo el ritmo y el flujo de otras acciones, lo que forma una trama de interacciones” (ibid.: 28). Estas interacciones representan verdaderos “microsistemas sociales” (ibid.: 31). Por ello, en su estudio de las “instituciones totales” se da una importancia destacada a las relaciones personales que se establecen entre los distintos tipos de actores que animan la vida cotidiana en aquellos establecimientos. Es menester, entonces, introducirnos en sus características para ponderarlas a la luz de la experiencia de campo en monasterios de clausura benedictinos, los cuales se encontrarían comprendidos, según el autor, dentro de aquel tipo de instituciones.

EL CONCEPTO DE INSTITUCIÓN TOTAL

Esta categoría sociológica fue puesta de manifiesto por Goffman en *Internados* (1970b), sin duda una de sus obras más importantes. En ella desarrolla un estudio pormenorizado de los hospitales psiquiátricos para enfermos mentales. En este trabajo

² Redactada en el 530 d.C. se constituyó en el modelo de vida monacal para aquellos hombres que deseaban retirarse del mundo para practicar el ascetismo. Las manifestaciones de esta forma de vida pueden rastrearse en los comienzos mismos del cristianismo, cuando los que sentían el llamado de Dios abandonaban sus pertenencias y, tomando como guía el Evangelio, se refugiaban en el desierto para llevar una vida de ermitaño en el silencio, el ayuno, la abstinencia y la oración (Lekai, 1977; Hillery, 1992).

³ “Si bien uno comienza toda descripción densa (más allá de lo obvio y superficial) partiendo de un estado de general desconcierto sobre los fenómenos observados y tratando de orientarse uno mismo, no se inicia el trabajo (o no se debería iniciar) con las manos intelectualmente vacías. En cada estudio no se crean de nuevo enteramente las ideas teóricas; como ya dije, las ideas se adoptan de otros estudios afines y, refinadas en el proceso, se las aplica a nuevos problemas de interpretación. Si dichas ideas dejan de ser útiles ante tales problemas, cesan de ser empleadas y quedan más o menos abandonadas. Si continúan siendo útiles y arrojando nueva luz, se las continúa elaborando y se continúa usándolas” (Geertz, 1987: 37).

⁴ “La sociología de Goffman, hecha muchas veces de minúsculas descripciones de acciones obvias, le ha valido especialmente dos acusaciones, una de excesiva atención hacia los aspectos irrelevantes de las interacciones, con el consiguiente desinterés por la realidad de las estructuras que fundamentan la sociedad; la otra de falta de historicidad, derivada de su descripción fenomenológica de las situaciones sociales” (Wolf, 1994: 22). Cfr. también Winkin, 1991.

sobresale no sólo su interés por determinar y analizar los más ínfimos detalles sociales de la cotidianeidad de estos establecimientos médicos sino, además, la preocupación persistente por establecer paralelos comparativos entre aquéllos y otros con características estructurales que en apariencia resultan similares. Los cuales se constituyen para Goffman, en formaciones sociológicas pertenecientes a una misma especie de "animal social" (ibid.: 129). Es necesario, entonces, detenerse en la definición y las características de este tipo de establecimientos sociales bautizados con el nombre de instituciones totales. Estas son definidas como "...un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente" (ibid.: 13). Se advierte en esta noción la diversidad de establecimientos sociales comprendidos y la heterogeneidad intrínseca a cada uno de ellos. Así, en los términos planteados por dicha definición, establecimientos tales como prisiones, campos de concentración o de trabajo, pensionados, hospitales, academias militares, orfanatos, conventos, monasterios, etc., caen dentro de este concepto homogeneizando instituciones cualitativamente distintas en un modelo sociológico ideal. En respuesta a una clara percepción de lo diverso pero también de lo similar que caracteriza a estos establecimientos, Goffman afirma que ninguno de los aspectos descriptos

"...parece pertenecer intrínsecamente a las instituciones totales, y ninguno parece compartido por todas; sin embargo cada una presenta, en grado eminente, varios atributos de la misma familia, y éste es el rasgo general que las distingue" (ibid.: 19).

Se emplea en este caso el método weberiano de tipos ideales intentando establecer las características de estos establecimientos. Pero su procedimiento de teorización sociológica conduce a la construcción de un saber que, en la medida que deviene más globalizante, queda desprovisto de los aportes que un conocimiento de los contextos particularizados nos provee. El procedimiento de construcción teórica de megaconceptos para la explicación de realidades aparentemente similares con un "diseño estructural subyacente que es común a todas" (ibid.: 129), parece establecer una relación de proporción inversa respecto a los saberes generados en contextos particularizados de actividad social. Provocando, en consecuencia, una ruptura lógica y epistemológica entre la realidad heterodoxa sobre la que la teorización intenta explicar y la realidad que finalmente es explicada. Entonces, centrándonos en nuestra investigación de campo en monasterios de clausura, podríamos preguntarnos a qué nos estamos refiriendo cuando decimos que tal o cual monasterio es una institución total; o, más aún, a qué realidad estamos haciendo referencia cuando caracterizamos a tal establecimiento como una institución total, y en qué grado estamos dando cuenta de los procesos sociales reales propios de dicho establecimiento, tomando en cuenta la experiencia que el campo nos aporta como antropólogos en la labor etnográfica. Por otra parte, Goffman realiza una clasificación de estas instituciones en términos de las funciones que aquéllas llevan a cabo para la sociedad, estableciendo cinco grupos bien diferenciados entre los que uno resulta ser especialmente relevante a los efectos de una investigación sobre las prácticas religiosas en un contexto monástico. En efecto, "...hay establecimientos concebidos como refugios del mundo, aunque con frecuencia sirven también para la formación de religiosos: entre ellos las abadías, monasterios, conventos y otros claustros" (ibid.:

19). Quedan comprendidos dentro de este grupo clasificatorio, por tanto, todos aquellos establecimientos que en mayor o menor medida responden a órdenes religiosas a menudo caracterizadas como de clausura. Hace unos años tuve un encuentro fortuito que marcaría profundamente la elección del tema que aquí se presenta. Se trataba de M., un queridísimo profesor de mis últimos años de secundaria. Las obligaciones de cada uno en ese momento hicieron del encuentro un instante fugaz, que no terminó sin un compromiso para volver a encontrarnos en su casa del barrio de Flores. Pasado un tiempo me contacté con él y tal como había sido convenido me dirigí a verlo. Luego de un breve intercambio de palabras sobre nuestras cosas lo interrogué sobre el estado de su casa, dado que todas las cosas se encontraban a medio empacar como quien está por hacer un largo viaje o se muda a una nueva vivienda. La respuesta fue contundente y me confesó la inminencia de lo que sería un paso fundamental en su vida:

- *Me voy a hacer monje...*
- *¿Cómo, es una broma?*
- *No, no, voy a entrar como postulante a monje en la Orden Benedictina.*
- *Pero..., ¿ésto cuándo lo decidiste?. Nos vimos hace poco y no me contaste nada...*
- *Bueno, esto no es de ahora. Estuve haciendo algunas pruebas en distintos monasterios y finalmente me decidí por Luján. Justamente, hace unos días terminé una prueba de seis meses en el monasterio.*
- *Pero... ¿y tus cosas, la casa...?*
- *Eso ya está arreglado. Algunas cosas las regalé, otras se las dejé a mis sobrinos. Y para la casa y la jubilación ya hice los trámites para que quedaran a nombre de ellos.*
- *¿Y no te llevás nada?*
- *Si, llevo un poco de ropa, una Biblia, dos o tres libros excelentes sobre historia de la arquitectura que voy a donar a la biblioteca del monasterio, aunque ahí hay*

de todo, y un ángel del siglo XVIII hecho en madera que era de mi padre y también voy a donar al monasterio.

- *Mirá, me dejás sin palabras..., ¿y cómo te sentís?*

- *Muy bien, muy bien, yo siempre quise hacer ésto.*

- *¿Pero por qué esperaste tanto tiempo?*

- *Cuando me recibí de arquitecto estaba dispuesto a dejarle el título a mis padres para ingresar al seminario para ser cura. Pero bueno... hubo algunos problemas familiares que me lo impidieron. Después pasaron otras cosas con mi hermano y tuve que hacerme cargo de mis sobrinos...*

- *¿Cómo que de tus sobrinos?*

- *Si, si, hubo problemas con mi hermano, mi cuñada falleció y mis padres eran grandes para cargar con los chicos. Así que yo terminé criándolos para que no terminaran en un orfanato. Hace poco se casó la última de las chicas así que quedé libre de responsabilidades. Ahora puedo hacer lo que siempre quise. El Señor quiso que así fuera. Ya soy grande para comenzar el sacerdocio y los benedictinos son una orden de clausura que se dedican a la oración y el estudio. Ya tuve varias entrevistas con el padre abad y finalmente me aceptó, así que ya está...*

La sorpresa de la noticia no dejó de sorprenderme en ningún momento por todo lo que ella implicaba. La sonrisa y la alegría que emanaban de su rostro durante todo el relato no dejaron de estar presentes, y sólo podía parangonarlas con alguien que está a punto de casarse o se encuentra en las vísperas de tener un hijo. Se trataba de un gran salto. La conversación prosiguió con otros detalles hasta que llegó el momento de la despedida, que no estuvo exenta de un gran abrazo y de los mejores deseos para quien estaba por emprender una vida nueva. Me comprometí a visitarlo una vez que se hubiese concretado el ingreso, a lo cual solicitó que dejara pasar

dos meses para evitar la aglomeración de visitas y no causar una mala impresión en el monasterio, ya que familiares, amigos y ex-alumnos irían a visitarlo. Casi puedo afirmar que calculé los días para ir a verlo. Después del lapso de tiempo convenido llamé al monasterio para hablar con él y notificarlo de mi visita. Una voz sobria y calma me atendió del otro lado del teléfono.

- Abadía San Benito.

- Hola, quisiera hablar con MM.

- Un momento por favor, voy a ver si lo encuentro...

- Bueno, espero... [se escuchan sonar tres campanadas de fondo que no sabía si estaban relacionadas con mi llamada. Más tarde sabría que cada miembro de la comunidad tiene un código de campana para llamarlos cuando se encuentra en algún lugar del monasterio].

- El hermano Mya viene.

- Muchas gracias.

A los pocos minutos hablé con M. Me dijo que se había demorado porque estaba trabajando. Después de mencionar el día y la hora aproximada en que pensaba llegar me explicó cómo ir al lugar. Así quedamos. El monasterio se encuentra a unos pocos kilómetros de la ciudad de Luján. Separado de la ruta por una frondosa arboleda, se halla rodeado por amplias extensiones de campo inhabitado. Llegué a la puerta, toqué el timbre y, mientras esperaba ser atendido contemplé el entorno que rodeaba el lugar. Sus características más destacadas eran el verde de una parquización cuidadosamente protegida, su tranquilidad y falta de actividad perturbadora, así como el silencio que sólo era interrumpido momentáneamente por algún automóvil que pasaba por el camino escondido tras los árboles. A los pocos minutos la puerta se abrió y tras ella un monje vestido con un largo hábito negro me

saludó cordialmente al tiempo que preguntaba el motivo de mi visita. Respondí que venía a saludar a M. e inmediatamente se dispuso a buscarlo. Me quedé sólo por unos momentos, y lo único que podía escucharse eran los pasos del monje que se alejaban dirigiéndose hacia un lugar indeterminado. Cuando M. llegó lo saludé afectuosamente y nos dirigimos a hablar a un lugar especialmente destinado para recibir a las visitas. Me contó que había comenzado a estudiar latín dado que muchas de las oraciones se rezaban en ese idioma; también que tenía la responsabilidad junto con otro hermano del cuidado del gallinero del monasterio (que comprendía la alimentación y atención de las aves); igualmente señaló que tenía momentos para trabajar, estudiar y orar, y que se encontraba muy feliz por estar donde estaba. Su estado de ánimo era el mismo con el que lo había visto semanas atrás y con el que siempre lo había conocido. Eventos subsiguientes de fundamental importancia para su vida religiosa como la aceptación como novicio y, unos años más tarde, su promesa de perpetuidad en la comunidad y la Orden no alteraron en absoluto su animosidad y su fe en el Señor, como nunca se cansó de señalar. Esto resultó ser así hasta los últimos días de su vida en el monasterio donde actualmente descansan sus restos en el cementerio privado de la comunidad. A la luz de estos hechos resulta necesario entonces concentrarnos en las características que Erving Goffman confiere a las instituciones totales en general y a los establecimientos religiosos en particular.

LO "TOTAL" DE LAS INSTITUCIONES TOTALES

El carácter de totalidad que poseen estas instituciones está dado por lo que Goffman

señala como una ruptura con respecto al “ordenamiento social básico en la sociedad moderna”⁵. Pero esta característica que apunta a las relaciones específicas entre la institución y la sociedad en su conjunto, tiñe fundamentalmente las relaciones entre sujeto e institución. Así, en todos estos establecimientos se “...absorbe parte del tiempo y del interés de sus miembros y les proporciona en cierto modo un mundo propio... La tendencia absorbente o totalizadora está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques y pantanos” (ibid.: 17-18). Ciertamente es que si consideramos a las órdenes religiosas de clausura como la benedictina, podemos encontrar que el componente de aislamiento o separación respecto de la sociedad es acentuado tanto por las normas establecidas por la institución, como por los fines perseguidos por los individuos que a ellas se integran. La ausencia de radio y televisión o la instalación física del monasterio en espacios distantes de los centros urbanos, hablan por sí mismos en este sentido. Así también lo plantean los monjes, cuando son consultados acerca de su vocación o de su elección por un monasterio para ejercerla, responden con lo que ellos denominan como un ideal de retiro o una búsqueda de vida retirada. No obstante, estas consideraciones no deben llevarnos a ver en esa intención de retiro una separación o aislamiento absoluto respecto a la sociedad. Dado que las visitas frecuentes de familiares y amigos de los monjes como así también la presencia constante en el monasterio de visitantes que allí se acercan para la realización de retiros espirituales, representan la mediación social infaltable que oblitera cualquier intento

que pretenda caracterizar a la comunidad de monjes como un grupo cerrado. Tampoco es posible hallar una intencionalidad institucional premeditada dispuesta a obstaculizar cualquier “interacción social con el exterior”, según fue señalado para las instituciones totales. Por otra parte, hay una característica en relación con la composición social de estos establecimientos que se presenta en forma recurrente y fue señalada a Goffman por el antropólogo Gregory Bateson, quien sugirió la idea del carácter binario que supuestamente definirían a este tipo de instituciones. En efecto, en éstas puede hallarse un amplio grupo de “internos” y otro compuesto por el “personal supervisor” que, inferior en número, ejerce el control burocrático sobre el primero hacinado en el establecimiento (1970b: 20). Esta dualidad categorial no puede ser aplicada a la comunidad de monjes estudiada sin forzar los datos etnográficos para adaptarlos al modelo teórico de la institución total. El grupo de la abadía San Benito, como el resto de las comunidades monásticas con las que entré en contacto, no pueden encuadrarse dentro de un marco binario de personal e internos. Puesto que responden más al modelo de gobernabilidad señalado por Michel Foucault del pastor y su rebaño, que a una partición dual de categorías excluyentes como pretende establecer el modelo de Goffman. Aquél paradigma

“...supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja” (Foucault, 1991: 114).

En efecto, la autoridad en el monasterio

⁵ “...el individuo tiende a dormir, jugar y trabajar en distintos lugares, con diferentes coparticipantes, bajo autoridades diferentes, y sin un plan racional amplio. La característica central de las instituciones totales puede describirse como una ruptura de las barreras que separan de ordinario estos tres ámbitos de la vida” (Goffman, 1970b: 19).

está ejercida por el abad quien, según me fue revelado por algunos de los miembros y tal como figura en la Regla de San Benito, “hace las veces de Cristo” en el lugar. Inmediatamente por debajo se ubica el prior que colabora en la dirección del monasterio y lo reemplaza en caso de ausencia. Sin embargo, debe mencionarse que si bien es el abad quien ejerce el control global, ello no lo exime de realizar labores necesarias para el mantenimiento de la casa como cualquiera de los otros miembros de la comunidad. En razón de lo cual es claro que subyace una condición sociológica de monje común a todo el grupo que impide cualquier intento de establecer una caracterización binaria del conjunto. Esto parece no haber sido ignorado por Goffman cuando intenta encuadrar su modelo con la realidad de algunos establecimientos religiosos. Como él mismo lo afirma,

“...en lo que respecta a algunos conventos la idea de una división entre internos y personal es infructuosa; más bien parece advertirse allí un solo grupo colegial, estratificado interiormente en una jerarquía única de una delicada gama de matices” (1970b: 123).

La imposibilidad de materializar una distinción patente entre internos y personal es resuelta por Goffman recurriendo a la fórmula poco clara de una jerarquización signada por finos “matices”, que escasamente informa acerca de la condición social de los religiosos pertenecientes a un establecimiento de tales características. El carácter dual de las instituciones totales representa sin duda uno de los aspectos más destacados que este autor menciona acerca de estos establecimientos. Pero más importante aún, hay una característica

que no sólo se presenta de rigor en aquéllas sino que además se constituye casi en el eje conductor de toda la obra de *Internados* y que son, a saber, los “procesos de mortificación del yo”. En este sentido, fue señalado que el sujeto durante su socialización se inviste de ciertas concepciones de sí mismo que son radicalmente alteradas a su ingreso a estas instituciones. Así, “...comienzan para él una serie de depresiones, degradaciones, humillaciones y profanaciones del yo. La mortificación del yo es sistemática aunque a menudo no intencionada... Los procesos mediante los cuales se mortifica el yo de una persona son casi de rigor en las instituciones totales...” (ibid.: 26-27). Dentro de estos procesos se mencionan, por ejemplo, los obstáculos que la institución coloca entre el interno y el mundo exterior y la restricción en cuanto a las visitas⁶; la “muerte civil” y los procedimientos de admisión; la pérdida del propio nombre; la supresión de las pertenencias personales; las posturas y actitudes del cuerpo; la “exposición contaminadora”; y otras fuentes de mortificación que afectan la “relación habitual entre el individuo actor y sus actos”. Si bien el análisis de todos estos procesos excede los alcances de este artículo, es necesario mencionar y comentar algunos de ellos comenzando por los procedimientos de admisión, que se presentan como los rituales que de rigor introducen al candidato a un nuevo status social.

EL INGRESO A LA INSTITUCIÓN

Es durante el proceso de admisión que el sujeto comienza a experimentar, según Goffman, los primeros atentados contra el yo. Vale decir que durante el transcurso de esta primera etapa de su “carrera” (cfr. ibid., pp. 131ss.)

⁶ “La barrera que las instituciones totales levantan entre el interior y el exterior marca la primera mutilación del yo... En muchas instituciones totales, se prohíbe al principio el privilegio de recibir visitas o de hacerlas fuera del establecimiento, asegurándose así un profundo corte que aísla los roles del pasado, y una apreciación del despojo del rol” (Goffman, 1970b: 27).

como interno de una institución total, el sujeto deviene en objeto potencial de la influencia de factores de origen exógeno, que alteran su equilibrio habitual en el dominio de sí mismo y de su entorno⁷. Pero con anterioridad al comienzo de este proceso de apariencia ineludible a estas instituciones, se destaca una característica cualitativa y de importancia sustancial. Esta se refiere al “estado de ánimo” con el que los sujetos ingresan a estos establecimientos. Por un lado, está la entrada forzada e involuntaria como la de los condenados a prisión, o la de los enfermos mentales internados en un hospital psiquiátrico. Por otro lado, “...se sitúan las instituciones religiosas, que sólo tratan con quienes se sienten ‘llamados’ a esa vida, y entre los voluntarios escogen sólo a quienes parecen más adaptables a ella y más serios en sus intenciones...” (ibid.: 123) [comillas del autor]. En estas situaciones “...la conversión parece ya cumplida, y sólo resta señalar al neófito las vías más seguras para su autodisciplina” (ibid.). Pueden extraerse de aquí dos aspectos de interés. En primer lugar, la partición establecida en el conjunto de estas instituciones con respecto a las características del ingreso, ya sea coercitivo (prisiones, orfanatos, etc.) o voluntario (conventos, academias militares, etc.). En segundo lugar, las características de aquellos que “se sienten llamados” para ingresar en establecimientos religiosos. Analizaré cada uno de estos aspectos en forma separada. Respecto al carácter optativo del ingreso, Goffman afirmó que aún en estos casos el sujeto puede “...perder en lo sucesivo —a pesar suyo— la posibilidad de tomar otras decisiones de igual importancia”. Luego, en el caso particular de instituciones religiosas, “...los reclusos pueden empezar por

sentir un deseo deliberado —que en adelante mantienen— de despojarse y purificarse de toda voluntad personal” (ibid.: 57). Por otra parte, se señala que en el caso del ingreso voluntario ya hubo un distanciamiento del mundo cotidiano y, en consecuencia, “...la institución reprime severamente algo que en realidad ya ha comenzado a decaer” (ibid.:28). Si bien Goffman menciona esta característica de los procedimientos de admisión, no parece colocarla como un rasgo de importancia como para marcar una primera diferenciación en este tipo de establecimientos. Asimismo, no es tratado con la suficiente profundidad el hecho de que el ingreso en algunos de ellos sea producto de un acto puramente volitivo el cual, por otra parte, no puede ser menospreciado y mucho menos ignorado cuando el componente vocacional adquiere cierta preponderancia. Tal es el caso de los monasterios en donde la vocación del neófito se constituye en la condición *sine qua non* no sólo para la admisión, sino también para el sujeto que la define como una búsqueda de Dios que se pone de manifiesto en una metódica de vida específica a la que el mismo individuo desea someterse de por vida. A pesar de colocarse voluntariamente dentro de un régimen social no sólo nuevo sino además marcadamente distinto de su mundo habitual como señala Goffman, no puede suponerse en modo alguno que el sujeto pueda perder “la posibilidad de tomar otras decisiones de igual importancia” tal como afirma dicho autor. Por el contrario, aún en un contexto religioso de tales características en donde el rol de la autoridad del abad posee un carácter destacado en relación con el gobierno de la comunidad en su conjunto y de cada uno

⁷ En este sentido, Goffman afirma que “...al ingresar en una institución total, probablemente se le despoje de su acostumbrada apariencia, así como de los instrumentos y servicios con los que la mantiene, y que sufra así una desfiguración personal. Ropa, peines, hilo y aguja, cosméticos, toallas, jabón, máquinas de afeitar, elementos de baño —todo esto puede serle arrebatado o negado, aunque algo acaso se conserve en un depósito inaccesible, con el propósito de restituírselo cuando salga, si sale—” (1970b: 32). Luego, señala que “...el ajuar de la institución que se entrega al nuevo interno para sustituir sus efectos personales, pertenece a la calidad más grosera, no corresponde a su medida, y a menudo consiste en prendas viejas, iguales para muy diversas clases de internos” (ibid.).

de sus miembros separadamente, el poder del sujeto de tomar una decisión de importancia como la de renunciar a los hábitos parangonable a la de ingresar al monasterio, no queda en modo alguno sustraída a las posibilidades del mismo. Las visitas reiteradas a distintas abadías que he venido realizando me permitieron advertir la notable estabilidad en la composición de las diferentes comunidades, lo cual habla no en contra de las ausencias de renunciadas a practicar la vida monástica, sino a favor de la afirmación religiosa vocacional de los miembros componentes de tales grupos. En relación con las instituciones religiosas se expresa el supuesto "deseo deliberado" con el que el candidato puede presentarse a este tipo de establecimientos para "despojarse y purificarse de toda voluntad personal" (ibid.: 57), lo que por supuesto sostiene claros vínculos con la dimensión vocacional. La vocación es reducida aquí a los términos de un deseo, eludiendo así su proceso de constitución subjetivo previo al ingreso —experiencias parroquiales, encuentros personales con Dios, sentimiento del llamado divino, etc. Y, por otra parte, subestima igualmente la dimensión social, que no menos importante que la anterior, se pone de manifiesto inmediatamente desde las primeras aproximaciones del neófito a la comunidad que lo recibe. Otro aspecto a ser destacado es el que coloca por causa a las consecuencias secundarias derivadas del motivo principal de la vocación monástica antes mencionado. En efecto, el candidato no se presenta a estos establecimientos religiosos con la intención de abandonar su "voluntad personal". Contrariamente, el sujeto experi-

menta dicha experiencia no en términos ideales ni en términos de deseo, sino que lo vive en forma real en el proceso de la vida cotidiana en el monasterio. Y, más importante aún, este hecho no se constituye más que en una consecuencia refleja de una profunda búsqueda de Dios, de fomentar un encuentro permanente con El, de poner en práctica el amor a Dios, y no meramente como un deseo de renunciar a la voluntad individual, tal como me señalaron distintos monjes de varias comunidades religiosas. Difícilmente alguno de ellos nos responda que ingresó al monasterio para renunciar a su propia voluntad o, menos aún, por sentirse "desengañado del mundo" como afirma el autor en otro apartado⁹. Esto último se asocia a lo mencionado al comienzo de este punto en relación con los que "se sienten 'llamados' a esa vida" (ibid.: 123). Como pudo advertirse de lo dicho anteriormente, el llamado adquiere definiciones nativas precisas. Es justamente en el proceso de admisión donde se busca determinar su certeza a través de la evaluación durante un período de prueba por el que deben atravesar los postulantes, en el que se pondrá al desnudo la verdadera vocación si realmente está presente en el sujeto. Lo cual descarta cualquier presunción apriorística por parte de la institución acerca del perfil del candidato que ingresa al monasterio¹⁰. Esta vocación se define, según aseveran los mismos monjes, por "un fuerte ideal de retiro" o de "vida retirada". Por ello, el llamado mencionado por Goffman para el ingreso a ciertas instituciones religiosas parecería ser indistinto para todas y cualquiera de ellas, cuando en realidad si bien el trabajo de campo me confirmó en numerosas ocasio-

⁹ "La mortificación o disminución del yo probablemente implican una aguda tensión psíquica para el individuo. Sin embargo, un individuo desengañado del mundo, o enteramente ajeno a sus culpas, quizás encontrara en esa mortificación un alivio psíquico" (Goffman, 1970b: 57).

¹⁰ Contrariamente a esto Goffman sostiene que: "El esquema interpretativo de la institución total, empieza a operar apenas ingresa el interno, ya que el personal piensa que el ingreso demuestra *prima facie* que el recién llegado tiene que ser el sujeto especialmente previsto en los fines de la institución" (1970b: 92). De ser así, el período de prueba tendría poco o ningún sentido tanto para el establecimiento que desea ponderar el componente vocacional, como para el sujeto que también desea experimentar la vida monástica en carne propia.

nes su existencia, también me permitió destacar la especificidad que lo caracteriza y que se relaciona directamente con la vocación monástica. De este modo, la barrera que la institución coloca entre el interno y el mundo exterior no antecede sino que sucede a la que el propio sujeto, en ese proceso de constitución de la dimensión individual de la vocación monástica, ha comenzado a construir en virtud de lo que me fue señalado como un claro ideal de retiro, para abocarse a la búsqueda y a la exclusiva dedicación de la deidad. Por tal motivo, lo señalado por Goffman sobre la mortificación que provoca en el sujeto la muerte civil y los procedimientos de admisión a la institución, no parecerían haber sido analizados convenientemente a la luz del componente vocacional mencionado por el mismo autor cuando se refiere a las personas llamadas a esta forma de vida religiosa.

VIDA COTIDIANA EN EL MONASTERIO

De acuerdo con Goffman, la admisión “puede caracterizarse como una despedida y un comienzo” (ibid.: 31). Lo cual no puede dejar de parangonarse con los desarrollos de van Gennep en torno a los *rites de passage* que, posteriormente, fueron retomados por el antropólogo británico Victor Turner para profundizar en los aspectos liminales de dichos rituales (1988, 1997). Un estado precedente es abandonado en tanto que uno nuevo es adquirido. Una transformación ontológica sustancial se opera en el marco de dos extremos que configuran mundos claramente distinguibles y que implican procesos sociales *sui generis*. Goffman señala la “cultura de presentación” con la que llegan los internos que está asociada a “...un estilo de vida y una rutina de actividades que se dan por supuestas, hasta el momento del ingreso en la institución”

(ibid.: 25). Haciendo referencia a las características que determinadas actividades pueden revestir fuera del establecimiento y a su contraste con prácticas similares dentro del mismo. Tal es el caso del trabajo dentro de estas instituciones sobre las que Goffman destaca su diferente “significación estructural” en relación con el exterior. Se menciona que los internos pueden ser sometidos a la realización de “pequeños quehaceres” o a trabajos verdaderamente tediosos, provocando verdaderas “crisis de aburrimiento”, de castigos corporales o, en el mejor de los casos, “pagos mínimos” de carácter estrictamente simbólico (ibid.: 23). Luego de señalar la incompatibilidad entre ambas esferas de actividad, afirma que el sujeto que “...internalizó un ritmo de trabajo afuera, tiende a desmoralizarse por el sistema de trabajo de la institución total” (ibid.: 24). Parece lícito coincidir con Goffman en que la significación del trabajo en los contextos totales de estos establecimientos sociales y la sociedad que los contiene no pueda ser equiparable en los mismos términos. Pero, por otra parte, no parece tan legítimo igualar por completo el sentido de aquél en el marco de dichas instituciones cualesquiera que éstas sean. Así, por ejemplo, podría resultar forzada una comparación entre las labores realizadas en orfanatos, campos de concentración, asilos, hospitales, prisiones, establecimientos de reeducación, conventos, etc. En el caso concreto de las instituciones religiosas, el autor sostiene que “hay disposiciones especiales para asegurar que todos los internos cumplan por turno las tareas más serviles” (ibid.: 35). El trabajo realizado en el monasterio posee un carácter particular que ya fue expresado en un estudio anterior (Ludueña, 1998). No obstante, debe recordarse que tanto el trabajo como la oración y el estudio, forman parte de manera integral en la vida cotidiana de los monjes. La oración atraviesa el proceso social de manera signifi-

cativa lo cual queda claramente de manifiesto en los espacios y los tiempos asignados, en las actividades que de suma importancia son resignadas a los momentos comprendidos entre un "oficio religioso"¹¹ y otro; y, por supuesto, se expresa de modo más patente en las palabras de los mismos actores que practican la oración y el silencio como los medios más adecuados para favorecer el encuentro con la divinidad. El estudio, por otra parte, se lleva a cabo en horarios de la tarde durante los cuales los monjes se dedican al trabajo intelectual sobre material bíblico, teológico, u otro material textual asociado con la historia, el arte o la literatura. El trabajo propiamente dicho tiene lugar normalmente por la mañana e incluso en algunos momentos de la tarde. Pero su papel en el contexto de los monasterios benedictinos adquiere una importancia que se manifiesta bajo dos dimensiones claramente diferenciadas y preponderantes para el sostenimiento de la continuidad social de estos grupos. Por un lado, el componente estrictamente material que está vinculado con la necesidad del sostenimiento económico de estos establecimientos que, a diferencia de otras órdenes religiosas (como jesuitas, franciscanos, dominicos, etc.), son política y económicamente autárquicos respecto de otras instancias jerárquicas superiores, siguiendo el precepto de su fundador (cfr. Benito, 1990, pp. 193). Por lo tanto, cada abadía debe ser autosustentable procurándose sus recursos mediante el trabajo de sus propios miembros, dado que la contratación de mano de obra externa es mínima con excepción de algunos monasterios que puedan tener una producción

más significativa¹². Cada una de estas casas religiosas, rodeada siempre de importantes extensiones de campo puesto que su principal ramo de actividad es el agroganadero, requiere la realización permanente de numerosas actividades que son desarrolladas generalmente por todos los monjes de la comunidad. Dichas tareas se llevan a cabo mediante una división del trabajo en la que a cada miembro le son asignadas determinadas responsabilidades, algunas de las cuales son rotativas mientras que otras son de carácter más prolongado. Asimismo, se destaca otra dimensión de carácter simbólico-religioso que está asociada con lo establecido por la Regla sobre la realización del trabajo manual para los monjes. Este precepto benedictino del trabajo manual, que se traduce en la máxima de San Benito *Ora et Labora*, se pone de manifiesto en la vida diaria en la realización de labores estrictamente necesarias para el mantenimiento del monasterio como por ejemplo la limpieza, el cuidado de vacas y terneras, la comida, la atención de la hospedería, de la biblioteca, del gallinero, etc. Todo lo cual es válido tanto para el abad, que es la autoridad máxima de la comunidad, como para el monje recién ordenado¹³. Por ello, difícilmente pueda aceptarse la idea de que los monjes puedan sufrir estados de aburrimiento como señala Goffman por la realización de pequeñas labores. Por el contrario, diariamente cada uno se dirige a los lugares concretos en donde desarrolla alguna ocupación determinada asignada por el abad y de la cual es absolutamente responsable, marcando de este modo el ritmo de la vida diaria que, seguramente distinto del de la

¹¹ Este término hace referencia a los encuentros colectivos que, diariamente en el templo del monasterio, convoca a todos los monjes para el rézo que en conjunto está dirigido a Dios y que se realiza desde las primeras horas de la madrugada hasta la caída del sol. Son siete oficios en total que se llevan a cabo los siete días de la semana durante todo el año.

¹² El máximo de mano de obra contratada no excede las veinte o treinta personas, y sólo cuando se trata de monasterios de cierta envergadura que poseen una producción agroindustrial como queso y licor en el caso de la abadía de Santa María y del Niño Dios respectivamente.

¹³ "La ociosidad es enemiga del alma. Por eso los hermanos deben ocuparse en ciertos tiempos en el trabajo manual, y a ciertas horas en la lectura espiritual" (Benito, 1990: 141).

sociedad, sin duda también alejado del ocio bucólico provocado por el aburrimiento. Es cierto, por otra parte, que el sistema de trabajo no es idéntico al que se practica en la sociedad. En razón de que no existe un régimen de remuneración ni de estímulo económico, como así tampoco son idénticas las tareas que realizan en el monasterio respecto de las que hicieron alguna vez fuera de él. Puesto que el hombre que en un momento fue médico, docente, empleado, etc., debe realizar en su condición de monje labores como trabajar en el campo, hacer la limpieza, preparar la comida, cuidar animales, etc. De lo cual no puede concluirse linealmente que el sujeto experimente una desmoralización por esta modalidad de trabajo. Y, mucho menos, que la adaptación a tales circunstancias pueda reducirse al “amor a Dios” como señala Goffman¹⁴. Debe colocarse la vocación religiosa por encima de todo ya que, ciertamente, involucra ese sentimiento hacia la divinidad y comulga con una adoración a ese Dios en el retiro del mundo; pero no como un elemento justificador de todas y cada una de las tareas de las que los monjes son responsables. De lo contrario cabría esperar que todos estuvieran enteramente de acuerdo y conformes con lo que les fue encargado. Lo cual no corresponde con los testimonios que pude recoger, dado que algunos de ellos después de haber estado un tiempo prolongado bajo la misma obligación, y sin llegar a estar mortificados por ese motivo, deseaban poder dedicarse a otra actividad. Los trabajos que cada monje realiza en el monasterio los lleva a cabo como miembro de una comunidad de la que se siente parte integrante, puesto que cada uno elige la comunidad donde desea ingresar por lo que el sentimiento comunitario adquiere una importancia

preponderante. Sobre este punto, Goffman afirma que una institución total “es algo más que una organización formal; pero... es algo menos que una comunidad” (ibid.: 116). En otro apartado señala que “...es un híbrido social, en parte comunidad residencial y en parte organización formal; de ahí su particular interés sociológico... En nuestra sociedad, son los internados donde se transforma a las personas; cada uno es un experimento natural sobre lo que puede hacerse al yo” (ibid.: 25). Este autor no se detiene a evaluar, pese a incluir en su texto numerosas citas a la Regla de San Benito, el verdadero significado del término de comunidad para los monjes benedictinos. Estos religiosos, al igual que otras congregaciones monásticas como las budistas, hinduistas, taoístas, etc., viven en comunidades a veces de varios miembros y no en forma aislada, por lo cual no se los considera eremitas sino más bien cenobitas (término que proviene de cenobio y que remite a los ámbitos en donde se establecieron los primeros monjes durante el cristianismo primitivo). Pero la comunidad, tal como la definen los monjes actualmente o como lo hizo San Benito en su momento, no se refiere únicamente a una comunidad residencial. Involucra un conjunto de prácticas, justamente, comunitarias, como el estudio, el trabajo, la oración, la ascesis, etc., que se viven en común aunque exista por supuesto una dimensión individual igualmente destacada. Por otro lado, Goffman sostiene que las instituciones totales constituyen los “internados donde se transforma a las personas” produciendo notables cambios en la esfera yoica subjetiva (ibid.). Los llamados procesos de mortificación que comenzarían a actuar desde los primeros momentos que el individuo ingresa a tales estableci-

¹⁴ “Las monjas contemplativas eligen libremente obedecer a una orden monástica inspirada por Dios. La muchacha que se emplea como dactilógrafa tal vez lo haga sólo por dinero, y con gusto dejaría ese trabajo si pudiera. La monja clarisa [perteneciente a la orden de Santa Clara] que barre los claustros del monasterio lo hace por amor a Dios, y en ese momento prefiere barrer a cualquier otra ocupación en el mundo” (ibid.: 98).

mientos, parecerían ser para dicho autor los agentes activos de aquellos cambios. Una investigación prolongada en el monasterio de Luján me permitió realizar un seguimiento muy cercano al proceso por el que atravesaron algunos miembros de la comunidad, de modo tal que pude evaluar las observaciones de Goffman con sujetos concretos. Según este autor, estas transformaciones se operan a partir de la influencia directa de la institución sobre diversos aspectos de la esfera de vida habitual del individuo, en el sentido de que estos establecimientos totales parecen fomentar ciertas actitudes o posturas corporales degradantes para el sujeto. Así, se afirma que en el caso de las instituciones religiosas “...existen gestos clásicos de penitencia, como besar los pies, y la posición recomendada a un monje descarriado como castigo: ‘...que permanezca tendido a la puerta del oratorio en silencio; y así, de cara al suelo y el cuerpo doblegado, que se arroje a los pies de todos, a medida que vayan saliendo del oratorio’” (ibid.: 34). Aquí aparece una de las numerosas citas que Goffman hace de la Regla benedictina para dar contenido a las afirmaciones teóricas que formula en relación con las instituciones totales y con los establecimientos religiosos en particular. Cabe destacar que hace una lectura estrictamente literal del texto de San Benito que dista notablemente de la que realizan los propios monjes, puesto que uno de los aspectos más interesantes de las comunidades benedictinas en nuestro país es el que se asocia con las interpretaciones de la Regla y los sistemas de prácticas vinculados con ellas, tanto unas como otras inherentes a cada comunidad. Por otra parte, aquella lectura no se encuentra debidamente acompañada de los datos necesarios que sólo el trabajo de campo puede proporcionar. En este sentido, pude establecer que uno de los aspectos particularmente importante para los actores es el que está dado por la especificidad de cada una

de las comunidades, pese a que todas sean y se reconozcan así mismas como parte de la Orden Benedictina. Otra de las modalidades de disminución del yo a las que Goffman se refiere es la “ruptura de la relación habitual entre el individuo actor y sus actos” (ibid.: 46). En este sentido, hace mención por ejemplo a la obligatoriedad del “régimen de silencio” en una cárcel (ibid.: 49), y llega a afirmar que los “sistemas de comunicación clandestinos parecen constituir un aspecto universal de las instituciones totales” (ibid.: 254). De tal modo que en algunos establecimientos religiosos “...que comparten con las cárceles y las escuelas el sello distintivo de imponer una norma de silencio, se desarrolla aparentemente un lenguaje de gestos lo bastante flexible para que los internos lo usen con fines de travesura” (ibid.). En este punto se equiparan indistintamente las diversas modalidades de silencio que pueden estar presentes en algunas formas de instituciones totales, tomando al silencio como un dato meramente empírico y por tanto huérfano de sus significaciones nativas. Estas son subestimadas en dirección al logro de una generalización teórica que poco aporta sobre el valor real de dicho aspecto en sus diversos contextos de manifestación. En consecuencia, este razonamiento conduce a una ponderación que iguala las dimensiones simbólicas del silencio en ámbitos tan dispares como cárceles, hospitales, monasterios, etc., en detrimento de un rescate de su significación local. Los estudios sobre la práctica del silencio en monasterios benedictinos confirmaron la especificidad del silencio monástico respecto a otras modalidades de silencio, así como la ausencia de “sistemas de comunicación clandestinos” o la instauración unilateral de una “norma de silencio” que favorezca el desarrollo de estrategias dilatorias por parte de los actores (Ludueña, 1998). Por el contrario, si bien la Regla establece la necesidad

del silencio en la vida espiritual del monje, es también este último el que lo busca como un medio fundamental para establecer el contacto con la divinidad¹⁵.

CONCLUSIÓN

Es claro que son numerosos los señalamientos que podemos formular a la categoría goffmaniana de institución total, al menos desde la investigación etnográfica en monasterios de clausura benedictinos. También, quizá, cabría esperar el mismo resultado a partir de experiencias de campo en otros establecimientos de estas características como prisiones, liceos o academias militares, pensionados, etc. Decir que un establecimiento religioso como una abadía benedictina puede encuadrarse analíticamente dentro del concepto de institución total, puede introducirnos *grosso modo* al campo social delimitado por tales establecimientos, pero difícilmente pueda aportarnos datos válidos e incluso etnográficamente ciertos en torno a la realidad institucional que pretende describir y explicar. El objetivo de Goffman, legítimo teóricamente desde todo punto de vista en cuanto empresa explicativa, radica en la intención de encontrar una racionalidad a determinadas formaciones institucionales que si bien pueden presentar ciertas similitudes sociológicas, revisten igualmente notables diferencias que no pueden ser soslayadas y que apuntan, justamente, a la especificidad social de dichos establecimientos. La focalización en las primeras no debe obstruir nuestra atención en las segundas,

como parece haber ocurrido con este autor al pretender mostrar constantemente lo que es común en cada una de estas instituciones en detrimento de lo particular y específico a cada una de ellas. Al decir de Clifford Geertz, sólo el particularismo etnográfico emergente de la investigación detallada en lugares concretos puede proporcionar realidad y actualidad a los grandes conceptos –tales como estructura, conflicto, modernización, etc.– con los que se debate la teoría social contemporánea (1987: 34). La visión de Goffman basada fundamentalmente en sus observaciones sobre hospitales psiquiátricos, intenta constituirse en un panóptico teórico desde el cual conceptualizar y explicar otros tipos de establecimientos sociales, dando cuenta de determinados aspectos e incluso procesos que, como los de carácter mortificatorio, se encontrarían presentes en todos ellos con poca o ninguna diferencia entre sí. Asimismo, se destacan los encuentros personales entre los actores preponderando el carácter interactivo en detrimento de una adecuada evaluación de los contextos particulares y específicos en donde ellos ocurren, que implican consecuentemente la existencia de lógicas vernáculas de dinámica social que deben ser consideradas. Por otra parte, en su intento por establecer la racionalidad interna de las instituciones totales, se abandona la empresa de vincularla con la sociedad mayor en la cual se inscribe y con la que se halla estrechamente relacionada. Partiendo del modelo goffmaniano de las instituciones totales, me vi obligado en el transcurso de la investigación a realizar correcciones sistemáticas a los parámetros de

¹⁵ “Hagamos lo que dice el Profeta: *Yo dije: guardaré mis caminos para no pecar con mi lengua; puse un freno a mi boca, enmudecí, me humillé y me abstuve de hablar aun cosas buenas* (Sal. 38, 2-3). El Profeta nos muestra aquí que si a veces se deben omitir hasta conversaciones buenas por amor al silencio, con cuanta mayor razón se deben evitar las palabras malas por la pena del pecado. Por tanto, dada la importancia del silencio, rara vez se dé permiso a los discípulos perfectos para hablar aun de cosas buenas, santas y edificantes, porque está escrito: *Si hablas mucho no evitarás el pecado* (Prov. 10, 19), y en otra parte: *La muerte y la vida están en poder de la lengua* (Prov. 18, 21). Pues hablar y enseñar le corresponde al maestro, pero callar y escuchar le toca al discípulo. Por eso, cuando haya que pedir algo al superior, pídase con toda humildad y respetuosa sumisión. En cuanto a las bromas, las palabras ociosas y todo lo que haga reír, lo condenamos a una eterna clausura en todo lugar, y no permitimos que el discípulo abra su boca para tales expresiones” (Benito, 1990: 47) [comillas y bastardillas en el original].

dicho paradigma frente a lo que las situaciones concretas de campo me demostraban. Ello me condujo a practicar una resistencia activa respecto a la seducción de la teoría y a profundizar aún más la importancia del proceso reflexivo sobre aquélla. Las diferencias —que inicialmente parecían inexistentes ya que en apariencia la teoría explicaba ampliamente la realidad institucional— se fueron acentuando en el desarrollo del proceso etnográfico cada vez que me preguntaba acerca de qué estaba afirmando exactamente cuando caracterizaba al monasterio como una institución total. A medida que estas diferencias se presentaban una por una, me obligaban finalmente a cuestionar la efectividad teórica de aquel concepto para dar cuenta de la realidad monástica que me encontraba estudiando. Por otra parte, si bien en numerosos aspectos de la vida cotidiana se presentan discrepancias respecto a lo señalado por Goffman como quedó demostrado, las características que parecerían coincidir con el material etnográfico son, justamente, aquellas que definen “lo total” de las instituciones totales destacadas por la idea de separación de la sociedad, y traducible en términos nativos al “retirarse del mundo”. Rescatar la importancia del conocimiento particular que la etnografía nos aporta desde el trabajo de campo, no implica necesariamente renunciar a la empresa de construir un saber científico de carácter más general. Para el empleo de conceptos de amplio alcance —como en este caso el de institución total— y para “pensar creativa e imaginativamente *con* ellos” (ibid.), es necesario poner en práctica una actitud reflexiva que nos permita no ya pensar la realidad a partir de ellos, sino también pensar la realidad “*en* ellos”. Es decir, desarrollar una autodisciplina reflexiva que, en el marco de una dialéctica permanente entre la teoría y el terreno etnográfico, posibilite la constitución de un campo epistémico liminal. Entendiendo por éste a la interfase entre el

dato etnográfico y la teoría desde la cual parte el investigador. Es el espacio ambiguo en el que se resuelven los posibles conflictos entre la construcción del dato y la deconstrucción de la teoría en el proceso de investigación. Es decir, el espacio en el cual pueden dirimirse las contradicciones y escrutarse cada uno de aquellos polos mediante el diálogo corriente que el antropólogo construye junto con el sujeto de estudio. Pero también mediante el cuestionamiento al marco conceptual desde el que el investigador parte a través de preguntas tales como a qué realidad se refiere esta teoría; qué me dice sobre ella; cómo me lo dice; cuáles son sus características; quiénes y cómo son los sujetos que animan esa realidad; etc. Todo esto siguiendo el postulado geertziano de que en la disciplina etnográfica “...la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma...” (ibid.: 38). Para ello, considero de fundamental importancia el papel de una actitud reflexiva frente a la teoría que dé lugar a un campo epistémico liminal que no está dado automáticamente ni surge *ex nihilo*, sino que debe generarse por la misma actitud del antropólogo de cara a los problemas que la investigación le plantea tanto en el campo y en la teoría, como en su mutua intervenculación. ²

BIBLIOGRAFIA

Benito, San

1990 La Regla de los Monjes. Luján. Ecuam.

Foucault, Michel

1991 Tecnologías del Yo y otros textos afines.

Barcelona. Paidós.

Geertz, Clifford

1987 La Interpretación de las Culturas. Buenos Aires. Amorrortu.

Goffman, Erving

1970a (1963) Estigma. La identidad Deteriorada. Buenos Aires. Amorrortu.

1970b (1961) Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires. Amorrortu.

1981 (1956) La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana. Buenos Aires. Amorrortu.

1991 (1957) "La persuasión interpersonal". En: Y. Winkin (comp.), Los Momentos y sus Hombres. Barcelona. Paidós.

Hillery, George

1992 The Monastery. A Study in Freedom, Love, and Community. Westport. Praeger.

Lekai, Louis

1977 The Cistercians: Ideals and Reality. Kent. The Kent State University Press.

Ludueña, Gustavo

1998 Ascetismo, corporalidad y habitus: Etnografía de la práctica del silencio en una abadía de monjes benedictinos. U.B.A., Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Mimeo.

Turner, Victor

1988 El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura. Madrid. Taurus.

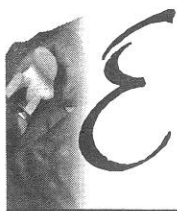
1997 La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu. México. Siglo XXI.

Winkin, Yves

1991 "Erving Goffman: retrato del sociólogo joven". En: Y. Winkin (comp.), Los Momentos y sus Hombres. Barcelona. Paidós.

Wolf, Mauro

1994 Sociologías de la Vida Cotidiana. Madrid. Cátedra.



EL CONCEPTO DE CULTURA Y EL LLAMADO "ERROR DE COMPRENSION CULTURALMENTE CONDICIONADO"

Beatriz Kalinsky*

RESUMEN

En este trabajo se analiza la figura del "error de comprensión culturalmente condicionado" que tienen algunos Códigos Penales de países con fuerte presencia de comunidades de pueblos indígenas (por ejemplo, Perú y Bolivia). En el Código Penal argentino esta figura no existe como tal pero puede ser inferida del "error de comprensión" aunque no ha podido ser registrada en sentencias revisadas, al menos en la Provincia del Neuquén, lugar de donde proviene nuestra evidencia empírica. Nuestro objetivo es mostrar que, desde un punto de vista antropológico, la figura del "error de comprensión culturalmente condicionado" podría no ser un avance ni jurídico, ni legislativo, ni político como se lo ha generalmente ponderado. Sino que, por el contrario, formas vedadas de etnocentrismo y "tutelaje" que impiden, en el terreno de las relaciones interculturales, el ejercicio de una justicia más democrática y participativa.

ABSTRACT

This paper analyzes the presence of "culturally conditioned interpretation mistakes" found in Criminal Laws of countries with large aboriginal population components (such a Peru and Bolivia, for instance). Although this legal figure does not exist as such in the Argentine Criminal Law, its presence can be deducted from "interpretation mistakes" in legal sentences. However, we were unable to find these in legal decisions of the Province of Neuquen (Argentina), and suspect that the figure of "culturally conditioned interpretation mistakes" may be not the juridical, legislative or political advance it has been widely dubbed. Contrarilywise, the concept itself may harbor hidden forms of "ethnocentrism" and "patronization" that constitute serious obstacles to the goal of a more democratic and participative administration of justice.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se analiza la figura del "error de comprensión culturalmente condicionado" que tienen algunos Códigos Penales de países con fuerte presencia de comunidades de pueblos indígenas (por ejemplo, Perú y Bo-

livia). En el Código Penal argentino esta figura no existe como tal pero puede ser inferida del "error de comprensión" aunque no ha podido ser registrada en sentencias revisadas, al menos en la Provincia del Neuquén, lugar de

* Antropóloga. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas

donde proviene nuestra evidencia empírica¹.

En general, esta figura funciona como atenuante cuando el imputado es miembro de una comunidad indígena frente a delitos de cierta gravedad disminuyéndose en algunos casos el monto de pena dada por las sentencias.

En nuestro país, en causas penales que involucran miembros de comunidades indígenas suele verse como atenuante las “raíces culturales” sin referirse específicamente al “error de comprensión”.

Nuestro objetivo es mostrar que, desde un punto de vista antropológico, la figura del “error de comprensión culturalmente condicionado” podría no ser un avance ni jurídico, ni legislativo, ni político como se lo ha generalmente ponderado. Si bien es cierto que podría mostrarse como un logro, ya que quebró la sinonimia que en el Derecho Penal existió durante décadas entre inimputabilidad (ausencia de responsabilidad penal por el cometimiento de un delito) y ser indígena (Francia 1998), hay algunos puntos importantes para señalar que bien podrían indicar un camino menos ideologizado y más cercano a las realidades interculturales que hoy nos tocan vivir.

UN POCO DE TEORÍA

La idea que pretendemos abordar es que el delito no tiene una explicación en la cultura. No se es delincuente o criminal porque se tenga alguna pertenencia en particular- étnica, religiosa, cultural, de clase social. Quizá esté relacionado con el establecimiento, muchas veces por la fuerza, de algún orden de convivencia (Benjamin, 1991).

Es en este sentido en que se podría mostrar

brevemente el derrotero teórico que ha tenido conceptualmente el concepto de “cultura” para fundamentar que las “raíces culturales” no pueden, por sí mismas, ser el reservorio explicativo del que se puedan valer, en este caso, pericias socioantropológicas para determinar la responsabilidad penal de una persona que haya cometido un delito.

De “una colección de creencias” a la que se obedecería ciegamente (tradición), de una arraigada convicción sobre la cultura como una entidad observable, se ha pasado a conceptualizarla como un fenómeno más superficial; ya que puede dejar de lado el contexto político, histórico, institucional, económico, técnico e ideológico en donde se manifestaría.

Las ciencias sociales, y en especial la antropología, han hecho una equivalencia difícil de sacar de encima entre “cultura” y “falsa consciencia”. Para algunos las creencias es pura alienación (Menéndez 1989), otros tienen una visión extremadamente desencantada (Keesing 1989) y, en el otro extremo, algunos consideran que las creencias son sólo formas de resistencia.

Todas estas posiciones no hacen más que devaluar el poder cognoscitivo y organizador de las realidades; buscando explicaciones últimas de las cosas se dejan en el camino, por erróneas o irreflexivas, las que dan los propios protagonistas para quienes los valores de verdad están puestos en otros lugares que para la ciencia.

El conjunto de los sentidos que los grupos humanos dan a la vida y a la realidad parecen poder subsumirse en sus “modos culturales”, una especie de clave mágica, omniexplicativa (Kalinsky ms.) El efecto epistemológico y político es el de anclar a “los Otros” en la inmovilidad, el no cambio y la no-historia

¹ Expedientes tramitados en la Cámara de Apelaciones en Todos los Fueros, Sala Penal y en el Juzgado de Instrucción, ambos de la ciudad de Zapala, de la Provincia del Neuquén. Agradecemos especialmente a los doctores Hugo Martínez, Héctor Trova y Fernando Rubio y a la señora Mabel Jofré.

(Sass, 1986). La causalidad cultural es pan de todos los días en las explicaciones que damos sobre los que les pasa a los Otros. Un velo de ignorancia oculta lo que otros pueden ver. Habermas (1989) ha sostenido que los así llamados “pueblos primitivos” se distinguen (por supuesto que en desventaja) de los “civilizados” porque no pueden deslindar la realidad del lenguaje que se refiere a esa realidad. De tal forma que mientras los “primitivos” no pueden concebir otra realidad que la que ya tienen, los “civilizados” podrían concebir infinidad de otros mundos posibles, independientes del lenguaje que se refieren a ellos. Argumento sugestivo pero erróneo. De ser las cosas así, no podríamos siquiera arriesgarnos a proponer la interculturalidad, porque las burbujas autómatas y encerradas en sí mismas con que se quiere plantear el concepto de “cultura” sería impermeable a cualquier tipo de incidencia desde un afuera abstracto, reproduciéndose consigo y por sí misma y autovalidándose en sus propias y únicas fuentes de conocimiento.

La interculturalidad, como fenómeno social, es justamente lo contrario. Se acepta un juicio externo que permite poner en contraste los diferentes valores y comprensiones de las cosas en un sentido amplio. En consecuencia, es del contraste de donde nace una fuente exquisita de creación de sentidos y formas posibles de evaluar y tomar decisiones.

Estos usos del concepto de “cultura” como factor que impide que la gente vea “las cosas tal cual son”, fueron creados por nosotros, y promovidos al máximo hasta llegar a impregnar un sentido común académico y científico. Y más aún, han tomado cuerpo en los discursos públicos, oficiales y de los medios masivos de comunicación. Hay “enfermedades conceptuales” originadas en la Antropología que ha sido contagiada, por ejemplo, a los movimientos de nacionalismo cultural, especialmente las tendencias esencialistas

—la cultura como un ente- y la fijación de la cultura como un artefacto (“commodity”). Sin embargo, conceptos tales como el de “cultura” tienen ellos mismos raíces culturales. El pretendido desarraigo cultural del concepto de “cultura” (una de las tantas paradojas de la Antropología) está aposentado en la ciencia y entonces quedaría eximido de las supuestas desventajas de tener afiliaciones culturales.

¿Es cualquier concepto como el de “cultura” algo más que un recurso enunciativo? ¿Es un nombre o una realidad? ¿O acaso los nombres son también realidades (Austin, 1981, Bourdieu, 1987), sentidos puestos en práctica, por los que se lucha y a los que se apela, se ama o se odia, se encubre o delata?

El concepto cambia algo -un significado que se ve, se oye, palpa, siente, huele y al que solemos someternos- porque da firmeza a nuestras convicciones y calma a nuestros escasos atisbos críticos.

El concepto objetiva, hace un objeto y lo vuelve una entidad, con estabilidades y leyes. Se pierden, de esta forma, los “trazos de la vida” (Vattimo en Derrida y Vattimo, 1997), las experiencias y sus configuraciones simbólicas, se disuelve la fuerza narrativa de las situaciones, buscándose, inexorablemente, un pensamiento fundacional.

El concepto de “cultura” da la impresión de estar aculturado, sin densidad histórica y sin exageradas pretensiones de involucrarse con la política y la ideología.

La “cultura” entendida como un conjunto de vínculos, conocimientos, actitudes, disposiciones, experiencias, percepciones, estilos, representaciones y prácticas es un proceso. O como la define Salmerón

“conjunto de actitudes y creencias acerca del mundo, una definición de necesidades, ideales y disposiciones surgida de un proceso de comunicación interna, y también una respuesta a la mirada ajena y la nego-

ciación con otros culturales" (1998).

La "cultura" se crea todo el tiempo con consecuencias no siempre visibles pero sin duda complejas. De este proceso creativo también forman parte la incoherencia, la indeterminación, la equivocación y la invención (Landsman y Ciborski, 1992; Shokeid, 1992).

Cada sistema de conocimiento tiene sus propias formas de legitimación y puesta en marcha, son usados o desechados según las circunstancias. Y cada persona es un sujeto activo que pone en práctica significados. Cada uno de nosotros es sujeto de conocimiento y, por lo tanto, estamos al tanto de al menos dos sistemas de conocimiento (por ejemplo, el del sentido común y el científico, o el religioso) que usamos de acuerdo a lo que creamos oportuno circunstancialmente.

El uso de un concepto de "cultura" que divide aguas, "se es de aquí o se es de allá", plantea un modelo disyuntivo en la comprensión de las realidades tanto cotidianas como extraordinarias que ha fracasado.

Al contrario, las personas, todas, en condiciones en que no medien la coerción o, con la misma fuerza, limitaciones simbólicas usan un margen de incertidumbre por el cual podemos optar por las creencias en que queremos creer. Eso mina el poder que le damos a la insistente frase, vacía de sentido, sobre la "determinación cultural".

El uso, frecuentemente registrado por la teoría antropológica, de la frase "*así lo hacían los antiguos*" puede ser tomado como una forma inexorable de repetición cultural (Ortner, 1984 para una crítica). Pero también puede darse en un sentido metafórico, una manera de decir que tiene ante todo un valor heurístico antes que doctrinal (Hopper, 1991).

Los procesos de diferenciación de creencias no sólo tienen lugar como nuevas

decisiones circunstanciales, como medios de "salir del paso" sino que lo hacen en forma de continuas expansiones de los significados, que los hacen de fronteras difusas y permeables en el contacto con fuentes múltiples de símbolos y tecnologías provenientes de los distintos sistemas de conocimiento.

La visión normativa de la cultura, aquella que pretende que seamos repetidores culturales sin ningún margen para el cambio está ya sumamente desgastada. Al contrario, otras posiciones alegan que las personas somos decisores comprometidos, que ponemos a prueba y evaluamos estrategias y sobre todo somos deudores de distintas fuentes de creencias.

No creamos significados de la nada, en cualquier momento y oportunidad. Sin embargo, si lo hacemos cumpliendo requisitos y condiciones que, por ahora, no entendemos del todo. Todos somos sujetos de conocimiento y agentes activos.

Tratamos de discernir una concepción de hombre como personas activas, múltiples, agentes, creativos, heterogéneos, dispersos e híbridos.

Ya no se concibe ningún sentido de la perentoriedad, habiendo márgenes de decisión, opción y acción, que se despegan más o menos definitivamente de las "tradiciones". El rasgo de repetición monótona, "tal cual siempre lo fue", ya no tiñe tanto, al menos la percepción del antropólogo.

Por ejemplo, Merry (1992) sostiene que la llamada "ley de la costumbre" usada por los estados coloniales, especialmente el británico, no fue un resabio de tiempos inmemoriales sino una construcción histórica del período colonial. No fue una costumbre estática y obsoleta.

El quiebre de una idea cerrada de cultura está permitiendo aceptar la dinámica del contacto cultural. El conocimiento está socialmente distribuido y es, en cierta manera,

opcional. La gente aplica activamente los significados culturales, usando los discursos y la comunicación de manera estratégica, con sentidos contextuales y locales. El conocimiento social, la cultura, parece ser ante todo un cuerpo polivalente de significados (Hopper, 1991; Keesing, 1987 y 1989) que no es necesariamente compartido por todo el grupo; repertorios mezclados y cambiantes que se crean y negocian en la vida cotidiana de las personas y comunidades.

La gente no se limita a aplicar significado a un determinado curso de acción sino que a la vez, lo va creando de manera más o menos compartida o completa. Se da una pluralidad de contextos otorgando una multiplicidad de marcos de referencia, los mapas sociales, afectivos y cognoscitivos, junto con las instancias de confrontación. Esta situación lleva a que todo no sea puesto en un solo "idioma".

LA PLURALIDAD CULTURAL Y LA PLURALIDAD JURÍDICA

Se ha definido a la pluralidad jurídica como:

"la existencia simultánea en el espacio de un mismo Estado, de diversos sistemas de regulación social y resolución de conflictos, basados en cuestiones culturales, étnicas, raciales, ocupacionales, históricas, económicas, ideológicas, geográficas, políticas o por diversa ubicación en la conformación de la estructura social que ocupan los actores sociales" (de Sousa Santos 1995).

La Constitución boliviana dice en su artículo 17:

"Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el Territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones. El estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas de las asociaciones y sindicatos campesinos.

Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de las normas propias como solución alternativa de los conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La Ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado".

Más allá de las interpretaciones jurídicas que se han dado de este artículo² cabe preguntarse, a la luz de lo dicho, sobre la concepción de hombre y de cultura que subyace a la elaboración e interpretación de un artículo constitucional como el citado.

En primer lugar están los "Otros" como se refiere el artículo citado con relación a las poblaciones indígenas. Ellos existen como "Otros" porque estamos nosotros que los designamos y ellos nos designan a partir de entonces. El límite entre unos y otros es ideológico, y no hay barreras sostenibles que se apoyen en argumentos como la raza o incluso la costumbre. La diversidad cultural se refiere tan sólo a las distintas formas de actuación y de formas de ver los hechos de la vida. Cualquier intento por esencializar las diferencias cae en

² Una sostiene que el límite del ejercicio de la jurisdicción indígena son los derechos fundamentales y la otra interpreta que la valla que no puede atravesar la jurisdicción indígena es la Constitución y demás leyes del Estado. De acuerdo con la nueva tendencia en el derecho constitucional, en materia de protección de minorías, es posible aceptar el pleno reconocimiento de las formas propias de administrar justicia (Ramírez, ms.).

una arena pantanosa que no puede desprenderse de un pensamiento iluminista: la razón antes que la intuición, la superstición antes que un conocimiento probado científicamente; la resistencia al cambio antes que la innovación tecnológica; la tradición antes que la innovación; la imagen del bien limitado antes que un progreso ilimitado que no encuentra barreras salvo la propia intención de seguir adelante. En este mismo sentido, la definición de Sousa Santos mencionada muestra que entiende al pluralismo, en este caso jurídico, como una diversidad existente de solucionar conflictos que dependen de órdenes de la vida en constante transformación y cambio. Un mundo de mezcla y movimiento que no puede ser desdeñado a la hora de analizar los conflictos sociales como el que nos ocupa. En cambio, el articulado boliviano nos sigue mostrando a las comunidades indígenas ajustadas a un tiempo y espacio propios, a formas establecidas de ordenar las cosas, una esencia que hace al “ser indígena”, con barreras taxativas de quienes no lo son.

Los “Otros” cambian a la par nuestra, aunque de distinta manera. La pluralidad cultural es, en sí misma, un conflicto social que muestra día a día diferentes caras y matices. No se trata de un estado de cosas que aunque se complementen o aún, en las visiones más optimistas, interactúen, sino de un permanente estado de confrontación, un **campo de conflicto** donde los actores toman distintas posiciones y arguyen distintos discursos según sea lo que está en entretener.

No hay límites homogéneos entre los unos y los otros; al contrario, deberemos acostumbrarnos a un escenario en donde los tantos se entremezclan y los que parecen algo en realidad están sosteniendo lo contrario. Lamentablemente todavía no tenemos conceptos adecuados para captar la ambivalencia y los cambios abruptos y quizá tan solo circunstancias de los actores en juego. No todo es

una lucha brutal de poder pero ella subyace indudablemente a estos compromisos de la pluralidad cultural. Muchas veces nos han dicho “*cuando uno no funciona me voy al otro, y ya está*”, tanto para referirse a la pluralidad médica, la religiosa como a la jurídica, sin sentir que sea una contradicción creer y aceptar algo y lo opuesto al mismo tiempo.

En otras palabras, la pluralidad en cualquier campo es opcional. Nada tiene un carácter obligatorio en tanto y en cuanto lo veamos como un fenómeno social. El derecho oficial también lo es pero se caracteriza porque a propósito se le ha dado un carácter prescriptivo. Es un atributivo que voluntariamente se otorga para que cumpla con ciertos fines y, la coerción y la limitación tienen que ver con estos últimos.

EL ERROR DE COMPRENSIÓN CULTURALMENTE CONDICIONADO

Esta figura, que fue tratada por Zaffaroni en 1982 y 1990, y de la que carece por ahora nuestro Código Penal, se ubica en el campo de la culpabilidad dentro de la Teoría General del Delito. Cuando se aplica a alguien se lo considera falto de culpabilidad. La persona en cuestión no ha podido internalizar la norma y por tanto ha ejercido la conducta típica. Quizá pueda conocer la norma, pero no la ejerce o no la considera propia porque sus afiliaciones culturales se lo impiden. Para esta persona la norma no tendría legitimidad.

En los casos del error de comprensión, del cual el error culturalmente condicionado sería un caso especial, la persona no comprende que su conducta es antijurídica. El individuo se hallaría afectado en su capacidad de comprensión. Se trata de una dificultad que avasalla, en cierto sentido, capacidades que están completas en otras personas que no tienen dicha dificultad. Francia (1993) opina que concebir

el condicionamiento cultural como un error desde el derecho penal oficial es loable y una búsqueda de justicia. Pero no hay que olvidar que son errores desde el punto de vista del derecho penal oficial, ya que estas personas no actúan por error, sino que lo hacen de acuerdo a sus patrones culturales. Nosotros diríamos que actúan de acuerdo a sus formas de ver el mundo y a sus convicciones.

Desde el punto de vista antropológico, coincidimos con las opiniones de este autor. Pero tenemos que agregar algunas salvedades adicionales. En primer lugar, el tema de la internalización de la norma.

Se reprocha que ciertas personas no internalicen las normas, haciéndolas suyas y obrando en consecuencia. La norma es el patrón de comparación de donde nace la responsabilidad y culpabilidad jurídicas. Sin embargo, creemos que hay grados y calidades de asunción de las normas que dependen, muchas veces, de los lugares sociales donde esas normas rigen y exigen ser depositarias de los acuerdos de conveniencia por atenderlas. No son las normas en sí mismas sino los ambientes donde esas normas adquieren legitimidad quienes deben ser considerados desde un punto de vista sociocultural (Kalinsky, 1996).

Algunas personas pueden considerar que deben acatar la ley para permanecer fuera de las cárceles pero no necesariamente para ser y sentirse inocentes.

El cuadro general de los valores no es el mismo para cualquier persona aunque todos estemos sometidos a la misma ley. Menos aún lo es para quien bordea el conflicto intercultural.

Si bien es la norma jurídica quien nos enlaza en una comunidad de intereses, uno puede interrogarse sobre su homogeneidad o sobre los intereses que defiende. Por ende, debemos esperar variabilidad en cuanto a la fuerza normativa que encarna y con la que se debe respetar. Los escenarios interculturales

son multiformes; en ellos la norma jurídica se pondera de distinta manera, siendo distinto, por ende, su grado de legitimación. No se trata de procesos psicológico-sociales de internalizar una conducta correcta, sino de factores ideológicos y políticos por los cuales se decide o no respetarla. Ya sea individual o colectivamente, parcial o totalmente, con acuerdos que abarcan distintos grados y momentos de conjunción de intereses. Los contenidos que se adjudican a raíces sociales no son indiferentes a los fenómenos sociales, históricos e institucionales en que se expresan. Es por eso que la expresión "internalización de la norma" resulta escasa para explicar las causas de una infracción en contextos de interculturalidad.

Por otro lado, volvemos al concepto de "cultura". Los contenidos culturales, con todas las características que hemos querido mostrar, no pueden ser evaluados con valores de verdad/falsedad, corrección/incorrección. Son hechos, y valen por sí mismos. En todo caso las fuentes de legitimidad serán múltiples y no necesariamente la decisión unilateral de un Estado. No podría hablarse con seriedad de un "error cultural", por más que jueces, abogados y juristas traten de convencer y convencerse de que es un error jurídico y no cultural, pero que a ese error lo ha llevado su propio condicionamiento cultural. Nada tan alejado de lo que empíricamente puede sostenerse. Se sigue insistiendo en un concepto de "cultura" como un obstáculo epistémológico para conocer una realidad "real", objetiva, neutral e independiente de nuestras percepciones, mejor dicho, de cualquier percepción humana. La imposición de una lógica de dos valores de verdad: verdadero/falso, correcto/incorrecto disfraza lo que en realidad es una imposición, o al menos un intento, por imponerse. Los valores de verdad no pueden aplicarse a los hechos, y la cultura es un hecho social. De ahí en más cualquier argumento que defienda la figura del "error culturalmente condicionado"

supondrá, en forma más o menos consciente, lo que he intentado desarrollar. Cuando Zaffaroni habla de una “creencia errónea”, dando el ejemplo de matar al enfermo para curar la enfermedad, en realidad está hablando simplemente de una forma, como cualquier otra, de actuar en el mundo. Ninguna creencia es verdadera o falsa, correcta o incorrecta, legítima o ilegítima como pretende proponer con un ejemplo extremo y hasta absurdo. La creencia es simplemente una idea que permite conocer el mundo de una forma específica y no de otra, una guía que da confianza para actuar en él. No es pertinente, entonces, otorgar juicios de valor a una creencia. En el caso de que se declare a una persona en el rango de alguien que no pudo entender la antijuridicidad del hecho por su fuerte condicionamiento cultural, o sea por una creencia errónea lo único que se logra es considerarlo una persona disminuida en los aspectos cognoscitivo y valorativo. Cuando se lo pone en práctica el “error de comprensión culturalmente condicionado”, o se aluden “causas culturales” de incomprensión de la realidad se da por descontado que hay que evaluar en el juicio de gravedad del ilícito cometido, un déficit, algo que no está presente ni en la persona ni en su comunidad de pertenencia. Algo especial, incluso raro, que peca de una falta irremediable: el obstáculo de la cultura y la imposibilidad de hacer de la norma un “deber ser”.

El “error de comprensión culturalmente condicionado” intenta disminuir la responsabilidad penal, que en otra persona acarrearía una responsabilidad penal total. Se trata, entonces, de promover una minusvalía para cierto tipo de personas que no son insanas (inimputables) y que pueden llegar a comprender la criminalidad del hecho, pero que carecen de un completo dominio de una racionalidad “occidental, civilizada, blanca” para proponer comportarse según la norma, sin que se cumpla, entonces, el tipo penal. La racionalidad

incompleta, por llamarla de alguna forma se la vincula, en general, con “los pobres indios”, “los pobres paisanos” que entran al sistema jurídico-penal ignorantes de sus mecanismos herméticos y codificados. Zaffaroni supone la no comprensión de la antijuridicidad del hecho por desconocimiento de la norma, o por su incapacidad de ponerla en práctica debido a la pertenencia del autor del ilícito a una cultura diferente. Por lo tanto, no se le puede exigir a esa persona que “internalice” esa norma y que actúe conforme a ella.

Sin embargo, desde un punto de vista antropológico no es posible considerar a esa conducta como un error porque dado el estado actual de cualquier comunidad, al menos en nuestro país, es poco probable que se conozca un solo valor que sea considerado correcto o lícito.

Es difícil pensar en una persona que esté irreconciliablemente sumida en un conjunto de valores que le impidan decidir qué hacer ante un conflicto o situación concreta. Cualquier persona dispone de distintas fuentes de conocimiento que puede valorarlas según sean las circunstancias sociales, históricas, institucionales y aún personales en un momento dado. Esas valoraciones podrán ser diferentes en otro momento y así sucesivamente.

Si bien nadie posee una libertad absoluta “a priori”, tiene la posibilidad, con distintos márgenes, de “escapar” de sus pautas culturales, aunque decida en un determinado caso, que no lo hará y resolverá el conflicto de acuerdo a ellas. Elige no poner en peligro su identidad social ni menoscabar su identidad personal. En cierto sentido, no podría actuar de otra manera pero por razones diferentes a un “error de comprensión culturalmente condicionado”, porque se saben las diferencias entre el bien y el mal. El detalle que se nos escapa es que la regulación tanto de uno como de otro obedecen a nociones múltiples y cambiantes.

CONCLUSIONES

La pluralidad cultural no significa incompatibilidad o mundos irreconciliables. Presenta, tan sólo, escenarios distintos en donde la gente recorre su trayectoria de vida. Distintas, pero de igual valor cognoscitivo y moral. Sin perder de vista el marco de las organizaciones estatales que permite una continuidad en la condición de ciudadanos.

La pluralidad cultural significa flexibilidad en los sistemas de conocimiento, poder ir y venir de diferentes mundos culturales, eligiendo las condiciones y las formas en que se quiere creer en algo, principalmente los valores que serán jerarquizados y respetados. Se eligen colectivamente las creencias que se considerarán más competentes para explicar y actuar sobre esa realidad, y ellas, las creencias, son cambiantes a lo largo del tiempo.

Por ahora, el Derecho Penal no ha entendido estas acepciones contemporáneas de la pluralidad cultural y, por ende, jurídica. Cuando, finalmente, se inicie un genuino trabajo interdisciplinario con la Antropología, es posible que se tome en consideración, ya sea en la dogmática, la jurisprudencia y la legislativa, que el camino no es la falta de reconocimiento de las diferencias culturales o, al contrario, su reconocimiento a ultranza que transforma, en uno u otro caso, a quienes las sostienen en personas necesitadas de tuteladas excepcionales (curatelas) que los vuelven más vulnerables aún ante la ley oficial. Antes bien, las condiciones geopolíticas en donde esas diferencias culturales deben expresarse son los reales impedimentos hacia una justicia más democrática y participativa. El pluralismo cultural de orden político - libre elección y vigencia de pautas culturales - da paso al ejercicio de una ciudadanía plena, con los derechos y deberes de un ciudadano común, en un estado de sujeción a las normativas que competen al ciudadano común: la Constitución Nacional

y Provincial como principios organizativos abarcativos (interlegalidad).²

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J.L.

1981 (1962) *Sentido y Percepción*. Madrid, Tecnos

Benjamin, W.

1991 (1972) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV, Madrid, Taurus, Humanidades 1991 (1972)

Bourdieu, P.

1987 *Cosas Dichas*. España, Gedisa

Derrida, J. Y G. Vattimo.

1997 *La religión*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, Colección Ideas

de Sousa Santos, B.

1995 *Toward a New Common Sense*. Routledge, London-New York

Francia, L.

1993 *Pluralidad cultural y Derecho Penal*, Perú, Universidad Católica

Francia, L.

1998 *Diversidad cultural y jurídica*. En camino hacia un nuevo pluralismo. Bolivia, Cejis

Habermas, J.

1989 *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires, Taurus

Hopper, K.

1991 "Some Old Questions for the New Cross Cultural Psychiatry." En: *Medical Anthropology Quarterly* 5 (40)

Kalinsky, B.

1996 "Diversidad sociocultural y formas punitivas del Estado". En: *Alteridades* año 6 no. 11, México, Universidad Autónoma Metropolitana

- Kalinsky, B.**
Manuscrito "Antropología y Cultura. Una partitura incompleta." Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires
- Keesing, R.**
1987 «Anthropology as interpretive quest». En: *Current Anthropology*, 28 (2)
- Keesing, R.,**
1992 "Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific." En: *The Contemporary Pacific* 1 (1-2)
- Landsman, G. y S. Ciborski.**
1991. "Representations and Politics: Contesting Histories of the Iroquois", *Cultural Anthropology* 7 (4)
- Menéndez, E.**
1993 "Reproducción social, mortalidad y antropología médica". En: *Cuadernos Médico-Sociales*, no. 49/50
- Merry, S.E.**
1991 "Anthropology, Law and Transnational Processes". En: *Annual Review of Anthropology* 21
- Ortner, S.**
1984 "Theory in Anthropology since the Sixties." En: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1)
- Ramírez, S.**
Manuscrito *Diversidad cultural y Derecho Penal. Necesidad de un abordaje interdisciplinario*, INECIP-Buenos Aires
- Salmerón F.**
1998 *Diversidad cultural y Tolerancia*. México, Paidós, 1998
- Sass, L.**
1986 "Anthropology's Native Problems. Revisionism in the field". En: *Harper's*
- Shokeid, M.**
1992 "Exceptional Experiences in Everyday Life". En: *Cultural Anthropology* 7 (2)
- Zaffaroni, E.R.**
1982 *Política criminal latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Hammurabi
- Zaffaroni, R.E.**
1993 *Criminología. Una aproximación desde un margen*. Bogotá, Temis, 1993



R

ESEÑAS

Andrea Mastrángelo

LAS NIÑAS GUTIERREZ Y MINERA ALUMBRERA LTDA. LA

ARTICULACIÓN CON LA ECONOMÍA MUNDIAL DE UNA LOCALIDAD DEL NOROESTE ARGENTINO.

PPAS / UNaM 2000

Acerca de esta tesis diré, en primer lugar, que la autora se propuso:

“realizar un seguimiento de la transformación, ocasional apropiación y ocaso de los beneficios de un megaproyecto de economía extractiva sobre una economía productiva como es la tradicional en Belén, con la intención de contribuir a la planificación de intervenciones adecuadas y realistas que permitan morigerar el vínculo entre los sujetos sociales en el proceso de expansión capitalista de fines del siglo XX”.

Acota entonces la investigación, al análisis de la relación entre: por un lado, Minera Alumbrera Ltda., una unión transitoria de empresas (UTE) que inició y desarrolla la explotación de un yacimiento de cobre, oro y molibdeno en un emprendimiento minero que es, hasta ahora, el más importante de la Argentina, el tercero en Sudamérica y uno de los diez más importantes del mundo; y por otro, los pobladores de una “ciudad” fundada en 1678, y que, con algo más de ocho mil

habitantes en la actualidad, resulta el centro residencial, administrativo y político de un conjunto de localidades más pequeñas que se ordenan a su alrededor, en el oeste de la Provincia de Catamarca.

A través de una rica descripción histórica, la autora destaca que, aunque el Departamento Belén tiene antecedentes, desde por lo menos finales del siglo XIX, en la explotación minera artesanal e industrial de pequeño porte y capital nacional, la etapa iniciada con la puesta en marcha de Minera Alumbrera y justificada en el discurso político desde la expectativa de promover el “desarrollo” “puso en contacto a poblaciones de tradiciones diferentes en una misma realidad” que implica “los niveles local, provincial, regional, nacional y transnacional de las relaciones sociales de producción. Estas relaciones, lejos de ser igualitarias o tender a la homogeneización de los grupos en contacto, hacen visibles significativas diferencias de rol y desigualdades entre ellos”. Utiliza, para dar cuenta de esta situación, el concepto de “articulación social”, definido por Bartolomé y Hermitte como la contigüidad de organizaciones sociales que

explotan recursos diferentes, conectadas a través de mecanismos que canalizan la transmisión de la acción social y la circulación de bienes y servicios constituyendo y manteniendo el sistema sin que esto implique, necesariamente, la pérdida de los atributos que las diferencian.

Acude como estrategia metodológica a la realización de un “restudio” etnográfico, aprovechando para ello investigaciones anteriores sobre la localidad, llevadas a cabo bajo la dirección de Esther Hermitte con resultados publicados a lo largo de la década del 70. Así, la antropología nacional contaba ya con trabajos en los que, entre otras cosas, “se describía el sistema económico y la estructura social de esa comunidad incluyendo tanto aspectos productivos como organizacionales del sistema de producción de especias y tejido”. Además, en ellos se daba cuenta de su integración e interdependencia en procesos de estructuración de relaciones sociales supralocales, reconocidos a través del análisis de aspectos históricos, políticos y demográficos.

Mastrángelo aclara que no pretende discutir ni los supuestos teóricos ni

los soportes empíricos allí trabajados. A esta base, que cumple sin dudas la sólida función de una urdimbre, le agrega entonces, como en un juego de transparencias que se solapan, el análisis con el que pretende tanto recuperar “información sistematizada sobre la comunidad de Belén en su estado previo al impacto de la mega – inversión minera” como “captar las transformaciones sociales” sucedidas en este lapso. Advierte claramente en este proceso cómo la anterior economía productiva ha dado lugar a una nueva segmentación del trabajo, debida a la expansión del empleo en servicios públicos, sostenidos, ahora, por una centralidad de la actividad política, muy bien descripta etnográficamente, desde el manejo de relaciones de parentesco y compadrazgo que reconfiguran el antiguo sistema de patronos y clientes.

En este contexto analiza la presencia del otro actor que configurará el drama: la Minera Alumbra Ltda.. Acude también aquí a la utilización de un estudio previo que le aporta los recursos necesarios para el análisis de este gran emprendimiento: el de Gustavo Lins Ribeiro, realizado sobre la represa hidroeléctrica de Yacyretá. A diferencia de lo que pudo hacer con el “restudio” de Belén, aquí no logra, a mi juicio, aportar nuevos elementos significativos de tal manera que, en la descripción resultante, la autora no logra sacarnos la sensación de que todo eso (la “lógica” de

la inversión extranjera en las relaciones de capital y trabajo, los mecanismos de uso intensivo de mano de obra, el papel de los migrantes internacionales, etc.) es lo “esperable”, ratificando así la validez de las categorías de Lins Ribeiro que pueden resultar pertinentes para la descripción, la explicación, pero corren el riesgo de agotarse en la predicción.

En mi opinión y quizás más allá de sus intenciones, Mastrángelo cumple la función del intérprete que, con la propia virtud de su trabajo, termina exaltando la grandeza de los maestros y la completud de las partituras por ellos generadas.

Afirmándose en uno de los recursos más originales de esta tesis, su autora recurre a una interesante estrategia para agregar credibilidad a sus observaciones etnográficas: “las niñas Gutiérrez” sirven como metáfora que le permite enunciar su texto científico en términos biográficos. Aclara que “el protagonismo que esta unidad de análisis tiene a lo largo del texto” debe ser considerado “un recurso estilístico” que le “permite aglutinar alrededor de sus representaciones, aspectos y opiniones de otros pobladores”.

A grandes rasgos, se va narrando a través de ellas una historia que, en este informe, resulta mejor desarrollada que concluida, pues el capítulo final trae a la consideración cuestiones que no se integran al flujo de las argumentaciones teóricas precedentes.

Procuraré cerrar mis apreciaciones en esta reseña desde una perspectiva epistemológica que deseo precisar. Así, considero que un trabajo se inscribe en el campo científico no sólo por la pretensión de verdad que se les asigne a sus enunciados y sus fundamentos, sino también por su fecundidad para generar ideas y discusiones a partir de esas mismas aseveraciones. Además y en consonancia con esto, procuraré plantear mis opiniones buscando tensionar lo más que pueda la orientación dialéctica de nuestro pensamiento, de tal manera que nuestra búsqueda se encamine no sólo a destacar lo evidenciable sino también a reconocer, en el mismo acto, lo oculto, lo faltante, lo negado, lo que nos desafía a seguir en ese camino inacabable que se construye siempre a partir de la pregunta.

En ese contexto, hay cuestiones abiertas que resultan de la utilización de esta metáfora de “las niñas Gutiérrez”. A través de ella se logra, con éxito, acrecentar una dimensión cuyo reconocimiento y tratamiento es uno de los mayores logros de este documentado trabajo: el de las relaciones de género, allí donde la vida doméstica se articula con el sistema productivo.

Pero además, si nos atenemos a que a través de ellas se pretende representar en cantidad y calidad, la “articulación social” entre ambos mundos, quedamos con la percepción clara de cómo “los locales” viven

el engaño, la usurpación y la destrucción de lo propio, casi como único rédito de un vínculo en el cual quedan atrapados, pues no disponen de recursos con suficiente poder como para posicionarse no ya en la negociación, ni siquiera en su defensa. Entonces resulta interesante en el núcleo de esa unidad doméstica, encontrar los sujetos que, a su vez, dan cuenta de las diversas estrategias adaptativas desarrolladas históricamente: allí aparece nuevamente la fuerza desencadenante de significaciones de la metáfora para dejarnos entrever, en una perspectiva discutible desde lo ideológico, que las figuras destacadas como centrales entre los nativos son “viejas” y están casi a punto de sucumbir, mientras los descendientes que ellas supieron criar no parecen tener nada para decir, ni más presencia que la de receptores de dádivas en un sistema económico perverso y en un sistema político corrupto. Al enfrentar esta mirada nos preguntamos: ¿qué pasa con los otros sujetos? ¿No hay gente cooptada, no hay “funcionarios” involucrados? ¿No hay jóvenes atrapados? ¿No hay intelectuales acomodaticios? ¿No hay actores que resisten?

A los que, aún minoritarios, traspasan esa sólida tangente que parece operar como frontera entre dos mundos que, a pesar de la co-presencia resultan desencontrados, ¿qué suerte les espera? ¿cómo se acomodan? ¿cómo se auto-perciben? ¿cómo se

“transforman”? ¿Acaso de todo esto no quedan aprendizajes sociales, grupos domesticados con los discursos hegemónicos, segmentos fragmentados y mestizados culturalmente?

Allí también, como en todos los proyectos fáusticos del desarrollismo aparece, aquí en la misma investigadora, la casi ingenua ilusión del planeamiento: racional, científicamente aséptico, “realista”, tal como lo declara en las mismas intenciones de su trabajo. Aludir a que “las niñas Gutiérrez”, a pesar de su excepcional riqueza, condensan pero no agotan la gran diversidad de matices de un enclave social particularmente conflictivo equivale, en otro nivel, a reconocer que las herramientas sociológicas que podamos desarrollar no pueden quedar limitadas al mismo ámbito de uso instrumental de los sectores que, aún teniendo el poder para utilizarlas, no pueden contrarrestar la casi ciega vorágine, centrada en el interés de acumulación, del capitalismo. Al fin, ésta es una cuestión del orden de la ética y de la política y sólo después, un problema técnico.

A menos que seamos indiferentes a nuestro propio desarrollo, por fin, pensar sobre todo esto nos convoca como intelectuales y como ciudadanos, por lo que aplaudimos estos aportes lanzados a la arena de las discusiones en el trabajo antropológico.²

Ana María Zoppi
UNaM

Jorge N. Pyke

TRAYECTORIAS SOCIALES Y DIFERENCIACIÓN AGRARIA EN EL PLAN DE COLONIZACIÓN ANDRESITO (DEPARTAMENTO GRAL. BELGRANO-MISIONES).

PPAS/UNaM 1999.

La Tesis de Maestría en Antropología Social de Jorge Pyke nos propone indagar sobre las trayectorias sociales de los productores agrarios que fueron los beneficiarios del "Plan de Colonización Andresito", empresa de colonización estatal implementada en el Departamento Gral. Belgrano, Provincia de Misiones - Argentina- en los inicios de la década del '80.

Pyke reconstruye el proceso histórico de desarrollo del Plan de Colonización Andresito, comenzando por los antecedentes de intentos de colonización del área a principios de 1970, y ubicando el Plan en el marco histórico político en el que se dió. Describe el papel del estado provincial y nacional en la implementación del Plan y nos demuestra lo prioritaria que se vuelve la colonización de esa zona de frontera durante el PRN (Proceso de Reorganización Nacional 1976-1983). Para ubicar al lector de esta reseña, el área a colonizar, noreste de la provincia de Misiones (zona de frontera con Brasil) se caracterizaba por el poblamiento furtivo de ocupantes ilegales de tierras fiscales, -en un porcentaje considerable migrantes brasileños-, y había adquirido

para el estado nacional y provincial -aún más en tiempos de dictadura militar-, un carácter geopolítico estratégico.

La metodología se basa en el análisis de la documentación oficial y de fuentes periodísticas, más un amplio reservorio de entrevistas a funcionarios del Plan y, fundamentalmente, a los "colonos" de Andresito. El enfoque está centrado en la investigación cualitativa, donde la entrevista ostenta un lugar central.

Desde la Introducción el autor plantea el propósito de describir y analizar las trayectorias y relaciones sociales de los productores agrarios que participaron del Plan de Colonización Andresito. En palabras de Pyke "Nuestro trabajo estudia y analiza los procesos concretos de asentamiento e instalación agrícola de estos colonos, como así también su movilidad social. Nos interesa describir sus trayectorias y el conjunto de relaciones sociales, teniendo en cuenta la mayor cantidad de aspectos posibles." (p.2) Veamos qué aspectos aborda Pyke, para cumplir con este objetivo.

El marco que le servirá para analizar la problemática, se estructura fundamentalmente

sobre el concepto de *frontera* y la categoría *diferenciación social agraria*. Además presenta la discusión sobre los tipos sociales agrarios en Misiones. De esta forma pretende definir, por un lado, los actores de su investigación y por el otro, el marco en que se mueven, la frontera en colonización por el estado. Luego nos propone conocer las fases del Plan, los dos carriles en que transcurrió su ejecución: el plano organizativo y el plano político. Por último, nos propone conocer las trayectorias de los actores sociales, protagonistas de esta historia, los "ocupantes" del área, muchos de ellos campesinos brasileños, y los "colonos" de Andresito, la población, en su gran mayoría "misionera", que resultó "aprobada", mediante un exhaustivo sistema de selección, para acceder a la posesión de los lotes asignados por la Dirección del Plan.

Para analizar el caso de la colonización de Andresito a finales de la década de 1970, se inclina por la idea de frontera agraria y la define como "un proceso de ocupación, asentamiento y uso productivo de la tierra" enfatizando la centralidad del estado en la configuración del fenómeno.

Misiones, con una “frontera indecisa”, respaldada por una débil corriente migratoria, contrasta con la frontera del Brasil (estado de Paraná) con características de “frontera explosiva” movida por un gran desplazamiento de población. El autor demuestra claramente la presencia de... “dos tipos de frontera: la política, que separa dos Estados nacionales y la que nace de la existencia de tierras libres disponibles, la frontera agraria.” (p.23). Por tanto, la intervención del estado genera la desorganización de la economía y sociedad preexistentes, y la reorganización de las nuevas relaciones sociales en el área. La nueva *colonia* queda circunscripta a una determinada organización económica, la explotación agropecuaria de los terrenos por productores con determinado nivel de capitalización y experiencia como productores (sin embargo, como demuestra Pyke el apoyo e iniciativa económico estatal siempre fue escasa) y a una forma de ocupación económica y simbólica del espacio *vacío* en el marco de la política de *seguridad nacional* (las cursivas son nuestras). La frontera es definida, además, como una construcción ideológica y cultural, y como un conjunto de fenómenos económicos y sociales atravesados por el estado en todos los niveles.

Pyke toma el concepto de *diferenciación social* para

explicar la movilidad social, ascendente o descendente, de actores sociales entre diversos tipos de pequeños productores agrarios de tipo familiar o campesino, en este caso, quienes participaron del Plan de Colonización Andresito. Para ello realiza un recorrido sobre la producción sociológica y antropológica referente a los tipos sociales agrarios en Misiones, proveyéndose de herramientas para analizar luego las trayectorias sociales de los colonos de Andresito.

Sobre la base del análisis de testimonios y documentos Pyke se explaya sobre los requerimientos del Plan, la forma en que se implementó, los criterios de selección de productores: cómo se anotaban los interesados, en que consistía el sistema de puntaje para ser admitidos¹, etc. El autor describe, muy ilustrativamente, la forma en que las autoridades del Plan alentaban a determinados productores a inscribirse y “comprometerse”: aquellos que fueran capaces de llevar el “desarrollo” a la frontera y sobre los cuales se tuviera garantías de que serían respetuosos defensores de los valores y los símbolos de la *nacionalidad argentina* (p.40-42) A aquellos productores que no daban con el perfil adecuado se los hostigaba para que no insistieran en anotarse o directamente eran desaprobados por no alcanzar el “puntaje” requerido. En el caso de los “intrusos” brasileños que

habitaban el área a colonizar, el estado procedió a su desalojo y expulsión, a los campesinos argentinos o brasileños con hijos argentinos se los incorporó como trabajadores rurales y se les adjudicó lotes quinta a la vera del futuro pueblo.

Ahora, ¿quiénes eran los colonos “aprobados” para ser adjudicatarios en Andresito? Según lo establecieron los administradores del Plan quiénes poseían cierto nivel de capitalización, experiencia como productores, nacionalidad argentina y –preferentemente– haber nacido en Misiones. En síntesis, nos dice Pyke:

“El Plan Andresito fue una herramienta que actuó sobre ese espacio demográfico débil, pero con un importante potencial económico basado en actividades agrícolas y forestales. El área Andresito aparece entonces, como un lugar “artificial” creado por el Estado para organizar un asentamiento poblacional, cuyo componente social lo formarían agricultores con niveles de capitalización (farmers), educación y principalmente nacionalidad argentina. Este recurso integraría el conjunto de actores sociales quiénes se constituirían en los depositarios de la “identidad nacional” que el estado instalaría en aquellas lejanas zonas” (p.106).

El tramo más interesante de la tesis lo constituyen las historias de vida. Las entrevistas se efectuaron

¹ A la tesis se adjunta un Apéndice Documental, donde además de la cartografía del área figura el “Pliego de Condiciones para el Llamado a concurso en el Plan de Colonización Andresito” y el “Sistema de Puntaje y Adjudicación de lotes fiscales”.

buscando reconstruir las trayectorias sociales de las familias y la experiencia del Plan de Colonización en sus biografías. El capítulo 3 de la tesis es una transcripción detallada de estos relatos. Las historias de vida aparecen organizadas en el texto de manera que se puede prever como el autor construirá las tipologías de los productores que participaron del Plan de colonización de Andresito. Sin embargo, es necesario señalar aquí que la riqueza de este material empírico no está etnográficamente *aprovechado* por el autor. Señalamos esta cuestión en relación con los objetivos que el autor se planteó al inicio de la tesis: las entrevistas, -prácticamente por sí mismas- no son suficientes para analizar las trayectorias sociales y los procesos de diferenciación social de los colonos de Andresito.

En la Conclusión, Pyke retoma la clasificación planteada en el material de campo y nos presenta y analiza los tres grupos de colonos adjudicatarios del Plan de Colonización Andresito. Sintetizando, los “colonos” de Andresito son clasificados de la siguiente forma por el investigador:

1. Los “colonos” de Misiones: aquellos que vinieron de las “colonias establecidas” a la “colonia nueva”. Los descendientes de los primeros inmigrantes llegados a fines del siglo XIX y principios del XX que se habían instalado

en las colonias del centro y sur del entonces Territorio Nacional de Misiones. Es el grupo que más se acerca al perfil del colono que requería el Plan, pues se trata de pequeños y medianos productores familiares, propietarios de chacras medianas (40 a 50 has.) los que dentro de los procesos de diferenciación social agraria, se aproximan al modelo del productor *farmer*. El análisis de las biografías de este primer grupo le da datos al autor para fundamentar que estos colonos solicitaron ser adjudicados debido al agotamiento productivo de sus tierras, para continuar como productores agrícolas -es decir mantener esa forma de vida- y para otorgarles la posibilidad de un “futuro” a sus hijos, es decir proveerlos de instalaciones y tierras, manteniendo el tipo de explotación basada -fundamentalmente- en el trabajo familiar. Se destaca en la tesis que el Plan de Colonización no contemplaba un modelo económico a seguir, simplemente ofrecía a los colonos una unidad de explotación considerable (lotes de 100 a 150 has.) con suelos de buena calidad, libertad para explotar la madera nativa y un cupo para cultivar yerba mate. En este

sentido los productores de Andresito, al igual que el resto de los productores misioneros, quedaron librados a la coyuntura económica (p.110).

2. Los “ocupantes” o “intrusos” que marcaron los límites de la incorporación al Plan: “... En algunos casos se trata de la trayectoria ascendente de algunos productores que pasaron “de intrusos a adjudicatarios”. Uno de los objetivos del Plan había sido erradicar a los ocupantes ilegales, (los campesinos extranjeros fueron expulsados del área), sin embargo, hubo quienes lograron acceder a parcelas más pequeñas una vez demostrada su capacidad de trabajo y la posesión de algún tipo de cultivo comercial, en este caso tabaco y esencias. En general estos grupos fueron adjudicados con el lote que ya poseían, o les fueron adjudicadas parcelas menores (70 a 90 has.). En otros casos, las familias que lograron permanecer en la colonia solamente pudieron hacerlo en “lotes quintas” del pueblo, a fin de proveer mano de obra asalariada para las explotaciones agrícolas, “... con la llegada de los gobiernos democráticos, algunos de estos ex ocupantes lograron acceder a parcelas

menores dentro de la zona de colonización (30 a 50 has), aunque en suelos poco aptos para actividades agrícolas" (p.110).

3. Los adjudicatarios que vinieron de otras provincias argentinas. El autor nos dice con respecto a este grupo que "En cierto modo estos adjudicatarios foráneos debieron pagar los costos de la inexperiencia en materia de colonización de un territorio desconocido, selvático y que se les presentaba hostil. Por otra parte, debieron enfrentar cierto grado de discriminación, no sólo por parte de otros colonos del área, sino también de las propias autoridades del Plan, quienes pensaban que el Plan Andresito solo debía ser para los misioneros con tradición colonizadora. De este modo aquellos adjudicatarios que no lograron superar estos inconvenientes tuvieron que abandonar la empresa y regresar a sus lugares de origen. Otros pudieron permanecer en el área merced al ejercicio de su profesión (p.110).

Probablemente el único inconveniente de esta tipologización es que no están explicitados los criterios con los cuales se ha llegado a la misma. Para el lector no queda claro si éstos son los criterios

de los propios actores sociales del proceso, o si estamos ante la clasificación que realizó la coordinación del Plan. Creemos que en este punto reside la dificultad para analizar los procesos de diferenciación social agraria: la necesaria distinción que debe haber entre la perspectiva nativa, la de los sectores oficiales y la del propio investigador.

A lo largo de toda la tesis, Pyke nos demuestra de qué manera la cuestión de la frontera se convirtió en una "cuestión de Estado", y cómo, en este proceso analizado se configuraron formas específicas de atribuir identidades y asignar categorías a los distintos actores sociales en diferentes momentos. Sin embargo, muchas veces, a la hora de citar testimonios o documentos oficiales el autor pareciera no llegar a *desmontar* ese discurso, como tampoco siempre llega a analizar desde qué lugar - ¿el del poder?- se construyen las diversas identidades y atribuciones que surgen de los testimonios y documentos, "el intruso brasileño" "el contrabandista" el "porteño", el "colono misionero" etc. Esto tiene que ver con lo que anunciáramos más arriba: la falta de análisis etnográfico, lo que no resulta ser una cuestión menor en el estudio de este tipo de problemáticas.

Igualmente, la conclusión de la tesis resulta reveladora de una modalidad inédita de colonización. Pyke concluye el trabajo, resaltando las características del Plan de Colonización Andresito,

señalando el cambio en la tradición colonizadora en el territorio de Misiones a partir de la instalación de "nuevos" criterios para seleccionar *colonos*: ser argentinos, *farmers* y con niveles de educación. En ese marco el área de frontera pasó a ser una "región de estado" donde la agricultura de subsistencia y la ocupación espontánea se condenaron en términos de "penetración de intrusos brasileños" adquiriendo un contenido nacionalista el dominio del espacio fronterizo, donde los colonos iban a encontrarse con el "destino nacional".

Si el trabajo tiene algún mérito en sí mismo, mucho más lo es por la apertura que provoca a otras líneas de investigación de la cuestión agraria contemporánea en la Provincia, entre las cuales merecen destacarse las siguientes:

- En primer lugar nos interpela a investigar el papel del Estado en las distintas experiencias de colonización en la historia de Misiones, y fundamentalmente, nos obliga a pensar e investigar sobre el grado de violencia ejercido por el Estado Nacional, en sus diferentes versiones y etapas, en las fronteras de esta Provincia, con otros estados nacionales latinoamericanos. Así también, es una deuda pendiente para los

científicos sociales el análisis de las relaciones interétnicas en estas experiencias, el estudio de las construcciones identitarias, las formas históricas de construirnos *nosotros* y los *otros*.

Por otra parte, a raíz de esta investigación los científicos sociales se ven interpelados a plantearse si la frontera en Misiones posibilita ascenso social y acumulación en un marco de desarrollo sustentable: actualmente la frontera agraria en Misiones ha llegado al límite, el estado regulador ha “desaparecido” (al menos para intervenir en el mercado en defensa de los pequeños productores) y el proceso de concentración capitalista se ha acentuado y expandido. ¿Es viable el modelo de *colono* buscado históricamente en la Provincia, el tipo de productor misionero (*colono* o *farmer*) en el modelo capitalista concentrador y de competencia, o habría que replantearse qué desarrollo y desarrollo para quiénes?. El conocimiento y análisis de la experiencia de colonización Andresito indudablemente aporta a esta discusión.

Finalmente, esta tesis nos interpela para el estudio de la problemática

agraria contemporánea en la Provincia, y en este sentido retomamos la idea sobre la importancia histórica de las fronteras para los estados nacionales: la frontera concebida como una construcción del Estado, utilizada para resolver conflictos sociales. De esta forma lo distintivo de la frontera no lo da la existencia de un espacio geográfico vacío o un espacio de colonización agrícola, la peculiaridad la da el espacio social, político y valorativo que la concibe. La frontera se constituye en un espacio de “gran virtualidad histórica”, lugar de expectativa de reproducción ampliada para la totalidad de los actores sociales en juego, pero sin garantías ciertas sobre su desenlace.” (p.103) Si hacemos un análisis de los últimos registros estadísticos de la Provincia, o simplemente una lectura de los diarios del mes de julio 2001 en Misiones donde aparecen registros cotidianos de la protesta que durante veintiún días los productores yerbateros de Misiones (entre ellos los productores de Andresito) efectuaron en reclamo de soluciones para la crónica crisis de los pequeños y medianos agricultores misioneros, debemos reconocer que

el desenlace de este proceso histórico no ha favorecido, por lo visto, a los colonos de Andresito.

La tesis de Jorge Pyke constituye, probablemente, el primer trabajo de investigación social para el conocimiento de la última empresa de colonización oficial en la provincia de Misiones. Por lo tanto, la lectura, discusión y tratamiento de este trabajo constituye una tarea que involucra directamente a los científicos sociales y técnicos agrarios, pero también, y fundamentalmente, a los planificadores y ejecutores de las políticas públicas de desarrollo social en el presente.²

Esther Lucía Schvorer
PPAS

Carlo Ginzburg
"MITOS, EMBLEMAS, INDICIOS".
Gedisa/México (1986) 1999.

"*Mitos, emblemas, indicios*" es una compilación de siete artículos en los que los problemas y propuestas de metodología de la investigación en ciencias sociales se complementan con interesantes trabajos de investigación en los que se aplican.

Antropología e historia han tenido convergencias y problemas metodológicos en común. Entre otros temas, los antropólogos nos preguntamos cómo salir del "presente etnográfico" y explicar el cambio social y los procesos históricos, y algunos historiadores recurren a reflexiones etnográficas para relacionar incidentes y procesos y para dar cuenta de la subjetividad en la memoria y las interpretaciones.

Los ejes de relación entre antropología y la historia que hacen que el libro de Carlo Ginzburg resulte atractivo son el modo en que reflexiona sobre el problema del tiempo histórico, los procesos de cambio social y el método de trabajo que propone.

El núcleo duro de la compilación lo constituye el artículo denominado "*Indicios. Raíces de un paradigma de las inferencias indiciales*". Ginzburg sitúa la génesis de su propuesta metodológica en su gusto por leer novelas. Así considera que

"la hermenéutica aplicada a los textos literarios, y más específicamente el gusto por el detalle revelador, orientaron en profundidad mi trabajo posterior, que se ha desarrollado (...) sobre una documentación de muy distinto tipo" (Ginzburg 1999:12, el destacado es nuestro).

Con inspiración en el aforismo de Warburg que enuncia que "*Dios está en los detalles*", Ginzburg se propone diseñar un método de indagación de la realidad social que combine las cualidades del microscopio con las del telescopio (Ginzburg op.cit.: 13).

Para este "*paradigma de la indiciaria*" Ginzburg establece orígenes múltiples: la semiología médica, el método de trabajo del detective Holmes y el médico Watson en la novela de Conan Doyle y la adivinatoria de la mesopotamia. El conjunto de disciplinas indiciales, incluye a la medicina, y

"no encuentra en modo alguno un lugar en los criterios de científicidad deducibles

del paradigma galileano. En efecto se trata de disciplinas eminentemente cualitativas, que tienen por objeto casos, situaciones y documentos individuales, en cuanto individuales; y precisamente por eso alcanzan un margen insuprimible de aleatoriedad; basta pensar en el peso de las conjeturas (el origen mismo del término es adivinatorio), en la medicina o en la filología, además de en la mántica" (op.cit.: 147).

Contra toda sospecha criminológica, el método de buscar detalles reveladores en los hechos para construir las interpretaciones, encuentra en la argumentación de este autor italiano, un origen preponderante en la semiología médica. Dado que la medicina hipocrática definió sus métodos reflexionando sobre síntomas y considerando que

"Sólo observando atentamente y registrando con extrema minuciosidad todos los síntomas (...) es posible elaborar

“historias” precisas de las enfermedades individuales: la enfermedad es, de por sí, inaferrable” (Ginzburg op.cit.: 146).

La diferencia entre inducción e inferencia clínica es grande. Mientras el razonamiento inductivo buscaría la repetición del detalle para llegar a una afirmación general, la inferencia clínica toma el detalle (o síntoma) en sí, en toda su exhaustividad y diferencia. De ahí la importancia de los “casos” en la clínica médica, ya que el mismo es relevante como experiencia individual (y social) de la enfermedad. En el proceso metodológico de la indiciaria, hay dos corpus de conocimiento: uno surgido de la experiencia directa, de las fuentes primarias y otro constituido por las teorías. El detalle surge del primer conjunto y “revela” fisuras, falencias o más detalles del segundo conjunto de proposiciones.

En la lectura de una antropóloga, las relaciones de la indiciaria con la inferencia clínica, remiten a la descripción densa de Geertz (1997) y a la fuerza que Dilthey (1907) y Gadamer (1965) –entre otros– dieron a la comprensión en las ciencias del espíritu. Es cierto que probablemente Ginzburg no haya hecho un descubrimiento que cambie sustancialmente la validación y el método de la etnografía. Pero a mi entender aporta una

imagen para sintetizarlo que es por demás elocuente: el hecho de que se trata de un instrumento de observación que combina las cualidades del microscopio y las del telescopio. Extender esta representación de la indiciaria al método etnográfico me parece una forma de abordar particularismos, vaguedades y subjetividades de un modo reflexivo, donde la conquista del etnógrafo sobre su instrumento sea que el microscopio no pierda de foco los detalles y el telescopio de cuenta del lugar relevante del detalle en el conjunto. La visión en perspectiva del telescopio es la que sitúa al detalle revelador en la trama social y la que obliga a explicarlo como parte del proceso de cambio histórico. Pensando a partir de los argumentos de Ginzburg, la reflexión metodológica de la antropología puede ser compartida con la medicina y la historia.

“*De Aby Warburg a E.H. Gombrich. Notas sobre un problema del método*” es el segundo de los artículos que problematiza sobre el modo en que los hechos pueden ser “descubiertos” y transformados en datos por una interpretación. Se trata de un análisis genealógico de la producción del círculo warburguiano (investigadores del Instituto A. Warburg) sobre historia del arte y análisis de las obras de arte.

La preocupación que Ginzburg recupera del círculo warburguiano es la orientada a determinar cuál es la función de la creación figurativa (obras

de arte: pinturas, esculturas, grabados) en la vida de la civilización y la relación variable que existe entre expresión figurativa y lenguaje hablado (op.cit.42).

Al igual que en las investigaciones de E. Cassirer (1923-1929) y de Malinowski (1955), lo que lleva a Warburg a una búsqueda metodológica es “*la crisis de las clasificaciones filosóficas generales, provocada por las investigaciones concretas, específicas de cada una de las “ciencias humanas”*”. De ello deriva un método (el warburguiano) y un tipo de investigación (Ginzburg op.cit.: 45).

El interés no es puesto en el goce estético de la obra sino en su vínculo directo con el trasfondo de época, es decir la obra como “*detalle relevante*” para interpretar exigencias ideales o prácticas de la vida social (op.cit.:41-42). El análisis de Warburg tiende “*a privilegiar el análisis iconográfico, hasta hacer del mismo un instrumento de reconstrucción histórica general*” (op.cit.:49).

Entre fines del S.XIX y la actualidad, las líneas teóricas fundamentales del Instituto Warburg fueron marcadas por su fundador (Aby Warburg), Saxl, Panofsky y Gombrich. Entre ellos Ginzburg marca tensiones y diferencias. A diferencia de Warburg que asumía una definición antropológica de la cultura, en la que arte queda subordinado en un conjunto de expresiones, Saxl quiere:

“encarar un problema histórico con los instrumentos que ofrece la historia del arte”, es decir, “utilizando como fuente grabados y cuadros, pero considerados (...) con independencia de su condición de obras de arte”.

Este intento de Saxl se enfrenta a la limitación de que las imágenes son invariabilmente más ambiguas, abiertas a distintas interpretaciones, y sus matices, sólo son traducibles a un lenguaje racional al precio de un cierto “*exceso interpretativo*” (op.cit.:50-51).

En el análisis aggiornado de esta propuesta que hace Ginzburg -con su bagaje de la escuela de Annales-, mientras

“el historiador lee en ellos -los iconos del arte figurativo- lo que ya sabe por otros caminos, y que le interesa “demostrar” (...) se encuentra ante problemas más o menos sencillos. Pero cuando una historiografía diligente y moderna busca, (...) arrancar a un pasado reacio involuntarios “testimonios” de mentalidades y estados de ánimo, el peligro de llegar (...) las explicaciones circulares se multiplica”

(Ginzburg op.cit.:53-54)

Sin embargo, este riesgo de las explicaciones circulares puede evitarse mientras no se interrumpa la relación entre el documento a interpretar y las premisas con las que se interpreta, ya que

“todo descubrimiento de un hecho histórico antes desconocido, y cada nueva interpretación de un hecho ya sabido, “cuadran” con la concepción general predominante, y por eso la corroborarán y enriquecerán, o bien provocarán una sutil o inclusive radical mutación de ella arrojando de ese modo nueva luz sobre lo conocido hasta entonces” (Ginzburg op.cit.:53-54)

El “*movimiento*” del círculo hermenéutico no debe darse por cerrado, ni ser tomado como una verdad probada, porque sino la circularidad se transforma en un

“círculo vicioso” donde los “hechos” son “demostrados” por medio del análisis de los testimonios figurativos. El problema está puesto en explicitar la relación entre “documentos” y

“monumentos”, entre fuentes primarias y fuentes secundarias (Ginzburg op.cit.:53-54).

Para generar información histórica de las obras de arte, Panofsky, a diferencia de Saxl y Gombrich, toma el método de la iconología, y postula el control de la intuición recurriendo a documentos que echen luz sobre las tendencias políticas, poéticas, religiosas, filosóficas y sociales de las personalidades y países que se estudian. Ginzburg considera que aún teniendo en cuenta esta triangulación con documentos el método de Panofsky no nos libra de la circularidad, de encontrar en las obras de arte lo que fuimos a buscar (op.cit.: 58-59).

La salida del círculo parecería haberla encontrado Gombrich criticando la noción subyacente de “*estilo*” concebido como un clima estético que la época impone a los creadores (“*una superobra de arte, realizada por un superartista*”), y la necesidad de analizar cada obra de arte en sí, en su particularismo. El método para tomar información histórica de una obra del arte figurativo es el análisis minucioso y cauteloso de cada obra, reacio a “*considerar los estilos del pasado como una mera expresión de su tiempo, de su raza o de su situación de clase*”. Con esta postura metodológica Ginzburg y Gombrich recuperan del método warburguiano, la capacidad de quebrar y

renovar, a partir de los detalles insertos en las obras de arte, las interpretaciones históricas acriticamente asumidas y (no como es habitual) de explicar a las obras de arte a partir de su inserción en un contexto histórico más general (Ginzburg op.cit.:64-65).

Por otra parte, la formación de Gombrich en psicología le permite problematizar la percepción como parte de la construcción del artista y como parte de la mirada del público, lo que da cabida a la subjetividad y a la cultura en la estructuración del mundo de nuestra experiencia (en Ginzburg op.cit.:67-69).

En el momento de analizar la validación de las interpretaciones para Ginzburg el único criterio de juicio "*está dado por la plausibilidad y la coherencia de la interpretación propuesta*" (op.cit.65).

Al leer este artículo de Ginzburg (y de quiénes comenta) como antropóloga encontré referencias a Burckhardt (en el concepto de cultura), a Cassirer (en la predominancia de los símbolos) y a Whorf (en los estudios de la construcción cultural de la percepción). Y no cesa mi interés en aplicar o ver aplicado todo este instrumental analítico a la iconografía etnográfica, el registro arqueológico y otras representaciones etnológicas (citados por Ginzburg op.cit. 138-175).

Los restantes cinco artículos abordan temáticas dispersas y su atractivo podrá ser jerarquizado por el interés del lector.

En el primero de ellos "*Brujería y piedad popular*" las prácticas de brujería perseguidas por la Inquisición son analizadas en si mismas y no como medio para describir la cultura de sus represores. La persecución, juicio y matanza de brujas es vista como una disputa cultural y los interrogatorios del tribunal inquisidor son considerados como entrevistas etnográficas de dos voces. El análisis es hecho con herramientas de la retórica, que permiten dar cuenta de cómo el tribunal inquisidor induce las respuestas de las imputadas.

El trabajo de Ginzburg en este artículo aporta a la reflexión metodológica de la antropología en más de un sentido: por un lado, su indagación retórica de las preguntas me llevó a pensar en cómo construimos la otredad a través de las formas en que se estructuran las preguntas de una guía de entrevista y por otro me permitió valorar el rol de la mentira, el invento y la insinceridad en un contexto de entrevista, donde media el poder de quién pregunta sobre quién responde (Ginzburg op.cit.:24-25).

En lo que respecta a una visión renovada del período histórico, me pareció muy fructífero el poder comprender que Dios y el demonio son parte de una misma cultura, pero que dentro del territorio del demonio y las brujas hay una brujería pobre, que da cuenta de experiencias cotidianas y personales frente a una culta que está encerrada

en los tratados de demonología (Ginzburg, op.cit.:26-29)

El siguiente análisis por detalles reveladores se denomina: "*Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los S. XVI y XVII*". Con mucho respeto por los antropólogos pero con escasa información etnográfica, el autor realiza una búsqueda sobre el sentido del orden moral del mundo en lo alto y lo bajo. Para ello, analiza los problemas de traducción de un versículo de la epístola a los romanos según San Pablo en las versiones de San Jerónimo (s/f) y Erasmo (1726). A partir de la expresión "*non altum sapere*" Ginzburg desglosa argumentos a favor de interpretaciones realizadas en el medio cultural del humanismo, de modo de derivar la existencia de un ámbito religioso aparte, definible como "*lo alto*" y vedado al conocimiento humano. El valor ideológico de esta exhortación sería conservar la jerarquía social y política y desalentar

"a los pensadores independientes a (...) cuestionar la vulnerable imagen del cosmos, basada en el premisa aristotélico-ptolemaica de la clara contraposición entre los cielos incorruptibles y un mundo sublunar (es decir, terrenal) corruptible (op.cit.:97).

De este modo se separa la "*ciencia*" de la "*sapiencia*",

como dos formas, una no moral y otra moral del conocimiento.

Estos valores morales explícitos en el texto sagrado aparecen complementados con información surgida de los emblemas (recopilaciones de dichos y proverbios ilustrados difundidos en el público culto de Europa entre los S. XVI y S. XVII). La concepción de "lo alto" como un conocimiento vedado, comenzará a resquebrajarse durante el S. XVIII, con el movimiento intelectual del Iluminismo.

En "Ticiano, Ovidio y los códigos de la figuración erótica en el S. XVI" Ginzburg sostiene que los mitos tienen en común con las pinturas (y con las obras de arte en general) el hecho de haber nacido y haber sido transmitidas en contextos culturales y sociales específicos, a la vez que comparten dimensiones formales, que las hacen susceptibles del análisis morfológico.

En lo metodológico, la reflexión pasa aquí por cuál es el enfoque que permite recuperar más información e información más interesante sobre el tema de investigación.

La referencia empírica de la investigación la constituyen imágenes y referencias a imágenes lascivas de las obras de Terencio y Ovidio y pinturas del Ticiano con los mismos motivos, cuyo efecto en la conducta de las personas es interpretado por teólogos del S. XVI.

"Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de Georges Dumézil"

y "Freud el hombre de los lobos y los lobizones" son los dos artículos que cierran el libro. En el primero analiza las razones y contextos de valorización de la obra *Mythes et Dieux Germains* (1939) de Dumézil por Marc Bloch y Arnaldo Momigliano. La piedra fundamental de este texto es desentrañar las razones por las que mientras para M. Bloch, un judío miembro activo de la resistencia anti nazi, el libro de Dumézil reflejaba la "evolución de las tradiciones desde el pasado indoeuropeo", para Momigliano, el mismo texto, analizado cuarenta años después "muestra claras huellas de empatía con la cultura nazi" (citados por Ginzburg op.cit.:177-178).

Finalmente, en el artículo de los lobos y los lobizones Ginzburg analiza la relación de un caso de la teoría psicoanalítica con relatos del folclore de la zona Norte del Adriático (poblaciones alemanas, eslovenas y alemanas). Abriendo novedosos interrogantes sobre las características de la relación entre cultura y personalidad.

Para concluir, deseo explicitar una idea que puede no haber quedado clara entre los párrafos precedentes, y que es que el libro de C. Ginzburg que reseñé es ameno y diverso, y puede aportar perspectivas para que quienes hacemos antropología podamos pensar sobre "mitos, emblemas e indicios" como expresiones de procesos de cambio social dispersos en los medios culturales que estudiamos en el

presente.²

Andrea Mastrángelo
PPAS

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, E
1923-1929 Die Philosophie der Symbolischen Formen. 3 Vols. Berlín.
- Geertz, Clifford
(1983) 1997 La interpretación de las culturas. Gedisa. Buenos Aires.
- Dilthey, W
(1907) 1961 Meaning in History. H.P. Richman. Allen & Unwin. London.
- Gadamer, L
1965 "Gadamer" . En: Diccionario de Filosofía. Ferrater Mora, J. Editorial Sudamericana.
- Malinowski, Bronislaw
1955 Magic, science and religion. Doubleday Anchor Books. New Garden. New York.

Miguel Angel Barreto

LA IMAGEN DE LA VIVIENDA. UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS FORMAS URBANAS DE LA CIUDAD DE POSADAS.

Editorial Universitaria de Misiones, 2000.

El libro de Miguel Barreto es resultado de su tesis de Maestría en Antropología Social presentada como trabajo final para la obtención del título de Magister, Universidad Nacional de Misiones, en el año 1998. A lo largo del mismo, el autor realiza un análisis comparativo entre distintos tipos de viviendas en la ciudad de Posadas, más precisamente, el objeto de su investigación es la imagen exterior de la vivienda, interpretada desde teorías sociológicas y antropológicas. Se trata, en rigor, de una contribución al estudio de la problemática de la vivienda y su relación con la cultura, la economía y la arquitectura urbana de esta ciudad. Presenta, además, un excelente registro fotográfico de viviendas ubicadas en distintas áreas de Posadas que testimonian la variedad cultural y socioeconómica del objeto de su investigación.

La propuesta es lograr una caracterización de los distintos tipos de viviendas en la ciudad de Posadas y analizar las diversas imágenes que ellas proporcionan como manifestaciones, tanto de las posibilidades económicas como simbólicas y de las aspiraciones sociales de sus habitantes. Para ello, el autor realiza un abordaje

interdisciplinario donde su formación de arquitecto busca complementarse con la de antropólogo uniendo, en su análisis, ambas perspectivas.

El libro está constituido por la introducción, tres capítulos y la conclusión.

En la introducción, el autor explica que el objetivo general de la investigación es “realizar una caracterización socio-cultural de la imagen urbana de las viviendas de la ciudad de Posadas” (p. 27). Para ello se propone realizar un abordaje interdisciplinario que supere los análisis particulares de la arquitectura, con tendencia a tratar la imagen de la vivienda como un objeto artístico valorado desde una estética universal, y de la sociología, más propensa a discutirla como resultado de la organización social subyacente.

La búsqueda está orientada a lograr una perspectiva que permita “captar los significados que los propios habitantes de la ciudad le asignan a las prácticas de producción y habitación que realizan cotidianamente en pos de la materialización del lugar de vida” (p. 29). En este sentido, lo que Barreto llama “una antropología de las formas urbanas construidas”, podríamos entenderlo como el estudio de la vivienda en tanto que:

“ámbito específico de realización y presentación de la vida privada doméstica (...), un lugar donde (la) vida es puesta a consideración de los demás y a través de la cual se expresan múltiples significados que tienden a satisfacer necesidades de muy diversa índole” (p. 30).

En la **primera parte** aborda las *formas de habitación* como los procesos por los cuales los habitantes de una ciudad se distribuyen en el espacio urbano y se apropian del entorno en que viven. Estos procesos definen la vivienda como el “lugar de vida” y el espacio urbano en donde se inscribe la vida privada doméstica. Cada área en la ciudad presenta configuraciones del paisaje urbano particulares y diferentes entre sí, pero con tendencia a producir un mismo estilo estético entre las viviendas del mismo barrio. Los distintos estilos arquitectónicos residenciales demarcan usos del espacio particulares entorno a las viviendas y, mediante ello, delinean también diferentes *hábitos de vida urbana residencial* que, a su vez, se basan en características

socioeconómicas y culturales de cada sector la población.

Presenta un concepto que le permite describir la relación entre los tipos de vivienda y los hábitos residenciales de las personas denominado, *transición entre la vida pública y la vida privada doméstica*. Para ello ordena analíticamente las distintas *formas de habitación* (o viviendas), según su mayor o menor diferenciación entre lo que sería un estilo de vida de “puertas adentro”, donde la diferenciación entre la esfera pública y el ámbito doméstico estarían claramente demarcados; y un estilo de vida de “puertas afuera”, donde la diferenciación entre el ámbitos de la vía pública y la intimidad del hogar sería difuso o guardarían una relación en la que ambos espacios se sucederían sin solución de continuidad (pp. 57 y ss.).

Los *hábitos de vida residencial* en Posadas, los caracteriza el autor, combinando varios indicadores: ubicación espacial de la vivienda, precio de la tierra, antigüedad del barrio, tipo de financiamiento utilizado, estilos de habitación y uso cotidiano de la vivienda, y su entorno. Como resultado de este análisis, Barreto establece una serie de cinco áreas urbanas, cada una con sus respectivos *hábitos residenciales* (pp. 61 y ss.):

Las dos primeras áreas

que el autor denomina “más consolidadas” y “en vías de consolidación”, son aquellas donde vive la población con mejores ingresos económicos, y cuyas viviendas pueden ser del tipo unifamiliares o multifamiliares de altura. En estas áreas la transición entre la vida pública y la vida privada está muy diferenciada caracterizándose porque en ellas se desarrollan “estilos de vida” de “puertas adentro”. Los espacios construidos se adecúan a los hábitos de vida que tiene este sector de la población (pp. 61-63).

Las áreas caracterizadas por los “conjuntos habitacionales de viviendas multifamiliares financiados por el Estado”, están habitadas por una población socialmente heterogénea conformada por un conjunto de vecinos con hábitos de vida muy diferentes entre sí. Estas disparidades se ven agravadas por las inadecuaciones entre los espacios urbanos construidos, donde la transición entre la vida pública y la vida privada doméstica no están totalmente diferenciadas y existen intromisiones tanto desde la calle hacia el interior del hogar, como a la inversa (pp. 65-66).

Las dos últimas están conformadas por las “grandes áreas periurbanas donde habita la gente de menos recursos” y, las áreas de los “asentamientos precarios”. En ambas se desarrollan estilos

de vida “puertas afuera” donde, aún cuando se trata de viviendas unifamiliares, no se diferencian los espacios privados domésticos de los espacios de transición a la calle¹. En estos barrios no es frecuente la circulación de personas externas o extrañas al lugar, y los espacios públicos (calles, pasillos, corredores, campos deportivos), están siempre ocupados por niños jugando, gentes conversando y caminando por la calle, mujeres que hacen compras, vecinos que se sientan en las veredas o hacen tareas domésticas fuera de la casa: lavan o cocinan (p. 71).

En la **segunda parte**, aborda el problema de la vivienda desde el papel que juega en la inserción social de sus habitantes. También los significados y anhelos depositados en la vivienda, que guían las prácticas y estrategias de producción y habitación. La vivienda estaría asociada a la “realización de una vida privada doméstica plena” (p.90), tanto como al reconocimiento de una condición o posición social de sus moradores.

Presenta nueve casos distintos de familias con diferentes situaciones socioeconómicas y “anhelos” de viviendas, es decir, deseos de vivir en otra vivienda, en la *vivienda soñada*. Los casos ilustran la relación entre la *vivienda material* (real) y

¹ Es interesante la observación del autor sobre los espacios y pertenencias personales en este tipo de viviendas, dice: “la convivencia familiar en territorios reducidos tampoco permite la existencia de áreas diferenciadas dentro de la vivienda ni fuera de ella, las delimitaciones y separaciones de funciones son en muchos casos virtuales o yuxtapuestas y la privacidad se reduce a veces a algunas pequeñas pertenencias personales” (p.71).

aquella otra *vivienda ideal* (imaginada) que mejor se ajustaría a las aspiraciones sociales de sus moradores, “un lugar donde la vida privada doméstica sea aceptada y reconocida como tal” (p.90).

Para el autor, la “realización” y el “reconocimiento”, de este aspecto de la vida de las personas, se construyen en función de valoraciones orientadas por el “deseo de pertenencia a un determinado lugar social,

(...). A partir de la aspiración de pertenencia a un conjunto particular de relaciones sociales es que se considera como adecuado o no un determinado lugar para realizar la vida privada doméstica” (p. 91, *énfasis del autor*).

Es decir, cualquier tipo de vivienda puede satisfacer las necesidades materiales de vida, sin embargo, solamente aquellas que nos permiten sentirnos parte del grupo social al cual adscribimos, serán consideradas plenamente una vivienda.

En la **tercera parte** del libro, analiza la relación que existe entre la presentación de la vida privada doméstica y las diferentes formas de producción material de la vivienda. Se trata de mostrar como la *imagen de la vivienda*, en tanto producto material, puede ser interpretada como manifestaciones sociales, *marcas distintivas* o búsquedas

expresivas, que estarían indicando las aspiraciones y pertenencias sociales de sus habitantes. La producción de una imagen exterior o fachada de una vivienda particular sería la base estratégica para lograr reconocimiento social (p. 136).

El autor distingue cuatro formas de producción de la vivienda: *autoconstrucción*, *producción por encargo*, *promoción capitalista*, *producción estatal*. Cada una de las cuales se relacionan con las capacidades económicas y sociales de sus habitantes y estarían configurando paisajes urbanos característicos en las distintas áreas señaladas en la primera parte del libro. En las dos primeras formas de producción, es el usuario final quien controla todo el proceso (económico y técnico); mientras que en la modalidad de *promoción capitalista*, dicho control está sujeto al mercado inmobiliario. En el caso de la *producción estatal*, es un organismo público quien administra y subsidia la producción y el consumo de la vivienda, aunque el control técnico de la construcción está en manos de empresas constructoras (p. 121).

Así, la *imagen de la vivienda*, en la propuesta del autor, sería el resultado combinado de los procesos de producción, circulación, consumo de la vivienda, y las formas de habitación que implican las búsquedas para lograr una vida privada doméstica plena. Se trata, en rigor, de una construcción teórica que permitiría la

interpretación de la “fachada” de una vivienda como producto de esfuerzos y estrategias de producción, presentación y representación de la propia vivienda en el proceso de apropiación individual (cada uno de sus moradores) y colectiva (el conjunto de los vecinos de un barrio), para *comunicar* (expresar) la posición social que ostentan o, por lo menos, en la que desearían ser ubicados por los demás habitantes de la ciudad, sus moradores.

Por ejemplo, para los casos de producciones estatales de vivienda, dice el autor,

“las búsquedas expresivas siempre están limitadas porque la concepción original bajo la cual fueron pensadas se fundaron en una expresión colectiva de la imagen urbana” (p.129).

En los asentamientos precarios marginales:

“a pesar de las limitaciones en los recursos económicos, también se encuentran (...) búsquedas formales y estéticas que tratan de distinguir a las viviendas del medio en que se encuentran” (p.142).

Sin embargo, en distintos casos, en muchos de los intentos de “transformación”, provocados por situaciones de no correspondencia entre

la forma de la vivienda y las expectativas y aspiraciones sociales de sus habitantes, se producen:

“fuerzas inadecuaciones” estéticas, por ejemplo, en las “viviendas (en tiras o en torres), las modificaciones individuales siempre están limitadas porque las viviendas forman parte de una totalidad mayor que es el edificio (...). Pero al no existir homogeneidad en las expectativas de quienes las habitan, (...) las modificaciones particulares y apropiaciones individuales de los espacios comunes se incrementan a través del tiempo, de manera que las inadecuaciones se vuelven cada vez más evidentes y la armonía inicial desaparece por completo” (p.129).

En las **conclusiones** del libro se refiere a la importancia que adquiere la vivienda como un objeto expresivo mediante el cual:

“manifestamos nuestras posibilidades y aspiraciones de inserción dentro del medio social en que vivimos, y se transforman en un lugar de presentación y a veces de reconocimiento de

nuestras vidas privadas domésticas” (p.145).

Así, la imagen de la vivienda no es reflejo directo de una determinada condición social, sino que puede ser tomado como:

“indicador de la posición social de sus moradores (...). La elección, disposición, cualidad o ausencia de las diferentes cosas que componen una vivienda pueden ser observadas como marcas distintivas que señalan estas búsquedas diversas y pueden ser utilizadas como categorías de análisis para conocer mejor a una determinada sociedad o cultura como lo ha demostrado esta investigación” (p.148, cursivas del autor).

También desarrolla su idea de la *discordancia entre hábitos de vida urbanos residenciales y la heterogeneidad edilicia* en Posadas. El proceso de ocupación del espacio territorial urbano es dinámico y adquiere características distintivas con el tiempo. Dos factores están modelando la adscripción territorial y son, el precio de la tierra determinado por el mercado inmobiliario, y las políticas habitacionales públicas. Ambos factores sumados forman parte de los condicionamientos estructurales que limitan la búsqueda territorial de los

habitantes y “explica el proceso de distribución y agrupación espacial de la población residencial de la ciudad” (p.150).

Finalmente, el autor, observa que existen “áreas más homogéneas” en la ciudad que serían producto de una población con mayor “tradición posadeña” (por ejemplo, el centro de la ciudad); pero también, existen,

“áreas más heterogéneas son aquellas en que se combina la escasa tradición posadeña (de migrantes, con aquellos que, por afinidad de todo tipo, eligen vivir en esa parte de la ciudad” (p.150).

Todo lo cual daría como resultado un escenario urbano residencial complejo que, desde un punto de vista simbólico, “complica la transparencia semiótica de la imagen urbana de la vivienda” (p.153). Esta “complejidad” ocurre tanto por los numerosos agentes sociales que intervienen en las formas de producción de la vivienda, como por la utilización de recursos expresivos, materiales inadecuados y/o de estilos distintos. A todo lo cual se suman los habitantes que operan, a lo largo del tiempo, cambios en la vivienda modificando también la atribución de su significado.

Para terminar, quiero realizar algunos comentarios personales sobre dos aspectos de su propuesta. Primero,

un aspecto general y que sirvió de punto de partida al trabajo, el planteo de abordaje interdisciplinario arquitectura-antropología. La propuesta de superar los puntos de vistas disciplinares particulares para realizar un estudio de la imagen de la vivienda está enunciada en la introducción del libro (p.28), sin embargo, lo que caracteriza el conjunto de la obra es la interpretación teórica que el autor realiza sobre la imagen de la vivienda. A pesar de nutrir la discusión con autores de distintas corrientes teóricas y disciplinares, no logra desprenderse de un sentido estético universal. Sus interpretaciones ponen énfasis en la observación estética y funcional del aspecto exterior de la vivienda, más cercana a la tradición de la arquitectura como disciplina académica; mientras que se deja de lado el aspecto más etnográfico que puede aportar la tradición de la antropología social.

La carencia de diálogo con el punto de vista nativo se pone de manifiesto en relación a las valoraciones que el autor hace respecto de la estética de las distintas imágenes que presentan las viviendas en Posadas. En este sentido señala que algunas viviendas presentan aspectos exteriores que pueden considerarse como *inadecuaciones*, *incoherencias* y *"curiosidades"*, producto de prácticas que combinan formas constructivas tradicionales, o rurales, y otras carencias de orden material económico para casos individuales y/o desconocimiento o ignorancia

para casos de construcción de viviendas colectivas.

Esto se nota, por ejemplo, en su interpretación sobre "lo curioso" de las formas finales que presentan algunas viviendas producidas con escasos recursos económicos y con pocos conocimientos formales de funcionalidad y estética, cuya combinación de las cosas que componen una vivienda, el autor interpreta como "búsquedas expresivas de distinción o de pertenencia a sectores sociales diferentes a los que predominan en el lugar" (pp.140 y ss.).

Cabe preguntarse si estas *curiosidades e inadecuaciones*, son evaluadas de la misma manera por quienes habitan esas viviendas con fachadas de estilos *kitsch*. Y, también, cómo las "confusiones estilísticas" afectan las relaciones sociales entre vecinos.

El segundo aspecto que quiero señalar es un llamado de atención sobre su idea "transparencia semiótica" presentada en las conclusiones. Dice Barreto:

"Si fuera el proceso de la identidad residencial (junto con la identidad territorial) el que gobernara la imagen urbana de la vivienda, el escenario urbano posadeño sería mucho más armonioso y transparente de lo que es y no existiría la heterogeneidad edilicia y la complejidad simbólica que existe en Posadas" (p.151).

Lo *curioso* de esta afirmación es que no queda claro si para el autor la "heterogeneidad" y "complejidad" de la arquitectura urbana en Posadas tiene una valoración positiva o negativa. En la última parte de sus conclusiones insiste en que la distintas formas de producción, la diversidad de agentes intervinientes en el proceso de construcción, las modas y la limitaciones de recursos, "complica la transparencia semiótica de la imagen urbana de la vivienda" (p.153).

Por último, el investigador desarrolla a medias el objetivo de realizar una caracterización sociocultural de la imagen urbana de las viviendas de la ciudad de Posadas, como expresión de la posición social de sus moradores, ya que las valoraciones que los habitantes de esta ciudad hacen de sus propias viviendas (también expresada como objetivo, p. 29), y de la de sus vecinos, se encuentran muy debilitadas y en la voz del investigador.

No obstante estas observaciones, se debe reconocer el carácter "más exploratorio y analítico" de este trabajo, señalado por el mismo autor (p.37) y, por lo tanto, esperar que estas cuestiones encuentren respuestas en próximas investigaciones.²

Néstor Alvarez
PPAS



UNIVERSIDAD NACIONAL
DE MISIONES



Secretaría de Ciencia
y Tecnología - UNaM

En este número...

- ✓ *La planificación y el orden simbólico de las ciudades en la periferia del desarrollo.*
Jorge Próspero Rozé
- ✓ *Ambientalismo, Proyectos de Gran Escala y Transnacionalidad. El caso de la coalición Ríos Vivos y la Oposición a la «Hidrovia del Mercosur».*
Omar Arach
- ✓ *Imaginarios oficiales y memorias locales. Los usos del pasado jesuítico-guaraní de Misiones.*
Guillermo Wilde
- ✓ *Economía doméstica agro-pastoril, propiedad y uso del espacio en la Cordillera Oriental (Salta).*
Luis Daniel Hocsman
- ✓ *«Argentinos, bolivianos, todos somos lo mismo...». La comunidad cultural feriante y el problema de la frontera argentino-boliviana en las ferias de intercambios indígenas.*
Andrea Paola Campisi
- ✓ *Fútbol y parentesco. El tío materno y la transmisión de la identidad.*
Gastón Julián Gil
- ✓ *Monasterios e instituciones totales: relaciones entre etnografía y construcción de teoría social.*
Gustavo Andrés Ludueña
- ✓ *El concepto de cultura y el llamado «error de comprensión culturalmente condicionado».*
Beatriz Kalinsky