

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

AÑO 3 / 4 / ABRIL 2017

DOSSIER

Naturalezas y sociedad, perspectivas desde América Latina

Coordinadora Andrea Mastrangelo
Escriben Arturo Escobar, María Belén Noceti, Alejandro Martín López, María Carman, Caetano Sordi y Bernardo Lewgoy

ARTÍCULOS

Escriben Antônio de Salvo Carriço, Karin Skill, Susann B. Ullberg y Mark Maguire

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Ruta

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Alexandre Roig

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: Ariel Wilkis

ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN 2451-8050

Directora: Silvia Hirsch, CEA/IDAES/UNSAM

Coordinadora Editorial: Ana Fabaron, CEA/IDAES/UNSAM

Asistente Editorial: Matías Paschkes Ronis, FSOC/UBA-IDAES/UNSAM

Editor responsable: Instituto de Altos Estudios Sociales

Redacción: Paraná 145, 5° piso, CABA (B1017AAC), Argentina

www.idaes.edu.ar

etnocont@gmail.com

Tel / Fax: 0054 11 4374 7007

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño: Ángel Vega

Edición digital: María Laura Alori

Corrección: Javier Beramendi

COMITÉ EDITORIAL

Máximo Badaró, CEA/IDAES/UNSAM

Cecilia Ferraudi Curto, CEA/IDAES/UNSAM

José Garriga, CEA/IDAES/UNSAM

Alejandro Grimson, CEA/IDAES/UNSAM

Valeria Hernández, CEA/IDAES/UNSAM

Axel Lazzari, CEA/IDAES/UNSAM

Silvina Merenson, CEA/IDAES/UNSAM

Gabriel Noel, CEA/IDAES/UNSAM

Laura Panizo, CEA/IDAES/UNSAM

Ramiro Segura, CEA/IDAES/UNSAM

Rolando Silla, CEA/IDAES/UNSAM

CONSEJO EDITORIAL

Claudia Fonseca, PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

María Lagos, City University of New York, EUA

Marc Abélès, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

George Marcus, University of California, EUA

Joao Pacheco de Olivera Filho, PPGAS-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Ottavio Velho, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Sherry Ortner, University of California, EUA

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

Marc Augé, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasília, Brasil

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia

DOSSIER NATURALEZAS Y SOCIEDAD, PERSPECTIVAS DESDE AMÉRICA LATINA	7
Coordinadora: Andrea Mastrangelo	
Introducción	10
Naturalezas y sociedad desde América Latina Andrea Mastrangelo	
Diseño para las transiciones	32
Arturo Escobar	
¿Reserva, puerto o ría? Conflicto socioambiental en el estuario de Bahía Blanca, Argentina	64
María Belén Noceti	
Las Señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los moqoit del Chaco, Indagando etnográficamente la sociabilidad al interior de un grupo	92
Alejandro Martín López	
El activismo proteccionista, o las disimiles imputaciones de dignidad a animales y humanos	128
María Carman	
¿Cosmologia emergente ou humanismo em expansão? Animais e cidadania no Brasil contemporâneo	156
Caetano Sordi y Bernardo Lewgoy	
ARTÍCULOS	175
Histórias, sentidos de vida e relações de trabalho: a trajetória e o cotidiano de um balconista de padaria	176
Antônio de Salvo Carriço	
Asambleas socioambientales en la Argentina: activismo como agenciamiento	200
Karin Skill y Susann B. Ullberg	
Antiterrorismo en los aeropuertos europeos	226
Mark Maguire	
RESEÑAS	253

DOSSIER
**NATURALEZAS
Y SOCIEDAD,
PERSPECTIVAS
DESDE
AMÉRICA LATINA**

DOSSIER / INTRODUCCIÓN

Mastrangelo, Andrea (2017). “Naturalezas y sociedad desde América Latina”,
Etnografías Contemporáneas, Año 3, N° 4, pp. 10-30

Recibido: 15 de febrero de 2017

Aceptado: 14 de marzo de 2017

Naturalezas y sociedad desde América Latina



Por Andrea Mastrangelo¹

Introducción

2016 podría considerarse un año no marcado² en la historia reciente de América Latina. Un año típico en nuestra relación histórica con las naturalezas. Año, momento histórico crítico en las crisis cíclicas del capitalismo.

Desde la colonización del Siglo XV fuimos el chicle, el tomate, el cacao, la papa, la plata de Potosí junto a la explotación de los esclavos bozales, la mita, el drenaje y la lluvia ácidos. En 2016, la primarización por cierre de la industria autóctona y la reducción de presupuesto público en ciencia y tecnología, la quita de retenciones impositivas a los monocultivos cerealeros y la minería, el encarcelamiento de luchadores sociales contra la contaminación por derrame de cianuro en la mina Veladero nos devolvieron crudamente nuestra “naturaleza” en las relaciones globales.

Lo que parecía estar siendo develado, deconstruido y descolonizado en nuestra historia de entre siglos de los últimos 20 años, la denominada “paradoja de la abundancia” o “maldición de los recursos naturales” (Acosta, 2011) volvió a expresarse pública y encarnizadamente.

Desde la década de 1990, los discursos multiculturalistas reavivados por el zapatismo en la Selva Lacandona, fueron un paso para habitar un mundo donde cupieran muchos mundos, los pluriversos (Blaser *et al* 2004). El posdesarrollo (Escobar, 1996) reveló en síntesis el engaño: desarrollarnos era la forma contemporánea de colonizarnos, nos disciplina.

1 Coordinadora Programa SAT. UNSAM–CeNDIE (ANLIS). http://www.anlis.gov.ar/cendie/?page_id=184. Investigadora Independiente CONICET, docente Licenciatura en Antropología UNSAM. andreaveronicamastrangelo@gmail.com

2 En sentido gramatical, no marcado es la forma de una palabra que tiene una definición más amplia, un significado más general (RAE, 2009).

Desde Venezuela en 1999 a la Cumbre de los Pueblos en Mar del Plata en 2005, pasando por los Foros Sociales Mundiales de 2001 a 2003 pedimos que no nos desarrollen más, que se reparen las inequidades, se respeten las diferencias, el derecho a nuestra identidad y territorios movilizados desde lugares. Parafraseando la expresión “tomar el cielo por asalto”, podemos decir que el zapatismo quebró el discurso único del fin de la historia, creó el cielo y planificó su asalto en un escenario institucional adverso. A paso firme, armando y desarmando alianzas con lo emergente, se llegó a las reformas constitucionales en Venezuela, Ecuador y Bolivia que propusieron una transformación consensuada, de largo alcance para la izquierda radical (Iglesias Iturrión, 2006).

Aunque sin cambiar las constituciones ni llamarse revolucionarios o fundacionales, los gobiernos de Brasil y Argentina se aliaron con esos procesos populares de la primera década de los 2000 aglutinando demandas colectivas. Mientras tanto en paralelo, antropólogos sociales (pero también, filósofos, economistas, politólogos, ecólogos de múltiples verdes: es decir, humanistas) reformulamos preguntas: ¿Si el problema no era culturas múltiples en una naturaleza común, sino que la diversidad social implica experiencias múltiples de lo natural y lo sobre natural en lo material tanto como en lo moral? ¿Si el futuro no pasa ya por estar separados de la naturaleza, objetivarla y mercantilizarla sino por hacerla sujeto de derecho? Si la experiencia humana es diversa en diversos cuerpos ¿se puede ser humano habitado por un ensamble de varios entes? Si la naturaleza humana no existe ¿se define en relaciones interespecíficas variantes que coexisten en espacio y tiempo? Tenemos una conclusión provisoria: la naturaleza humana no es universal, el ser humano como lo conocíamos desde el cartesianismo no existe.

Nos atrevimos a esas preguntas. Nos preguntamos por el contenido social y convencional, utilitario, instrumental y propiciador de desigualdades de “la naturaleza” como continuidad unívoca exterior a lo humano y la cultura. Reflexivamente, proyectándonos humanamente, propusimos resguardarla del capitalismo considerándola “sujeto de derecho”. La naturaleza es un derecho, hay bienes comunes, como son derechos naturales el trabajo, la educación y la salud en una sociedad (la global) desigual y por tanto injusta (Azzellini, 2016). Llegamos hasta ahí. La vida social en 2016, en sus 12 meses no marcados nos volvió a los enunciados disciplinadores sobre la naturaleza: es una restauración conservadora global. Hace que en América Latina no haya justicia ni derechos para las mayorías, por lo tanto tampoco sentido público, carácter común para la naturaleza. Tiempo no marcado: a repetir lo sabido y aprendido en siglos de colonización, dominación y resistencia.

La teoría política contemporánea basada en desarrollos de la lingüística (Laclau, 1996) es clara al proponer la autonomía del discurso. Encontramos así que en la práctica política latinoamericana, el ambiente y lo ambiental operan como significante vacío. Lo ambiental es progresista y es reaccionario, pero cuando se construye hegemonía dentro del significante “ambiental” o “naturaleza” se agregan en cadenas significantes escenarios locales, desigualdades sociales y multinaturalismos, y en ese agregarse de particularismos, la hegemonía muchas veces transfigura el sentido de los multinaturalismos, subordinándolos a causas globalizantes. En esa contradicción también se gestan el populismo y los procesos de construcción de hegemonía de los intereses populares.

Estamos diciendo que en América Latina los multinaturalismos conviven disputando sentido y construyendo paisajes en el mismo espacio y se montan sobre desigualdades estructuradas históricamente, como parte de la misma nación. Son estados plurinacionales, en los que una nación trabaja y una o varias castas de clase son propietarias de los medios de producción o comunicación o se apropian del agua que la nación que trabaja tiene para regar o beber. Por esta estructura socioeconómica montada sobre la gobernanza y apropiación de la naturaleza, cuando los gobiernos populares construyeron su hegemonía y tuvieron que actuar sobre el ambiente con políticas concretas incidieron sobre muchos de esos antagonismos contribuyendo a resolverlos a favor de los poderosos.

Los conflictos ambientales, los bienes naturales y su valorización como recurso estuvieron presentes en las gestiones de Néstor y Cristina Kirchner, Luiz I. Da Silva–Dilma Rouseff, Rafael Correa, Hugo Chávez y Evo Morales. Sostenemos que ejemplos como la promoción de las plantaciones de soja transgénica, la minería por Inversión Extranjera Directa, la apropiación del petróleo y gas no convencionales en Vaca muerta en Argentina, la renta petrolera en Venezuela, el cuidado de la biodiversidad o aprovechamiento del petróleo en Yasuní, la disputa por la carretera del TIPNIS³ en Bolivia pueden ser interpretadas como “equivocaciones controladas” (Viveiros de Castro, 2004), contradicciones provocadas por la inconmensurabilidad de las premisas que en la síntesis dialéctica que las “resolvió”, acabaron mordiendo la mano de quien las alimentaba. El Buen vivir/ Vivir Bien, Sumak Kawsay, Suma Kamaña o Ñanderecó (BV/VB), la naturaleza como sujeto de derecho, fueron retóricas que muestran la autonomía del lenguaje y su eficacia en la construcción de hegemonía.

3 Acrónimo de Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré.

La izquierda latinoamericana que construyó hegemonía y ejerció el gobierno en la primera década del Siglo XXI, tiene ahora las barbas en remojo y requiere una revisión, en el mismo sentido que los productos de fábrica se revisan luego de lanzados al mercado. Sólo que en este caso es para ampliar sus bases democráticas y su capacidad transformadora. Las ciencias sociales debemos ser parte de eso.

Los antecedentes⁴ y el hormigueo actual

Volvamos a pensarnos ahora como antropólogos latinoamericanos en ese proceso. Fueron 20 años intensos donde vivimos debatiendo multinaturalismo, perspectivismo: naturalezas múltiples y los cambios de la naturaleza en escala de tiempo histórico ecológico –no geológico– (Thomas, 1983; Arnold, 1996; Scoones, 1999).

Como sintetizó Lévi-Strauss, la naturaleza es buena para pensar colectivamente moralidad, símbolos, significados. La contribución crucial de la antropología contemporánea de “Más allá de la naturaleza y la cultura” (Descola, 2012) y el perspectivismo (Stolze Lima, 2005; Viveiros de Castro, 2002), ha sido entender que en América Latina, las naturalezas son el malestar constante que convive en estados plurinacionales (estén o no constituidos como tales). Por tanto estas interpretaciones vivas y complejas, implican órdenes económicos, de distribución, discursos de legitimación que si bien pueden ser presentados en tipologías, presentan terceros excluidos irreductibles y no pueden vaciarse de sentido histórico. El perspectivismo aportó agencia a “lo natural”, el multinaturalismo problematizó la naturaleza como discurso único. El BV/VB, al proponer la ética biocéntrica como continuidad entre tierras bajas y altas (Schavelzon, 2015: 219), limita el debate del Otro y la diversidad en la descolonización.

Pero los aportes de la antropología de las naturalezas no se limitan al objeto clásico de la etnología. La antropología de la ciencia llevó el debate de la naturaleza como construcción política, a la constitución histórica de los campos de saber. Fue así que Latour (2007) enraizó el cuestionamiento a la concepción de la naturaleza en las ciencias duras como una caja negra cuyas leyes había que describir, en oposición al carácter convencional de las leyes sociales (cfr. Pacto de Boyle y Hobbes Latour, *op. cit.*: 31–80).

4 Por razones de espacio, los antecedentes que presentamos no son exhaustivos. Entre los excluidos más relevantes está el relevamiento de Milton (1996) y la investigación de Strathern (1992).

El horizonte de la naturaleza humana se amplió también inexorablemente con Haraway (2003, 2008) quien desde el género y el hogar mostró lo difuso de la frontera entre naturaleza y sociedad: sobre los perros y las mujeres hubo disciplinamientos semejantes. Fueron los cereales y la comida fermentada los que domesticaron a la mujer (fusionando masculinidad, ciencia y poder (Latour, 1988)). El Estado y las desigualdades se reproducen entre la selección genética, las epidemias y las grandes plantaciones. Lo marginal a las plantaciones, los bordes, son comprensibles como un revoltijo de diversidad natural y social arrinconada donde la evolución continúa generando diversidad. Para el post humanismo, la naturaleza humana se define en redes de relación multi (trans)especie: somos lo que la alteridad significativa nos deja ser.

Estas tramas de coevolución multispecíficas posibilitaron que Ingold (entre muchos otros intentos etnográficos a diferentes escalas de análisis) explore a través de los materiales y el ambiente la continuidad teórica de las ramas biológicas (2004), arqueológica (1993) y social (2000).

En las ciencias sociales latinoamericanas contemporáneas, la genealogía sobre el debate de “lo ambiental” tiene varios nacimientos. Una primera marca es el número de la revista “Nueva Sociedad” dedicado a la Cumbre de Río 1992: allí se señaló que el ambiente y lo ambiental se habían vuelto temática relevante en las ciencias sociales atendiendo a la demanda social, la acción colectiva y la institucionalidad emergente. Aquella institucionalidad ambiental que más tarde Leite Lopes caracterizaría en su texto de 2006 y que intentó captar en todas las direcciones el Grupo de trabajo en Ecología Política de CLACSO coordinado por Héctor Alimonda (2002).

Vuelvo reflexivamente sumando datos a esta apretada síntesis de hitos: la primera ecología política fue fascista. Las primeras leyes de ordenamiento ambiental, protección y eugenesia de los estados modernos fueron las de la Alemania nazi (Federovisky, 2011). En la posguerra el humanismo se reconstruye con el plan Marshall y los tribunales en Núremberg. Tras la edición de “Primavera Silenciosa” de Carson (1962) el ambientalismo reaparece con el pacifismo *hippie* norteamericano resistiendo a las guerras imperialistas en Corea y Vietnam. En una versión conspirativa, pero no disparatada, ésta superposición es promovida por la Inteligencia de Estado norteamericana para contrarrestar el comunismo y el imaginario socialista entre los jóvenes durante el Movimiento por los Derechos Civiles negros y el gobierno de JF Kennedy. El informe del Club de Roma (1972) instituye dos rasgos distintivos de la ecología política contemporánea: la opinión de expertos científicos de las ciencias naturales sobre “lo ambiental” y el catastrofismo. En la década de 1980, el ambientalismo del Norte se institucionaliza como utopía hegemónica global con

el Informe Brundtland (1987)⁵, proclamando nada menos que pensar la “sustentabilidad” es “Nuestro futuro en común”. En la Cumbre de Río (1992) se expresan públicamente y con pretensión de contrahegemonía los distintos tonos de verdes de los ambientalismos en Latinoamérica. En 1997, el Protocolo de Kyoto separa con agudeza de cirujano el poder de “los científicos” de “lo político”: las cumbres ambientales debaten sobre injusticia y sufrimiento ambiental, derechos y conservaciones. En Kyoto, en cambio, sólo hablan “expertos”: se miden “emisiones de gases”.

Hasta la generación de gobiernos dictatoriales de la década de 1970, el cambio social propuesto por la izquierda —y que la derecha trataba de controlar o extinguir— era revolucionario, y se lograba por la expansión de las fuerzas productivas en manos de un sistema social más equitativo. Hasta ese momento tanto para la derecha como para la izquierda, la historia era un camino hacia adelante en el tiempo. Con el aporte del catastrofismo entre 1960 y 1980, la ecología política nos lleva a pensar que la expansión de las fuerzas productivas genera destrucción y puede poner en riesgo todo, pues si afecta al clima “Lo cambia todo” (Klein, 2015; Beck, 2006). Así, el hombre y los poderes de creación de la ciencia y de la técnica no son vistos ya como una cinta transportadora a un futuro con astronautas y marcianos, sino como el camino del Antropoceno (Berry, 1988; Crutzen et al., 2007). En síntesis, ni para el capitalismo verde⁶ (más frívolo) ni para el ecosocialismo⁷ (más radical) es posible hoy la humanidad contra la naturaleza.

En las publicaciones de ciencias sociales en Argentina la relación naturaleza sociedad se construye en diálogo entre diversas disciplinas. En esta revisión usaré como brújula del estado realmente existente de la investigación en ambiente y sociedad tres dossiers de revistas científicas que compilaron producción sobre el tema, entendiendo que la publicación por arbitraje doble ciego implica creación colectiva de líneas de interés y debate. Son ellos “Naturaleza y culturas” de la revista *Avá* (2011), “Buen vivir y ecosocialismo...” de la revista *Theomai* (2015) y “Naturaleza” de *Apuntes de Investigación del Cecyp* (2016).

Dossier Avá

El dossier de *Avá* tuvo base en un Grupo de Trabajo sobre naturaleza y culturas en la Reunión de Antropología del Mercosur en Curitiba (2011) convocado por dos de los organizadores (Marilyn Cebolla Badie

5 Ese informe y todos los documentos internacionales multilaterales pueden consultarse en <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/agreed.htm>.

6 Cumbre de Johannesburgo 2002 http://www.un.org/spanish/conferences/wssd/cumbre_ni.htm.

7 Löwy, M (2012).

y Felipe Vander Velden). Basados en una revisión teórica exhaustiva global, los coordinadores del dossier organizaron los temas estudiados en los 3 subtítulos: ontologías (humanos, no humanos, animales, plantas, espíritus, artefactos); paisajes (medio ambiente, ecología histórica, conservación) y saberes-prácticas con plantas y animales.

Aunque la intención teórica de ser más amplios es explícita, la naturaleza analizada en los artículos publicados tiene todavía bordes netos: predominan los estudios de comunidades indígenas y rurales en áreas de conservación en Brasil (Vander Velden y Cebolla Badie, 2011:21). Incipientemente lo urbano aparece de la mano del perro doméstico en un análisis de fuentes del derecho –sin trabajo de campo etnográfico– (Bevilaqua, 2011) y el gobierno de la naturaleza por los expertos en conservación es retratada como disyunción comunicativa (Estorniolo, 2011). En este dossier, el debate de las ontologías se inscribe en una matriz teórica culturalista (el conflicto por derechos y bienes comunes queda fuera de foco, subordinado, no se lo enuncia). Por detrás y en paralelo con estos análisis queda reconocer que “la ciencia hegemónica” de los expertos conservacionistas, evaluadores de impacto y biotecnólogos es parte de un modelo biopolítico de creación de híbridos cuyo interés es, entre otros, la progresiva mercantilización de los comunes.

Es decir, con los pies en tierra en aquella publicación, hay naturalezas todavía no incluidas en ese debate que, sin embargo, ya formaban parte de la antropología regional: la de laboratorio (Stagnaro, 1993,1998, 2015), la del conflicto ambiental por el derecho a la ciudad (Carman, 2011), las *communitas* ambientales contra el Leviatán (Bartolomé, 1999), esos procesos políticos (González Colonia, 2012), como el corte del puente internacional Gualaguaychú–Fray Bentos (2003–2010) por los resistentes argentinos a una fábrica de celulosa uruguaya, donde al menos una de las partes involucrada recurrió a argumentos ambientales (Carman, 2011). Pero donde lo ambiental fue el argumento donde se inscribieron otras desigualdades (Merlinsky, 2009), pues los uruguayos aun reclaman por la continuidad de su desarrollo forestal.

Estos son algunos de los cabos sueltos que recogerá en 2015 el dossier de revista *Theomai*.

Dossier Theomai

El dossier de 2015 podría ser entendido como un corolario de debates iniciados por la línea editorial de esta revista en 2004 (quizás antes por algunos artículos sueltos y los temas abordados en números de 2001–2003)⁸. Se trata de una revista interdisciplinaria, por lo que artículos de

8 En 2001 convocó a pensar sobre “Modernización económica y naturaleza en los procesos

antropología de la ecología y el ambiente comparten índice con teoría y filosofía política, derecho ambiental y otras especialidades. El dossier de 2015 incluye lo urbano y en el camino al infierno de las buenas intenciones se analiza la tensión dentro mismo de los procesos de transformación del Buen Vivir (la iniciativa Yasuní ITT) entre el capitalismo verde y el eco socialismo (Le Quang, 2015b).

También se cuenta de la ambigüedad que en la praxis presentan algunos principios fundacionales de “lo ambiental”, como el derecho de los animales. A partir de la etnografía de un grupo de proteccionistas urbanos, devela cómo los “derechos animales” son instrumentados por actores sociales reaccionarios: cuando se moraliza el comportamiento animal, se quitan cualidades morales a una porción de los humanos (los carreros de tracción a sangre, Carman, 2015). Por tanto, al proponer a la naturaleza “sujeto de derecho” deberían considerarse vínculos y relaciones sociales interespecie, pues la condición de humanidad y su universalidad sobre los ciudadanos humanos, se define a través de relaciones interespecíficas (Tsing, 2012 y conclusión libre sobre los artículos Carman, 2015 y Mastrangelo, 2015). En síntesis, los derechos de la naturaleza no pueden ser contra los derechos humanos (Le Quang, 2015).

Engarzando hipótesis con teoría materialista histórica, para el organizador del dossier lo ambiental es crisis y la causa de toda la crisis civilizatoria es el capitalismo. Resulta relevante que esta visión de la crisis del sistema mundo, hermana el Norte y el Sur globales, pues las soluciones a las crisis del centro, han surgido de exportar la devastación ambiental a las periferias. La tensión teórica que descubrimos en este análisis es que interpreta todas las partes (heterogéneas, plurales, con significados contradictorios) bajo el mismo significante, es decir, por el todo. Para los antropólogos, que desenvolvemos las particularidades de cada objeto de estudio, se exprese en crisis, *communitas* o no, considerando la singularidad histórica y la subjetivación en la diversidad étnica y nacional, considerar al Buen Vivir *una* cultura, es simplificador y esencialista. Aun cuando se trate de una construcción política de diálogo y en la que se inscriben tres corrientes⁹, las diferencias culturales¹⁰ deben ser centrales,

de globalización”, en 2003 propuso caracterizar los “Movimientos sociales anti sistema” y el rol de la “Ciencia y tecnología en el desarrollo”. En 2004 editó el dossier “Ecología política” y un número especial dedicado a las “Perspectivas críticas sobre el desarrollo”.

9 Según Le Quang y Vercoûtère (2013) son la culturalista, la ecologista y la eco marxista. En Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara (2014) son la pachamamista, la ecologista postdesarrollista y la socialista-estatista.

10 Entendiendo a la cultura en sentido constructivista y relacional, como un “concepto valija” donde las dimensiones políticas, económicas, de medio físico, subjetivas e intersubjetivas se estructuran en prácticas y significaciones.

pues son constitutivas de naturalezas y paisajes en relación, que políticamente pueden ser relaciones de desigualdad.

Por otra parte, no todas las naturalezas no capitalistas son anti capitalistas. Textos clásicos de la antropología de la década de 1980 como Wolf (1982) y Palerm (1986) y también el clásico de la antropología argentina “Procesos de articulación social” (Hermitte y Bartolomé, 1977) muestran cómo a lo largo de la historia las prácticas étnicas sobre los comunes se articulan como procesos mercantiles subordinados. Diversidad no es sinónimo de liberación, de distribución equitativa, ni de garantizar la reproducción de la naturaleza en el largo plazo. El buen salvaje ecológico ha sido definido como mito, y por tanto no es un sujeto histórico (Escobar, 1999; Nygren, 1999).

Desde el punto de vista de la antropología de la vida (Ingold, 2011) y la antropología de la ciencia (Latour y Woolgar, 1979) otra deconstrucción relevante del sistema mundo relatado por el ecomarxismo es la prisión de argumentos expertos sobre la que se yergue, sin poder decirle a las redes científico técnicas que sus mediciones en términos de emisiones de gases efecto invernadero, calentamiento global o agujero de ozono son una representación del mundo entre otras. Como señala Latour:

¡Extraña emancipación esta (de la ciencia del riesgo ambiental) que ha multiplicado los compromisos. Afirman siempre con una sonrisa de superioridad que se han emancipado de los tiempos antiguos ‘de sus antepasados galos’ que no temían nada ‘salvo que el cielo se les cayese sobre la cabeza’ y afirman esto mientras se reúnen en Río, Kyoto, La Haya para luchar colectivamente contra el calentamiento global. (2003:12).

Dossier Apuntes Cecyp

Curiosamente, aunque *Apuntes del Cecyp* es una revista interdisciplinaria, en los artículos del número 27 del dossier “Naturaleza” no recoge el guante de los temas abiertos en el debate latinoamericano. Es más, para abordar el problema de la naturaleza “en el pensamiento occidental”, la Editorial se abstrae recuperando un relato romano anterior a la era cristiana (el prefacio del Libro VI de Vitruvio), y propone nuevamente una perspectiva “de la antropología” que hablando de las naturalezas americanas refiera a la teoría etnológica, sin diálogo con el Buen Vivir, el posdesarrollismo, ni la poscolonialidad.

Esta línea editorial tiene lugar en parte, porque el debate etnológico sobre naturaleza y sociedad del siglo XXI se inicia con etnografías de los pueblos de las tierras bajas sudamericanas (Viveiros de Castro, Stolze Lima y Descola), omitidos en la definición comprensiva del Buen Vivir. Es decir, los pueblos originarios amazónicos, los grupos seminómades del bosque

atlántico y el Chaco no entran sin esfuerzo en la reducción pachamamística del Buen Vivir. Presentan un fundamento social no productivo-extractivo respecto de lo no humano (con lo que denominamos natural). No son “indios dóciles” a quienes puede reducirse en un lugar: hacen uso extendido del espacio atravesando fronteras nacionales, entran en conflicto con el derecho de propiedad, muchas son sociedades sin estado, otras contra él. Estado y propiedad privada son fronteras, dimensiones tabuadas en las relaciones interétnicas con los Estados nacionales. Estamos en presencia de una alteridad radical al mito del buen salvaje ecológico y la sabiduría ancestral sobre uso de la biodiversidad. Quizás por eso mismo, el diálogo perspectivismo-Buen Vivir está repleto de baches y cesuras.

La diversidad de “realidades nativas” (Ingold, 1996) descripta y analizada en clave multinaturalista, nos permite pluralizar o hacer ambiguo, híbrido lo que se entiende y significó como natural. Desde estudios de caso en profundidad, como son las etnografías, se ha hecho múltiple lo que se suponía universal y se dio continuidad ontológica a lo que estaba separado (la cultura de la naturaleza). Este giro tuvo consecuencias en lo próximo (la ciencia) y en lo lejano (caníbales y reducidos de cabezas). Al tiempo que modificó la concepción de la agencia sobre y de “lo natural”, tanto en procesos de larga duración como la evolución, como en la contingencia y la historia. Nuestra propuesta es, por tanto, situar en la historia de la ecología y el ambiente estas posiciones (el BV, el perspectivismo, pero también la antropología de la ciencia). Las crónicas poscoloniales y descoloniales pueden ser el marco que permita esa comunicación. Todos saldremos enriquecidos si podemos reconstruir procesos de estructuración histórica y las relaciones interétnicas en naturalezas y paisajes.

Tiempo y espacio son dos variables estructurantes de la investigación social. Viveiros de Castro (2002) hizo posible un desarrollo teórico para comprender la Amazonía fuera de los modelos teóricos africanistas, reparó la originalidad de una parte de la humanidad devolviéndola a su sitio (Seeger *et al* en Valden Velden y Cebolla Badie, 2011:23). Restituyamos ahora hombres y paisajes a la escala del tiempo histórico, entendiendo que las naturalezas descubiertas por los estudios etnográficos, conviven¹¹.

Este dossier

Para la selección de artículos de este dossier, se consideró a la antropología y las naturalezas en hermenéutica doble (Giddens, 1995): se

11 Esta es la crítica de Miguel Bartolomé a la propuesta de Descola (Lavazza, 2016).

describen y definen naturalezas que generan matrices en lo colectivo. No hay ciencia básica y aplicada, contexto de descubrimiento o de justificación: la ciencia es una práctica social empotrada, el conocimiento es praxis.

Los criterios tomados para la organización de los artículos refieren a esta época, se inscriben en el cierre de ciclo de los gobiernos latinoamericanos denominados estados sociales de derecho¹² que, con matices, ha sido la experiencia democrática más a la izquierda conocida en la América Latina continental. En esta coyuntura política e intelectual, antropología y etnografía participan de la construcción social de sentido y contribuyen haciendo lo que mejor saben: planteando preguntas a las certezas más férreas, interpelando los programas y prácticas políticas desde los saberes otros.

Por lo expuesto, se propone comprender que esa diversidad de naturalezas en el Sur global ha sido la cantera de la desposesión colonial y poscolonial, proceso de acumulación y despojo que nos devolvió contaminación, extinciones, desplazamientos, injusticia y sufrimiento ambiental a cambio de (sub)desarrollo. Estos procesos forman parte de la crisis civilizatoria, pero en otros escenarios el conflicto no se expresa en voces locales. Como científicos, nuestro trabajo es comprender el por qué y el cómo, construir y validar hipótesis en todos los escenarios en los que se recurre a argumentos ambientales o se comprometen bienes comunes, se exprese la acción colectiva o no. Las naturalezas son categorías ontológicas, buenas para pensar los organigramas del mundo de las subjetividades. Racializar la esclavitud fue una concepción de la naturaleza humana. Si para defender los derechos de los animales se bestializa a los pobres que trabajan con tracción a sangre, estamos frente a una construcción semejante que es necesario también comprender para cuestionar (Carman, en este volumen).

El artículo central de este dossier es de Arturo Escobar. Allí realiza un encuadre general de la relación economía–ecología en el Siglo XXI, en el Norte y el Sur globales. Escobar (1996), que había diagnosticado que el problema central de la ecología política era la inscripción de América Latina en el subdesarrollo el 20 de enero 1949 (Esteve, 2000), proponiendo como estrategia de insubordinación analítica definirnos como posdesarrollados, busca en este artículo analogías entre el posdesarrollo de los “sudacas” con las propuestas del decrecimiento o crecimiento lento de los movimientos sociales contrahegemónicos del Norte.

12 Nos referimos a las presidencias de Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Néstor Kirchner y Cristina Fernández en Argentina, Luiz I Da Silva-Dilma Rousseff en Brasil, agrupados en esa denominación por Laurell (2015).

En su análisis, el diálogo entre posdesarrollistas y decrecimiento devela la convergencia de ambos en el objetivo de hacer de las crisis cíclicas de los regímenes de acumulación capitalistas, escenarios de transformación de la civilización centrada en la destrucción de la naturaleza como fuente de recursos a costo cero y pagando por contaminar. Muestra Escobar que posdesarrollo y decrecimiento son acción y enunciado tanto de académicos como de activistas contra hegemónicos, en el Norte y en el Sur geopolítico. Somos los excluidos, los expropiados de esa naturaleza fuente de recursos, los arrinconados en las riberas de ríos contaminados, reclamando sombra, tierra y agua para sobrevivir. Pedimos que el sufrimiento ambiental cese y que junto al reclamo de la conservación excluyente, se exprese nuestro derecho al territorio, al ambiente sano, a resguardar el derecho de las naturalezas a ser y expresarse para las generaciones futuras. No todo tiene precio, valor no es precio.

Valor y precio, cantidad y calidad son también los ejes teóricos que el Buen Vivir/Vivir Bien tomó de las comunidades andinas para oponerse al pensamiento único neoliberal. Contra el “vivir mejor” del desarrollismo etnocéntrico, el Sumak Kawsay comunitario propone limitar el crecimiento material, preocupándose por el crecimiento biológico (plantas, animales, el ambiente), la reciprocidad, complementariedad y redistribución comunitarias (Yampara en Schavelzon, 2015: 205). Hay bienes comunes que no pueden mercantilizarse, no toda entidad natural equivale a recurso. Mercantilizar el agua es estar poniendo precio a la vida.

Valor se liga con calidad, mientras que precio con cantidad. En la relación dialéctica o de unidad en la contradicción que se adopta de la filosofía andina, valor y precio, cantidad y calidad, podrían sintetizar la disputa de la filosofía política sudamericana del siglo XXI: ¿la naturaleza es el valor de la vida o el bien primario a costo cero que garantiza precios altamente rentables?

La utopía descolonizadora afortunadamente continúa en debate entre variantes hegemónicas (de pachamamistas Ramírez, García Lineras) y contrahegemónicas (Prado, Acosta y Gudynas, Souza Santos), del pachamamismo al extractivismo con socialismo de mercado. De este modo, incansables en la búsqueda de alternativas, los populistas componemos una dinámica de ultras y pragmáticos: construimos poder o quedamos excluidos del poder y de los gobiernos del continente (análisis propio sobre revisión textual de Schavelzon, 2015:255 y subsiguientes).

¿Deberíamos resignarnos y no dar lucha? Pues no, somos antropólogos, queremos lo imposible, queremos las utopías buenas para caminar. Por eso, con más o menos densidad teórica o desarrollo de datos de campo, los cinco artículos siguientes son etnografías de diferentes intenciones y texturas que exploran conflictos de poder, de (re)significación,

de clase, derechos de los animales, nuestro propio derecho y los de la naturaleza (quizás una forma de resguardar lo público). Por ser etnografías y estar situadas en lugares de estudio, aportan dimensiones originales, es decir, locales de América Latina.

El trabajo de Noceti presenta tres tipos de *schematas de la praxis* (formas de percibir, representarse y actuar) del río, el mar y la relación con la costa en la Bahía Blanca, en el Sur de la provincia de Buenos Aires. En su análisis, el reclamo por “lo ambiental” su cuidado, su capacidad de generar renta, sus usos recreativos o contemplativos son enmascaramiento de la desposesión (acumulación originaria) o la posición de ideológica de clase. En su exploración, “lo ambiental” o el derecho de la naturaleza es parte de la búsqueda de legitimidad de determinadas prácticas generadoras de exclusión o inequidad. Dialoga tácitamente con Ingold. Podría referirse al conflicto como ambientalización, entendida en el mismo sentido que aconteció la proletarización, como fue descrito en el texto clásico de Leite Lopes (2006). Sugiere el temor a las consecuencias del desarrollo que escribe Beck (2006) en “La sociedad del riesgo” empapando la agencia social sobre los derechos de uso y goce de la costa, pero elige mostrar *schematas* estructurándose en un conflicto aun irresuelto.

Seguidamente, como una *rara avis* o –para hacer justicia al texto– como auténtica “caca de las estrellas”, se publica el texto de Alejandro Martín López. Contra toda revisión esotérica del multinaturalismo para la comprensión de la etnoastronomía *moqoit*, el autor nos permite comprender, con una detallada revisión de fuentes secundarias y su propio trabajo de campo, que la relación de los *moqoit* con el cosmos es un flujo de poder. Se trata de una cosmopolítica que evidencia que la circulación del cosmos a la tierra forma parte de la reciprocidad asimétrica de los poderosos para con los desposeídos. Esa equivalencia local, particularísima de los grupos guaycurúes del Chaco y en especial de los mocoví repercute en el mercado de bienes simbólicos de la cultura nacional, cuando la comunidad aborígen se niega al préstamo de fragmentos de un meteorito para una exposición de arte en Alemania.

Los últimos dos trabajos proponen un diálogo entre Brasil y Argentina, dos de los países donde los gobiernos de la década de progresismo y estado social de derecho (2003–2015), no predicaron el Buen Vivir ni lograron reformas constitucionales, aunque promovieron la integración regional latinoamericana y la expansión de derechos (por ejemplo a la renta universal de la infancia). El tema central de esa conversación son los derechos de los animales en la perspectiva de sus activistas locales. María Carman toma el caso de los defensores de caballos y detractores de la tracción a sangre de animales no humanos en el Área

Metropolitana de Buenos Aires. Mientras que Sordi y Lewgoy caracterizan el activismo proteccionista de perros, las políticas de creación de la Secretaría Especial de los Derechos de los Animales en el municipio de Porto Alegre, Río Grande do Sul, Brasil. Ambas investigaciones muestran que la argumentación etnográfica interpela al culturalismo ingenuo. Carman muestra cómo el movimiento de liberación animal busca fundar las relaciones sociales en leyes naturales, como una forma solapada de biopolítica donde la protección del derecho del caballo a la naturaleza, vulnera el derecho de los cartoneros al trabajo. Por su parte el análisis de Sordi y Lewgoy señala que, contrariamente a lo que sucede en Argentina, en Brasil se ha negado la presentación de recursos de amparo a los seres sintientes (animales vertebrados) reconociéndoseles exclusivamente derechos tutelados por los humanos (como a los niños y a los incapaces). Es decir una versión occidental y antropocéntrica de la naturaleza como sujeto de derecho.

En definitiva, los cinco textos del dossier muestran a la ecología y las naturalezas con la complejidad de una semiótica (Hornborg, 2000) abarcando temas como las desigualdades sociales, la identidad, las comunidades morales, las diferencias étnicas y los fundamentos jurídicos del régimen de derechos civiles. En síntesis, nos propusimos mostrar que las naturalezas son motivo de múltiple reflexión para la cultura (Lévi Strauss, 1962) por varias líneas argumentales. Porque se usa para definir la agencia –prácticas y acciones–. Porque a partir de ella se definen los materiales –lo que se usa, lo que se crea, quién se lo apropia y lo gobierna, pero también los vínculos y subjetividad que generan–. Y porque constituye la base de un tipo de símbolos –animal vertebrado no es plancton ni *Aedes Aegypti* es *Leishmania infantum*–. El trabajo de los antropólogos ha sido mostrar así, de qué modo las naturalezas se relacionan con lo social, en entramados más complejos que idearios *naif* de *hippies* tardíos como la lucha contra la contaminación, el conservacionismo *per se*, el discurso estereotipado de que todo ambientalismo es o puede ser vanguardia contrahegemónica contra los extractivismos o la perpetua agenda catastrofista de los organismos financieros multilaterales (cfr. Agenda Ambiental Global¹³).

13 <http://web.unep.org/unea/list-resolutions-adopted-unea-2>.

Bibliografía citada

Arnold, David (1996). *La naturaleza como problema histórico. El medio la cultura y la expansión de Europa*. México, FCE.

Acosta, Alberto (2011). “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición”, en Lang Miriam y Dunioa Mokrani comps.: *Más allá del desarrollo*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo/ AbyaYala, pp.83–118.

Alimonda, Héctor comp. (2002). *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía. Grupo de trabajo de ecología política*. Buenos Aires, CLACSO.

Azellini, Darío (2016). “Labour as a Commons: The Example of Worker-Recuperated”, *Critical Sociology*, pp. 1–14. Washington, Sage Journals.

Bartolomé, Leopoldo (1999). “Combatiendo al Leviatán. La articulación y difusión de los movimientos de oposición a las represas en Brasil (1985–91)”, *Desarrollo Económico*, Vol. 39, N° 153, pp. 77–102.

Blaser, Mario; Feit, Harvey y McRae, Glenn (eds.) (2004). *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*. London, ZED Books.

Beck, Ulrich (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Madrid, Paidós Ibérica.

Berry, Thomas (1988). *The Dream of the Earth*. San Francisco, Sierra Club Books.

Bevilaqua Barbato, Címea (2011). “Normas jurídicas y agencias não humanas: o caso dos cães perigosos”, *Avá*, N° 19, pp. 199–225.

Carman, María (2011). *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires, FCE.

—(2015). “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales.”, *Theomai*, N° 32, pp. 189–209.

Carson, Rachel (2002) [1962]. *Primavera silenciosa*. Barcelona, Crítica.

Crutzen, Paul J.; McNeill, John R. y Steffen, Will (2007). “The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature”, *Ambio Royal Swedish Academy of Science*, Vol. 36, N° 8, pp. 614-621.

Descola, Philippe (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

Descola, Philippe y Palsson, Gisli (comps.) (2000). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México.

Escobar, Arturo (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá, Norma.

—(1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, Cerec.

—(2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar”, en Viola, Andreu comp.: *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. España, Paidós, pp. 145-160.

Esteva, Gustavo (2000). “Desarrollo”, en Viola, Andreu comp.: *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. España, Paidós, pp. 67-101.

Estorniolo, Milena (2011). “Manejo de qué? Algunas equivocaciones em projetos de manejo na amazonia.”, *Avá*, N° 19, pp. 165-196.

Federovisky, Sergio (2011). *Historia del medio ambiente*. Buenos Aires, Capital Intelectual.

Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu.

González Colonia, Carlos Julio (2012). *Brujería, minería tradicional y capitalismo transnacional en los Andes colombianos. El caso del pueblo minero de Marmato – Colombia*. Tesis de Maestría en Antropología Social, IDES-IDAES / Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Haraway, Donna (2003). *The companion species manifesto: dogs, people and the significant otherness*. Chicago, Pickly Paradigm.

—(2008). *When species meet*. United States, University of Minnesota Press.

Hermitte, Esther; Bartolomé, Leopoldo (comps.) (1977). *Procesos de articulación social*. Buenos Aires, Amorrortu.

Hidalgo-Capitán, AL y AP Cubillo Guevara (2014). “Seis debates abiertos sobre el Sumak kwsay”, *Iconos*, N° 48, pp. 25–40, FLACSO Ecuador, Quito.

Hornborg, Alf (2000). “La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana”, en Descola, P; Palsson, G. (comps.): *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México, S XXI.

Iglesias Iturrión, P (2006). “Asamblea constituyente y revolución”, *Periódico Diagonal* 6/7/2006, documento electrónico: <https://es.scribd.com/doc/295363869/Texto-Sobre-Podemos-Recomendado-Por-Iglesias>, acceso 30 de diciembre 2016.

Ingold, Timothy (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London, Routledge.

—(2004). “On the ground”, *Journal of Material Culture*, Vol. 9, N° 3, pp. 315–340.

—(2000). *The perception of the environment. Essays on dwelling and livelihood*. Routledge, England.

—(1996). *Key debates in anthropology*. Routledge, London.

—(1993). “The Temporality of the Landscape”, *World Archaeology*, Vol. 25, No. 2, Conceptions of Time and Ancient Society (Oct., 1993), pp. 152–174.

Klein, Naomi (2015). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Madrid, Paidós Ibérica.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.

Lang, Miriam y Dunioa Mokrani comp. (2011). *Más allá del desarrollo*. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo/ AbyaYala.

Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Argentina, Siglo XXI.

—(2003). 2005 “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas”, *AIBR. Edición especial*, noviembre diciembre 2005.

—(1988). *Pasteur. La lucha contra los microbios*. Madrid, SM.

Latour, Bruno; Woolgar, Steve (1979). 1981. *La vida en el laboratorio. La construcción de hechos científicos*. España, Alianza.

Laurell, Asa Cristina (2015). “Conferencia central. Jornada Nacional Salud de los trabajadores, la seguridad social y el rol del estado”, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 10 abril 2015. Argentina. Ms.

Lavazza, Víctor Hugo (2016). “Reseña de ‘Más allá de la naturaleza y la cultura’ de Philippe Descola”, *Apuntes de Investigación del Cecyp*, N° 27 pp. 233–239.

Leite Lopes, J. S. (2006). “Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos e os dilemas da Participação”, *Horizontes Antropológicos*, Año 12, N° 25, pp. 31–64.

Le Quang, Matthieu; Vercoutere, Tania (2013). *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito, IAEN.

Le Quang, Matthieu (2015). “Introducción”, *Theomai*, N° 32, pp. 4–12. —(2015b). “El sentido político de la iniciativa Yasuí-ITT: disputa entre capitalismo verde y ecosocialismo”, *Theomai*, N° 32, pp. 75–94.

Lévi-Strauss, Claude (1962) 1964. *El pensamiento salvaje*. México, FCE.

Löwy, Michael (2012). *Ecosocialismo: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. España, Biblioteca nueva.

Mastrangelo, Andrea V. (2015). “Derechos de humanos y no humanos: una reflexión basada en dos estudios de caso etnográficos”, *Caderno eletrônico de ciencias sociais*, Vol. 3, N° 1, pp. 35–53.

Merlinsky, Gabriela (2009). “La cuestión ambiental en la arena pública: algunas reflexiones sobre los conflictos socio-ambientales en Argentina”, en VV. AA.: *Congress of the Latin American Studies Association*. Río de Janeiro.

Milton, Kay (1996). *Environmentalism and the cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. Routledge, USA.

Nygren, Anja (1999). “Local knowledge in the environment–development discourse: From dichotomies to situated knowledges”, *Critique of Anthropology*, Vol. 19, N° 3, pp. 267–288.

Palerm, Ángel (1986). *Modos de Producción y Formaciones Socioeconómicas*. México, Ediciones Gernika.

RAE (2009). *Nueva gramática de la lengua española*, documento electrónico: <http://www.rae.es>, acceso 1 de marzo 2017.

Schavelzon, Salvador (2015). *Plurinacionalidad y Buen Vivir/Vivir Bien. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post constituyentes*. Ecuador, Clasco– Abya Yala.

Scoones, Ian (1999). “New ecology and the social sciences: what prospects for a fruitful engagement?”, *Annual review of anthropology*, Vol. 28, Nº 1, pp. 479–507.

Stagnaro, Adriana (1993). “La antropología en la comunidad científica: entre el origen del hombre y la caza de cráneos–trofeo, 1870–1910”, *Alteridades*. Año 3, Número 6, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 53–65.

—(1998). “Los laboratorios de biotecnología desde una perspectiva antropológica: una etnografía de la ciencia”, *Etnia*, Nº 42–43, Olavarría 1998–99; pp. 21–46.

— (2015). *Ciencia a pulmón*. Buenos Aires, CICCUS.

Strathern, Marilyn (1992). *After nature: English kindship in the latest twentieth century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Stolze Lima, Tânia (2005). *Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, UNESP.

Thomas, Keith (1996). [1983] *Man and the Nature World: Changing Attitudes in England, 1500– 1800*. Oxford, Oxford University Press.

Tsing, Anna (2012). “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species”, *Environmental Humanities*, Nº 1, pp. 141–154.

Vander Velder, Felipe; Cebolla Badie, Marilyn (2011). “Introdução: a relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas”, *Avá*, Nº 19, pp. 15–47.

Viola, Andreu (comp.) (2000). *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. España, Paidós.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002). “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”, en: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac&Naify.

—(2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac&Naify.

—(2004). “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, Nº 1, pp. 3-23.

Wolf, Eric (1982). *Europa y los pueblos sin historia*. México, FCE.

DOSSIER / ARTÍCULO

Escobar, Arturo (2017). "Diseño para las transiciones", *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 32-63

RESUMEN

El artículo pone en diálogo teoría política y acción colectiva anticapitalista en el Norte y el Sur globales. Reseña una serie de debates sobre las transiciones, tanto en el Norte Global (ej., La Gran Transición, la Iniciativa de los Pueblos en Transición, el Gran Giro, la transición a la era Ecozoica, la Transición a la Civilización Ecológica, tanto como el decrecimiento y los movimientos en defensa de los comunes) como en el Sur Global (Buen Vivir, el posdesarrollo, transiciones civilizatorias y transiciones hacia el posextractivismo). En su análisis, el autor hace converger la filosofía política de estas intervenciones con la teoría contemporánea del diseño (Manzini, Tonkinwise e Irwin). De esta convergencia surgen propuestas de diseño para las transiciones que conllevarían una refundación ontológica de lo humano.

Palabras claves: *Transiciones, diseño, descolonización, cambio social, ecología.*

ABSTRACT Design for transitions

This article reviews transition visions and debates both in the Global North (e.g., The Great Transition Initiative, The Transition Town Movement, the Great Turning, the transition to an Ecozoic Era, and cultural and ecological transitions) and the Global South (e.g., Buen Vivir, postdevelopment, civilizational transitions, and transitions to postextractivism). The analysis proposes a convergence between transition discourses and certain contemporary design trend (Manzini, Tonkinwise, Irwin), out of which there emerge transition design proposals that posit an ontological remaking of the human.

Key words: *Transitions, design, decolonization, social change, ecology.*

Recibido: 22 de diciembre de 2016

Aceptado: 15 de febrero de 2017

Diseño para las transiciones



Por Arturo Escobar¹

...La gran transición (es): un proceso de cambio en el que la humanidad está empezando a entender los límites del planeta y que también nos está llevando a hacer un mejor uso de la conectividad disponible.... A partir de allí es posible esbozar un escenario de diseño construido sobre una cultura que une lo local con lo global (localismo cosmopolita) y sobre una infraestructura resiliente capaz de recalificar el trabajo y acercar la producción al consumo (sistema distribuido). (Manzini, 2015:2).

Este artículo² construye conexiones entre las visiones de “transiciones” (civilizatoria, paradigmática, de época) y el diseño. Juntos crean un campo emergente, diversamente llamado “diseño de transición” o “diseño para las transiciones”. Teniendo en cuenta su objeto y ámbito de aplicación este campo tiene, necesariamente, implicaciones ontológicas porque detrás de cualquier visión para la transición yace, en mayor o menor medida, un desafío frontal a la formación onto-epistémica enclavada en la actual forma dominante de la modernidad capitalista. Este posicionamiento conceptual y ético separa las visiones para la transición de los marcos teóricos del cambio social más comúnmente establecidos. A lo largo del artículo ofrezco un contexto para el epígrafe con el que comienza. ¿Cómo Manzini (2015) tanto como otros intelectuales del diseño como Tonkinwise (2014) e Irwin (2015) llegaron a conceptualizar su trabajo como un espacio para tan significativas transformaciones? ¿Cómo su visión del diseño articula, en un solo marco, elementos aparentemente dispares como el lugar, la noción de agencia distribuida, el cambio de paradigma, la dinámica planetaria y un nuevo modo de pensar para el diseñador?

¹ University of North Carolina at Chapel Hill.

² Este artículo fue elaborado a partir del Cap. 5 del libro Autonomía y diseño. La realización de lo comunal del autor, publicado por la Editorial Universidad del Cauca en el 2017. Disponible en: <http://www.maestriadesarrollo.com/sites/default/files/publicaciones/autonomia-y-diseno-arturo-escobar-ok.pdf>

El artículo se divide en dos partes. La primera presenta visiones para la transición que han ido surgiendo con claridad y fuerza en los últimos años y que provienen de un amplio espectro de contextos y campos. Estos discursos constituyen un nuevo campo de “estudios para la transición” que se convierte en una ayuda inestimable para los marcos de diseño para la transición que presentaré en la segunda parte, enfocada en una propuesta que une el diseño y las transiciones: la elaborada conceptualización de Ezio Manzini sobre el “diseño para la innovación social”³.

Si la primera parte pretende ser una contribución al “visionar” inherente a las propuestas de diseño para la transición la segunda está deliberadamente presentada como una contribución al campo en desarrollo del diseño ontológico. El énfasis en la construcción de lugar y en la práctica colaborativa, así como en el arraigo inequívoco del diseño para la transición a una visión ecológica, constituye, sin duda, una intervención ontológica, es decir una ontología política del diseño.

Discursos para la transición

El surgimiento de visiones para la transición lleva décadas, como lo sugiere la propuesta de Illich (2015) de transición del modo industrial de producción a una era de la convivialidad. Sin embargo, se ha intensificado en años recientes. De hecho, la emergencia de narrativas, imaginarios y propuestas para la transición en varios espacios de la vida académica y activista en la última década es uno de los signos más anticipatorios de nuestro tiempo. La mayoría de los discursos para la transición (DT), como los llamaré, comparte la afirmación de que tenemos que ir más allá de los límites institucionales y epistémicos existentes si realmente queremos luchar por mundos y prácticas capaces de lograr las transformaciones significativas que creemos necesarias. Los DT parten de la noción de que las crisis ecológicas y sociales contemporáneas son inseparables del modelo de vida social que se ha vuelto dominante en los últimos siglos, categorizado como industrialismo, capitalismo, modernidad, (neo) liberalismo, antropocentrismo, racionalismo, patriarcado, secularización o, incluso, civilización judeo-cristiana.

Mientras la discusión sobre crisis y transiciones tiene una larga genealogía en Occidente los DT están surgiendo hoy con especial riqueza, diversidad e intensidad, hasta el punto de que se puede plantear un

3 Nota de la editora: el libro presenta además el diseño para la transición de la Universidad de Carnegie Mellon <http://design.cmu.edu/content/program-framework> y la propuesta de Fry (2012).

campo de “estudios para la transición” como un nuevo dominio académico-político. Como sugeriría incluso un mapeo superficial de los DT quienes escriben sobre el tema no están limitados a la academia; de hecho, los pensadores de DT más visionarios no son académicos aunque, a menudo, mantienen alguna relación con las corrientes académicas críticas. Los DT están surgiendo de una multiplicidad de sitios, incluyendo los movimientos sociales y algunas organizaciones no gubernamentales; del trabajo de intelectuales con conexiones significativas con las luchas ambientales y culturales; y de los intelectuales que trabajan dentro de tradiciones académicas alternativas o disidentes. Los DT son prominentes en los campos de la cultura, la ecología, la religión y la espiritualidad, la ciencia alternativa (e.g., la complejidad), los alimentos y la energía y las tecnologías digitales, entre otros⁴.

El ecólogo y teólogo de Carolina del Norte Thomas Berry explica la búsqueda de las transiciones en la siguiente forma: “Estamos entre historias. El viejo relato, el relato de cómo el mundo llegó a ser y cómo encajamos en él, ya no es eficaz. Sin embargo, no hemos aprendido el nuevo relato” (Berry, 1988:123). La búsqueda de un Nuevo Relato (o, más bien, de nuevos relatos) está en marcha.

Discursos para la transición en el Norte Global

Los discursos para la transición se diferencian geopolíticamente en la actualidad entre los que se producen en el Norte Global y los del Sur Global, a pesar de que se han empezado a construir puentes entre ellos (Escobar, 2015). En el Norte los más destacados incluyen el decrecimiento —a menudo asociado con debates sobre la comunalización y los comunes⁵ (Bollier, 2014; Bollier y Helfrich, eds., 2012)— y una variedad

4 Utilizo el término “transición” en lugar de “transformación” ya que este es el término utilizado en la mayoría de los marcos discutidos en este capítulo. Algunos de los DT pueden criticarse por muchas razones (e.g., su falta de atención a cuestiones de poder y dominación en términos de clase, género y raza o su continua dependencia de las premisas modernistas). Sin embargo, la mayoría implica una noción radical de transformación en muchos niveles. En algunos casos el significado de “transición” es similar a la noción de “gran transformación” de Polanyi; en otros, una transición es vista como algo que implica muchos tipos de transformación. La mayoría exhibe un profundo carácter abierto y la conciencia de ser una de muchas historias posibles. Contrariamente a las áreas de investigación de transición más conocidas en las ciencias sociales (e.g., transiciones al postsocialismo, al postcapitalismo o al postconflicto) los DT que he presentado evitan las teleologías estrechas, incluso si cuentan un relato con un “de” y un “hacia”. Algunos apelan, explícitamente, a dinámicas no lineales, la emergencia y la autoorganización.

5 Nota de la editora: Bienes comunes o simplemente comunes (commons) refiere a todos los usos compartidos necesarios para que la vida tenga lugar. Se refiere a entidades de la naturaleza como el agua, el aire, el sol, los glaciares, pero rompiendo el dualismo también

de iniciativas para la transición (IT). Los debates sobre el Antropoceno, análisis de tendencias de pronóstico (e.g., Randers, 2012), algunos diálogos inter-religiosos y procesos de la ONU, particularmente dentro del Foro de Partes Interesadas (*Stakeholders Forum*), también son espacios activos donde se articulan los DT. Entre las IT están la Iniciativa de Pueblos en Transición (Reino Unido), la Iniciativa de la Gran Transición (Instituto Tellus), el Gran Giro (Joanna Macy), la Gran Obra o transición a una era Ecozoica (Thomas Berry), la Transición de la civilización industrial a una Civilización Ecológica (Philip Clayton, Herman Greene), y las transiciones de la Edad de La Separación (entre los individuos y la comunidad y entre los humanos y el resto del mundo vivo) a una Edad de Reunión (Eisenstein, 2013), de la Ilustración al Sostenimiento (Fry, 2012) o Re-avivamiento (Weber, 2013). En el Sur Global los DT incluyen el posdesarrollo y las alternativas al desarrollo, la crisis del modelo civilizador, el buen vivir y los derechos de la naturaleza, las lógicas comunales y las transiciones al posextractivismo. En el Norte las características de la edad por venir incluyen el posrecimiento, lo posmaterialista, poseconómico, poscapitalista y poshumano; en el Sur se expresan en términos de posdesarrollo, lo no liberal, pos/no capitalista, biocéntrico y posextractivista (véase Escobar, 2011; 2015, para una mayor elaboración).

La mayoría de los DT contemporáneos postula una transformación cultural e institucional radical: una transición a un mundo totalmente diferente. Esto ha sido conceptualizado como cambio de paradigma (e.g., Raskin *et al.* 2002; Shiva, 2008), un cambio de modelo de civilización (los movimientos indígenas), el surgimiento de una nueva cultura holística o, incluso, la llegada de una nueva era más allá de la era moderna dualista (e.g., Goodwin, 2007; Macy, 2012; Macy y Brown, 1998), reduccionista (e.g., Kauffman, 2008), económica (e.g., Schafer, 2008), industrial (Illich, 1973; Greene, 2015), y antropocéntrica (e.g., Weber, 2013; Eisenstein, 2013; Goodwin, 2007). Se considera que este cambio ya está ocurriendo, aunque la mayoría de los DT advierten que los resultados no están garantizados. Incluso las visiones más seculares enfatizan una profunda transformación de los valores. Los DT más imaginativos ligan aspectos que han permanecido separados en los imaginarios anteriores para la transformación social: culturales, político-económicos, ecológicos y espirituales. Al cambiar las formas como estos ámbitos han sido concebidos y desplegados, incluyendo su

discute el derecho de propiedad, promoviendo la nueva creación de comunes, fuera del régimen de lucro, precio, patente, canon. La industria del software y las redes se definieron los comunes creativos. Mastrangelo, en la Introducción a este Dossier refiere a la necesidad de incluir a la educación y salud universal como bienes comunes en los estados de derecho.

separación, los DT adquieren un carácter ontológico. Estos ámbitos son re-tejidos de nuevo gracias a una profunda preocupación por el sufrimiento humano y por el destino de la vida. Estas son algunas declaraciones “clásicas” sobre la transición⁶:

La transición global ha comenzado –una sociedad planetaria se concretará en las próximas décadas. Pero su resultado está en cuestión.... Dependiendo de cómo se resuelvan los conflictos ambientales y sociales el desarrollo global puede bifurcarse en vías drásticamente diferentes. En el lado oscuro es muy fácil imaginar un futuro sombrío de personas, culturas y naturaleza empobrecidas. De hecho, para muchos esta posibilidad ominosa parece la más probable. Pero *no* es inevitable. La humanidad tiene el poder de prever, de elegir y de actuar. Aunque pueda parecer improbable es posible una transición hacia un futuro de vidas enriquecidas, solidaridad humana y un planeta saludable (Raskin *et al.* 2002:ix)

La vida en nuestro planeta está en problemas. Es difícil ir a cualquier parte sin ser confrontado por las heridas de nuestro mundo, el desgarramiento de la trama de la vida... Nuestro planeta nos está enviando señales de sufrimiento tan continuas que parecen casi normales... Son señales de advertencia de que vivimos en un mundo que puede terminar, por lo menos como un hogar de vida consciente. Esto no quiere decir que *terminará*, pero *puede terminar*. *Esa posibilidad cambia todo para nosotros*... Esto está sucediendo ahora en formas que convergen para poner en tela de juicio el fundamento y la dirección de nuestra civilización. Está ocurriendo una revolución global... Muchos lo llaman el Gran Giro (Macy, 2007:17, 140; cursivas añadidas).

La civilización ecológica no es algo a lo que se puede llegar sino algo que tiene que ser creado... Crearla y mantenerla implica relaciones más justas y cooperativas entre los humanos, así como relaciones transformadas entre los humanos y la comunidad amplia de la vida. Es algo en lo que todos pueden participar y en el que todos tienen un lugar (Greene, 2015:3)

Algo común a muchos DT, como demuestran las citas anteriores, es que la humanidad está entrando en una fase planetaria de civilización como resultado de la expansión acelerada de la era moderna. Un sistema global está tomando forma con diferencias fundamentales respecto de las fases históricas anteriores. El carácter de la transición dependerá de qué visión del mundo prevalece. La Iniciativa de la Gran Transición (IGT)

6 Los DT que he citado representan un segmento de la literatura. Los DT van desde los más culturales y espirituales a los explícitamente políticos; apelan a una amplia gama de conceptos e imágenes, desde lo distópico (colapso, decadencia y ascendencia, supervivencia, apocalipsis) hasta lo reconstructivo (e.g., evolución consciente, inteligencia colectiva, sacralidad, salvar el planeta y los seres humanos). Hay mucho que aprender de estas visiones y propuestas, que los académicos y los diseñadores rara vez consideran. El campo de la ecología espiritual puede ser visto como un espacio para los DT.

distingue tres visiones del mundo o mentalidades –evolutiva, catastrófica y transformacional– con sus correspondientes escenarios globales: mundos convencionales, barbarización y la GT. Sólo esta última promete soluciones duraderas a los retos de la sostenibilidad pero requiere cambios fundamentales en los valores y novedosos acuerdos socioeconómicos e institucionales. La GT, como algunas de las narrativas de decrecimiento, redefine el progreso en términos de realización humana no material, destaca la interconexión y prevé el desacoplamiento del bienestar del crecimiento y el consumo, cultivando nuevos valores (e.g., solidaridad, ética, comunidad, significado). La GT implica una visión global alternativa que sustituye el “capitalismo industrial” con una “globalización civilizadora”⁷.

Muchos DT están sintonizados con la necesidad de avanzar hacia economías poscarbono. Vandana Shiva lo ha señalado con vehemencia. Para Shiva (2005, 2008) la clave para la transición “de los combustibles fósiles a los suelos”⁸ –de un paradigma mecanicista-industrial centrado en los mercados globalizados a un paradigma centrado en la gente y en el planeta– descansa en estrategias de relocalización, es decir, en la construcción de sistemas descentralizados de alimentos orgánicos y energía basados en la biodiversidad que operan a partir de la democracia de base, las economías locales y la conservación de los suelos y la integridad ecológica. Los DT de este tipo tienen una aguda conciencia de los derechos de las comunidades sobre sus territorios y de los patrones de consumo mundial, tremendamente desiguales, y de los impactos ambientales. Las críticas al capitalismo, el cambio cultural, la espiritualidad y la ecología se entrelazan en los diagnósticos de los problemas y en las formas para seguir adelante (véanse Korten 2006; Mooney *et al.* 2006; Sachs y Santarius 2007; Santos 2007). Una “ecología de la transformación” (Hathaway y Boff, 2009) se ve como la ruta para contrarrestar los estragos del capitalismo global y para construir comunidades sostenibles; sus principales componentes incluyen la justicia ecológica, la diversidad biológica y cultural, el bio-regionalismo, el arraigo en el lugar, la democracia participativa y la auto-organización cooperativa. Algunos DT recientes también hacen hincapié en la idea de la pansensibilidad, es decir, la idea –cultivada por muchos pueblos territorializados e indígenas– de que la conciencia y el significado son propiedad de todos los seres vivos (inclusive de la materia), no sólo de los humanos (e.g., Goodwin, 2007; Weber, 2013; Ingold, 2011)⁹.

7 La IGT es una red dedicada al estudio sistemático y la promoción de ideas y estrategias de transición con sede en el Instituto Tellus, en Boston. Data de 1995 con la creación del Global Scenario Group por Paul Raskins y el experto argentino en modelación Gilberto Gallopin. Véase <http://www.greattransition.org>

8 *From oil to soil*, rima imposible de lograr en castellano.

9 Esta es un área apasionante y creciente, incluso en algunas tendencias críticas de la

Como he insinuado antes la obra de Thomas Berry –quien se auto-describía como “geologista” (*geologist*)– ha sido influyente para muchas de las visiones para la transición¹⁰. Su noción de La Gran Obra –una transición “del período en que los seres humanos eran una fuerza disruptiva en el planeta Tierra al período en que los seres humanos se hacen presentes al planeta de una manera mutuamente benéfica” (Berry, 1999:11; 1988)– es una de las articulaciones más concretas y proféticas de un imaginario para la transición. Berry llamó Ecozoica a la nueva era que, reveladoramente, significa “casa de la vida”, una idea que, sin duda, podría generar simpatía entre los diseñadores. Para Berry (1999:4) “la causa más profunda de la actual devastación se encuentra en el modo de conciencia que ha establecido una discontinuidad radical entre los seres humanos y otros modos de ser y en la concesión de todos los derechos a los seres humanos”. La brecha entre los ámbitos humanos y no humanos está en la base de muchas de las críticas, junto con la idea de un yo separado. Macy (2012) habla de una revolución cognitiva y espiritual que implica la sustitución del yo moderno por un yo ecológico y no dualista que se reconecta con todos los seres y recupera un sentido del tiempo evolutivo, borrado por el tiempo lineal de la modernidad capitalista. Central para las visiones para la transición, por lo tanto, es la sanación de los dualismos que se afianzaron con el tipo de modernidad que llegó a ser dominante en los últimos siglos. La frase frecuentemente citada de Berry, “La Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos”, es, seguramente, la declaración más elocuente en este sentido (citada por Lonergan y Richards, eds., 1987:107-108). Vale la pena ser textual con su elocuente exposición de

La misión histórica de nuestro tiempo es reinventar lo humano –al nivel de la especie, con reflexión crítica, con toda la comunidad de los sistemas vivos, en un contexto temporal histórico, por medio de relatos y de una experiencia compartida de soñar. (Berry 1988:123)

Cada uno de sus cinco elementos tiene significado e importancia singular, detallado en toda su obra, y la mayor parte de su visión podría traducirse a conceptos de diseño. Por ejemplo, Berry identificó cuatro pilares que mantienen en su lugar el relato que necesita ser reemplazado (gobiernos, corporaciones, universidades y religiones). También

academia. En Occidente tiene predecesores en la obra de Vernadsky y Teilhard de Chardin, entre otros, pero también en las tradiciones de immanencia, vitalismo y pensamiento procesual. Un universo sensible es una idea central –de hecho, una realidad– de muchas cosmologías indígenas.

10 Véase el trabajo del Center for Ecozoic Societies en *Chapel Hill*, dirigido por Herman Greene y dedicado, en gran medida, a la obra de Berry: <http://www.ecozoicstudies.org/>

describió el Antropoceno con gran clarividencia¹¹. Fue un pionero del bio-regionalismo y adoptó una perspectiva de sistemas vivos. Su crítica del antropocentrismo fue radical y coexistió con su insistencia en “reinventar lo humano”, de manera similar a Tony Fry y otros.

Berry realiza incluso una crítica mordaz de la universidad como justificación intelectual de la devastación actual (insostenibilidad). Hay, sin embargo, aspectos del trabajo de Berry que requerirían una reflexión más profunda como su visión de la Tierra como un planeta bioespiritual; su insistencia en la necesidad de recrear una intimidad con la Tierra como algo esencial para la elaboración del nuevo relato¹²; y, quizás, la idea más difícil y controvertida de que para la transición es esencial un pensamiento transracional guiado por visiones reveladoras en sintonía con el potencial de auto-organización de la vida y al que puede accederse a través de los mitos y los sueños, “indicando una proceso intuitivo, no racional, que ocurre cuando nos despertamos a los poderes numinosos siempre presentes en el mundo de los fenómenos que nos rodean, como los chamanes han hecho a lo largo de los siglos” (Berry, 1988:211).

Con base en el trabajo de Berry y la tradición del “pensamiento procesual” (en gran parte asociada con el matemático y filósofo británico Alfred North Whitehead) Herman Greene (2015) propone una transición de una economía industrial-económica a una edad ecológico-cultural o, en pocas palabras, a una civilización ecológica (quizás un término más fácil de usar que el Ecozoico de Berry). Enfatiza, como Berry, la inclusión de la Tierra como una participante activa en la creación de mundos y “el cambio civilizador” como una nueva dimensión para la acción. Ante la incesante expansión de la civilización Occidental globalizada se hace imperativo visitar la intersección de la historia humana y la historia natural dentro de un ámbito cosmológico de investigación. Para Greene la civilización ecológica es una nueva etapa de la civilización humana; comienza con la premisa de que la Tierra es una única comunidad sagrada unida por relaciones interdependientes y de que el papel de los seres humanos es celebrar y cuidar de esta comunidad de manera consciente. La civilización ecológica también reconoce el derecho a la justicia de todos los seres humanos y todos los seres vivos; se fundamenta en lugares y bioregiones, así como en

11 En realidad Berry postuló una definición del Antropoceno avant la lettre; en un ensayo de 1988, bellamente titulado “El Sueño de la Tierra”, escribió: “El choque antropogénico que está abrumando la tierra es de un orden de magnitud más allá de todo lo conocido anteriormente en el desarrollo histórico o cultural de la humanidad... Estamos actuando en un orden de magnitud geológica y biológica. Estamos cambiando la química del planeta” (Berry 1988:211, 216).

12 “No podemos descubrirnos sin antes descubrir el universo, la Tierra y los imperativos de nuestro propio ser” (Berry 1988:195).

las culturas históricas y las civilizaciones; protege los comunes; y su objetivo general es lograr el funcionamiento integral y el florecimiento de la comunidad de la Tierra en su conjunto. Su promesa, entonces, es que “en los siglos venideros tendremos un futuro humano viable en una comunidad de vida floreciente” (Greene, 2015:8). Un proyecto relacionado ha sido propuesto por el teólogo Philip Clayton en colaboración con el Instituto para el Desarrollo Posmoderno de la China, donde la noción de ‘civilización ecológica’ está siendo trabajada activamente. Lo que es interesante de estas iniciativas es que además de las áreas usuales de trabajo (economía, tecnología, agricultura, educación, etc.) incluyen visión de mundo y espiritualidad como centrales a la visión de transición. Estos proyectos buscan iluminar la forma en que estas dimensiones deben ser reorganizadas para promover una forma civilizada de existencia humana en el planeta.¹³

La Iniciativa de Ciudades en Transición, decrecimiento y lo común: tres espacios emergentes del diseño para la transición

La Iniciativa de Ciudades en Transición (ICT), empezó en el pequeño pueblo de Totnes, en el sur de Inglaterra, encabezada por Rob Hopkins.¹⁴ La ICT tiene conexiones directas con los movimientos de intelectuales y activistas en torno a las nociones de “decrecimiento” y la defensa de los comunes. La ICT, el decrecimiento y los comunes en conjunto constituyen un espacio unificado para el futuro desarrollo de la teoría y la práctica del diseño para la transición. En la siguiente sección voy a proponer un conjunto similar de nociones provenientes de América Latina, incluyendo el posdesarrollo, el buen vivir, los derechos de la naturaleza y las transiciones al posextractivismo como espacios importantes para profundizar el diseño para la transición.

Una de las propuestas más concretas para una transición hacia una sociedad poscombustible fósil es la Iniciativa de Ciudades o Pueblos en Transición (Hopkins, 2008, 2011). Esta visión utiliza escenarios que están más allá del pico del petróleo para proponer un camino para que las ciudades avancen en la ruta hacia la transición. La relocalización de alimentos, energía, vivienda, transporte y toma de decisiones es un elemento crucial de la ICT, que contempla la revitalización de las comunidades para que sean más autosuficientes, una disminución de la energía o “descenso energético” de la actividad humana (cuidadosamente

13 Para el Proyecto liderado por Greene, ver: <http://www.ecozoicsocieties.org/>; para el de Clayton, véase <http://www.ctr4process.org/whitehead2015/>; <http://www.pandopopulus.com/>; <http://colleges.org/networks/ecological-civilization-international/>

14 Es la principal referencia del proyecto de diseño de la UCM citado en nota 2.

planeado pero constante) y herramientas para la reconstrucción de los ecosistemas y las comunidades erosionados por siglos de sistemas económicos y políticos deslocalizados y determinados por expertos. La resiliencia es la alternativa de la ICT a las nociones convencionales de la sostenibilidad; involucra sembrar las comunidades con diversidad, auto-organización social y ecológica, fortalecimiento de la capacidad de producir localmente lo que se puede producir localmente, y así sucesivamente. La ICT es “uno de los experimentos sociales más importantes que suceden en el mundo en este momento” (Hopkins, 2011:13). Como otros DT se basa en una narrativa convincente de un cambio radical en la sociedad en la escala necesaria y dentro del marco de tiempo permitido por la crisis ecológica. Una de las piedras angulares del enfoque es construir la resiliencia de la comunidad como “un proyecto de diseño colectivo” (Hopkins, 2011:45). Uno de los principales aportes de la iniciativa es repensar la resiliencia a través de prácticas de localización. Este experimento de diseño para la innovación social ya se ha convertido en una gran red con iniciativas para la transición en más de 34 países¹⁵.

La noción de “decrecimiento” está dando lugar a un imaginario y a un movimiento para la transición cada vez más visibles, sobre todo en algunas partes de Europa, y tiene el potencial para convertirse en un ingrediente importante de las perspectivas de diseño para la transición. Como su nombre indica el movimiento se basa en la crítica del crecimiento económico como el objetivo número uno y árbitro de lo que las sociedades hacen o se supone que deben hacer. Como han demostrado los economistas ecológicos el crecimiento no puede continuar indefinidamente ni por mucho más tiempo en los niveles actuales antes de que colapsen muchos más ecosistemas. El decrecimiento articula una visión política o de transformación social radical, apelando a críticas filosóficas, culturales, ecológicas y económicas del capitalismo, el mercado, el crecimiento y el desarrollo. Sus fuentes son diversas e incluyen la crítica de Iván Illich del industrialismo y las instituciones expertas; el análisis de Polanyi del desanclaje de la economía de la vida social; la atención sostenida a las crisis económicas y ecológicas; y la bioeconomía. El decrecimiento tiene fuertes raíces y visiones ecológicas (desde el decrecimiento sustentable a la sustentabilidad fuerte). Como sus defensores señalan el decrecimiento no se trata de hacer “menos de lo mismo” sino de vivir con menos y de manera diferente; trata de reducir la magnitud

15 Hay cerca de 500 comunidades en todo el mundo (principalmente en el Norte) comprometidas con planes de transición inspiradas en la ICT. La guía para las iniciativas de transición es detallada y viable. Véase <http://www.transitionnetwork.org/blogs/rob-hopkins>. Para América Latina véase, por ejemplo, <https://sites.google.com/site/sinpetroleo/> para España <http://www.reddetransicion.org/>.

de la producción y el consumo mientras fomenta el florecimiento de la vida en otros términos (Kallis *et al.* 2015)¹⁶.

El decrecimiento se describe como “una forma de producir un nuevo imaginario, lo que implica un cambio de la cultura y un redescubrimiento de la identidad humana por fuera de las representaciones económicas” (Demaria *et al.* 2013:197). El nuevo imaginario implica desplazar a los mercados de su centralidad en la organización de la vida humana y el desarrollo de toda una gama de instituciones diferentes, de hecho una relocalización y reinención de la democracia. Para ello el decrecimiento considera una amplia gama de estrategias y actores, desde el activismo de oposición y la construcción de economías alternativas a diversos tipos de reformismo. En lugar de la llamada simplicidad voluntaria, que ha demostrado ser controvertida, los teóricos del decrecimiento proponen la noción de “convivialidad” como un descriptor más apto de los objetivos y ámbitos asociados con el decrecimiento (herramientas, comunes, economías, etcétera). La meta del decrecimiento es “una transición hacia sociedades conviviales que vivan simplemente, en común y con menos” (Kallis *et al.* 2015:11). El decrecimiento también discute el tema de la población, aunque de manera algo oblicua y a menudo haciendo hincapié en la necesidad de vincularlo a políticas de emancipación feminista.

Los movimientos por la defensa y recreación de los comunes unen los discursos para la transición del Norte y el Sur, contribuyendo a disolver esta dicotomía. Como Bollier (2014) argumenta los comunes implican una forma diferente de ver y de ser, un modelo alternativo de vida socio-natural. Las luchas por los comunes se encuentran en todo el Norte y el Sur globales, desde los bosques, las semillas y el agua hasta los espacios urbanos y el ciberespacio y las interconexiones entre ellas son cada vez más visibles y viables (e.g., Bollier y Helfrich, 2012, 2015). Los debates sobre los comunes son uno de esos casos en los que diversos pueblos y mundos tienen “un interés en común” que, sin embargo, no es “el mismo interés” para todos los involucrados puesto que las visiones y prácticas de los comunes están basadas en el lugar y son específicas a cada mundo (de la Cadena, 2015). La reflexión sobre los comunes y la comunalización hace visibles las concepciones dualistas que los destruyen –sobre todo naturaleza/cultura, humanos/no humanos, individuo/

16 Las referencias al decrecimiento en esta sección se basan, en gran medida, en los aportes teóricos al decrecimiento hechos por el grupo ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals, Universitat Autònoma de Barcelona); la producción académica de este grupo pone de manifiesto un esfuerzo impresionante en la construcción de un marco global para el decrecimiento. Véanse Schneider *et al.* (2010); Martínez-Alier (2009, 2012); Kallis (2011); Kallis *et al.* (2012); Cattaneo *et al.* (2012); Sekulova *et al.* (2013); Demaria *et al.* (2013); Asara *et al.* (2013); y D'Alisa *et al.* eds. (2015).

comunidad y mente/cuerpo— y resitúan lo humano en el flujo incesante de la vida en el que todo está inevitablemente sumergido. En la actualidad los comunes tienen este tremendo potencial para amplificar la vida.

El decrecimiento, la comunalización y la defensa de los comunes son movimientos emergentes que contribuyen a la deconstrucción de la cosmovisión y las prácticas del individuo y la economía. Ninguna invención cultural en Occidente ha sido tan perjudicial para los mundos relacionales como la “economía” descontextualizada y su cognado estrechamente asociado, “el individuo autónomo”. Trabajar hacia una “economía que cree los comunes” (Helfrich, 2013) también significa propender por la re/constitución de mundos relacionales en los que la economía es re-ancorada en la sociedad y la naturaleza y pide que el individuo se integre en una comunidad, lo humano en lo no humano y el conocimiento en la contigüidad inevitable de saber, ser y hacer. Estas son cuestiones claves para las prácticas del diseño con orientación ontológica.

Sur Global: Posdesarrollo, buen vivir, derechos de la naturaleza y transiciones de civilización

Es probable que el desarrollo sea el dominio social y político en el que el paradigma del crecimiento haya sido desplegado con más persistencia. El desarrollo continúa siendo uno de los principales discursos y aparatos institucionales que estructuran la insostenibilidad y la desfuturización. Es crucial que los diseñadores para la transición resistan la fuerza intelectual y emocional de este imaginario, más aún ahora cuando “la comunidad internacional” se prepara para otros quince años de prescripciones de políticas sosas, autointeresadas y perjudiciales, esta vez bajo el rubro de los llamados “objetivos de desarrollo del milenio.”¹⁷

La “edad de oro” del desarrollo fueron las décadas de 1950 y 1960 hasta el final de la década de 1970, cuando el sueño de los países pobres del “Tercer Mundo” que trataban de alcanzar al Occidente rico todavía capturaba la imaginación de la mayoría de los líderes mundiales. A partir de finales de 1980 los críticos culturales en muchas partes del mundo comenzaron a cuestionar la idea del desarrollo. Argumentaron que el desarrollo es un discurso de origen Occidental que operaba como un mecanismo poderoso para la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo (Rist, 1997; Escobar, 2011). Estos análisis implicaron un cuestionamiento radical de los supuestos fundamentales del desarrollo,

17 <http://www.un.org/es/millenniumgoals/>

incluyendo el crecimiento, el progreso y la racionalidad instrumental. Algunos empezaron a hablar de una “era posdesarrollo” como extensión de dichas críticas.

Los defensores del posdesarrollo afirmaban que el desarrollo constituye un conjunto de discursos y prácticas que tuvo un impacto profundo en la forma como Asia, África y América Latina llegaron a ser vistas como “subdesarrolladas” desde inicios de la posguerra y tratadas así desde entonces. El posdesarrollo designa tres cosas interrelacionadas: primero, la necesidad de desplazar el desarrollo de su centralidad en las representaciones sobre las condiciones en Asia, África y América Latina. Un corolario de esta primera meta fue abrir el espacio discursivo a otras formas de describir esas condiciones, menos mediadas por las premisas del “desarrollo”. Segundo, los teóricos del posdesarrollo sugirieron que era perfectamente posible pensar en el fin del desarrollo. Identificaron alternativas *al* desarrollo en vez de desarrollos alternativos como una posibilidad concreta. Tercero, hicieron hincapié en la importancia de transformar el orden de conocimiento experto y poder implicado en los discursos. Para ello propusieron que las ideas más útiles acerca de las alternativas se podrían vislumbrar en las prácticas de los movimientos de base.

Los debates sobre el posdesarrollo y las alternativas al desarrollo han ganado fuerza en América Latina durante la última década en conexión con la ola de regímenes progresistas que se iniciara a finales de 1990, aunque la fuerza principal detrás de este resurgimiento han sido los movimientos sociales. Dos áreas claves de debate estrechamente relacionadas con el posdesarrollo son las nociones de Buen Vivir (bienestar colectivo, de acuerdo con las concepciones culturales apropiadas; *sumak kawsay*, en quechua, y *suma qamaña*, en aymara, *ñanderecó* en guaraní) y la naturaleza como sujeto de derechos. El buen vivir es definido como una visión holística y des-economizada de la vida social, “constituye una alternativa *al* desarrollo y representa una respuesta potencial a las críticas sustanciales del posdesarrollo” (Gudynas y Acosta, 2011:78). Muy sucintamente,¹⁸ el Buen Vivir (BV) surgió de las luchas indígenas articuladas con las agendas de cambio social de campesinos, afrodescendientes, ambientalistas, estudiantes, mujeres y jóvenes. El BV cristalizó en

18 Para los análisis de las nociones de Buen Vivir y derechos de la naturaleza véanse Acosta (2010) y Acosta y Martínez, eds. (2009a; 2009b) y las valiosas síntesis de Gudynas (2014, 2015). Hay una considerable literatura sobre estos temas; véase Escobar (2015) para una lista de referencias pertinentes. La revista mensual *América Latina en Movimiento* es una excelente fuente de escritos de intelectuales-activistas sobre estos temas, con números especiales sobre buen vivir (452, 462), transiciones (473) y posdesarrollo (445). Véase alainet.org. Finalmente, aclaro que por razones de espacio no entro a analizar los avatares del buen vivir y los derechos de la naturaleza en los regímenes progresistas realmente existentes. Nota de la editora: remitimos al artículo de LeQuang en este dossier.

las recientes constituciones de Ecuador y Bolivia, en las que “se presenta como una oportunidad para la construcción colectiva de una nueva forma de vida” (Acosta, 2010:7; Gudynas, 2014; 2015).

El BV hace eco de las ontologías indígenas y subordina los objetivos económicos a los criterios de dignidad humana, justicia social y ecología. Las versiones más sustantivas del BV en los Andes rechazan la idea lineal del progreso; desplazan la centralidad del conocimiento Occidental, privilegiando la diversidad de saberes; reconocen el valor intrínseco de los no humanos (biocentrismo); y adoptan una concepción relacional de toda vida. El Buen Vivir no es un proyecto político-cultural puramente andino ya que está influenciado por corrientes críticas del pensamiento Occidental y pretende influir en los debates globales. Los debates sobre la forma que podría tomar en contextos urbanos modernos y en otras partes del mundo, como Europa, están empezando. El decrecimiento y el BV podrían ser “compañeros de viaje” en este empeño.¹⁹

Una comparación del decrecimiento y del posdesarrollo como imaginarios para la transición

Es útil contrastar el decrecimiento y el posdesarrollo para aclarar su incorporación potencial en las perspectivas del diseño para la transición (Escobar, 2015). Las estrategias para el poscrecimiento, el poscapitalismo y la crítica al desarrollo son algo diferentes en el posdesarrollo y el decrecimiento. Para los defensores del decrecimiento estos objetivos han fomentado un auténtico movimiento social, entendido en términos de la construcción de un marco de interpretación alternativo de la vida social (Demaria *et al.* 2013:194). El posdesarrollo no es un movimiento social, independientemente de si este es o no un criterio suficiente para identificar un movimiento, sino que opera a través de y con movimientos sociales. El decrecimiento y el posdesarrollo serán más eficaces cuando funcionen a partir de *sociedades en movimiento* (Zibechi, 2006) o, incluso, de *mundos en movimiento* (Escobar, 2014). Una convergencia importante se refiere a la relación entre la ecología y la justicia social. Martínez-Alier (2012) enfatiza el hecho de que los considerables movimientos de justicia ambiental en el Sur Global (incluyendo la justicia climática y del agua y la deuda ecológica) pueden servir como puentes dinámicos con el decrecimiento. Bond (2012) y Klein (2014) también han argumentado que la justicia climática sólo será abordada de manera efectiva a través de redes transnacionales de movimientos y luchas.

¹⁹ Hay nociones relacionadas en el sur, como la noción de ubuntu de África meridional y swaraj from India que no puedo discutir aquí. Para una comparación entre buen vivir, *degrowth*, y *swaraj* ver Kothari, Demaria, and Acosta (2015). Nota de la editoria: las semejanzas son difusas, las semejanzas pasan por la articulación contra hegemónica, anti-capitalista.

Ambos movimientos están de acuerdo en el hecho de que los mercados y las políticas reformistas no lograrán, por sí solos, las transiciones necesarias. También comparten un cuestionamiento sustancial del capitalismo y el liberalismo como escenarios para alcanzar el decrecimiento sustentable, el posdesarrollo o el buen vivir. Los énfasis del decrecimiento, como el descenso de la energía y la redefinición de la prosperidad, rara vez se consideran y son vistos como inaplicables o, incluso, son ridiculizados en el Sur (hay excepciones, como el creciente movimiento de *ecoaldeas* en América Latina, que involucra dimensiones de espiritualidad y frugalidad).²⁰ Estos énfasis del decrecimiento podrían reforzar la crítica al consumismo creciente de las clases medias latinoamericanas y de otros lugares en el Sur Global, que apenas ha comenzado. El sesgo por lo pequeño y lo basado en el lugar, bajo la bandera de la re-localización, es otra de las características que reúne al decrecimiento con el posdesarrollo. Una preocupación importante para ambas escuelas de pensamiento es el énfasis en la autonomía local, lo que revela una cierta predilección por los imaginarios políticos anarquistas.²¹

Por último, el decrecimiento y el posdesarrollo confrontan desafíos superpuestos. En el lado del posdesarrollo el desafío más claro es la apropiación del Buen Vivir y la naturaleza como sujeto de derechos por parte del Estado en países como Ecuador y Bolivia mientras continúan aplicando políticas extractivistas agresivas y, no pocas veces, reprimiendo a las organizaciones ambientalistas y de base (Gudynas 2014, 2015). También es notable la tendencia de las comunidades locales a aceptar, con frecuencia bajo presiones de diverso tipo, los proyectos convencionales del desarrollo con corporaciones, ONG o el Estado (e.g., los proyectos REDD). En el lado del decrecimiento el riesgo principal es la subversión de su significado a través de la “economía verde” y aquellos esquemas que dejen intacta la arquitectura básica del economicismo. Por último, la colaboración entre el decrecimiento y el posdesarrollo podría contribuir a disipar la idea (en el Norte) de que el primero está bien para el Norte pero que el Sur necesita “desarrollo” y, a la inversa (en el Sur), de que las preocupaciones del decrecimiento sólo son para el Norte y no son aplicables en el Sur.

20 La noción de “convivialidad” preferida por el grupo ICTA me parece más apta (que, por ejemplo, simplicidad voluntaria) para transmitir el rango de dominios asociados con el decrecimiento (tipos de herramientas, comunes, economías). El objetivo del decrecimiento se convierte en “una transición hacia sociedades conviviales que viven simplemente, en común y con menos” (Kallis *et al.* 2015: 11).

21 Sin embargo, las fuentes del pensamiento de la autonomía son parcialmente diferentes en ambos casos. Las perspectivas de América Latina tienen una orientación más abiertamente política y enfatizan lógicas comunales, diferencias culturales y formas no liberales y no estatales de organización social, como discuto en el siguiente capítulo. Véase Escobar (2014).

Transiciones al posextractivismo

Una de las propuestas más concretas y bien desarrolladas para las transiciones que ha surgido de América del Sur es el marco de “transiciones al posextractivismo”. Originalmente propuesta por el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), en Montevideo, esta propuesta se ha convertido en objeto de un intenso debate intelectual-activista en muchos países de América del Sur (Alayza y Gudynas, 2011; Massuh, 2012; Velardi y Polatsik, 2012; Gudynas, 2015). El punto de partida es una crítica a la intensificación de los modelos extractivistas basados en la gran minería, la explotación de hidrocarburos o las operaciones agrícolas a grande escala, sobre todo para agrocombustibles, como soja, caña de azúcar o palma de aceite. A menudo estas tendencias son legitimadas como las estrategias de crecimiento más eficientes, ya sea por políticas extractivas neoliberales convencionales —a menudo brutales— en países como Colombia, Perú, México o Argentina, o siguiendo el neo-extractivismo de los regímenes de izquierda. La utilidad de este marco debe ser tomada en serio ante la avalancha de proyectos extractivistas altamente destructivos en gran parte del mundo, tanto para reforzar las críticas al modelo de crecimiento como en términos de su relevancia para el diseño y los movimientos para la transición, como el decrecimiento y el posdesarrollo. En opinión de su autor el marco para las transiciones al posextractivismo ofrece pautas para las organizaciones que deseen retardar el extractivismo y se localiza dentro del espacio epistémico y político de las alternativas *al* desarrollo; por lo tanto, también apunta más allá de la modernidad.

El marco del posextractivismo no avala una visión de una naturaleza virgen ni una prohibición de toda la minería o de la agricultura a gran escala sino la transformación significativa de estas actividades para minimizar su impacto ambiental y cultural y como una forma de abrir el espacio discursivo a las alternativas. Para ello plantea un horizonte con dos objetivos principales, “cero pobreza” y “cero extinciones”, a los que hay que añadir, desde una perspectiva de ontología política, “cero mundos destruidos”. También propone una tipología que diferencia entre extractivismo depredador (actividades que se realizan sin tener en cuenta los impactos ambientales y sociales), extractivismo sensible (que obedece las regulaciones ambientales y laborales existentes) y extractivismo indispensable. Esta última categoría incluye aquellos que son realmente necesarios para apoyar el BV y que cumplen, plenamente, con condiciones ambientales y sociales. Esta propuesta, compleja pero realizable, ha sido desarrollada por sus proponentes a través de trabajo colectivo durante un número de años con organizaciones y movimientos sociales que luchan contra las operaciones extractivas devastadoras e

incluye un gran número de medidas prácticas para avanzar en la dirección de “vida después del extractivismo” en el espíritu del posdesarrollo. Como Eduardo Gudynas (2015:434) concluye en su libro de referencia sobre el tema, “se abren entre nosotros los senderos de alternativas, que deben romper con las ataduras de los antropocentrismos y utilitarismos. Es tiempo de comenzar a recorrer otros caminos, enmarcados en éticas plurales que incluyan ricas y diversas valoraciones de las personas y los ambientes. Una vez más, el valor de la vida es la cuestión esencial que está en juego”.

En resumen: los discursos para la transición, tanto del Norte Global como del Sur Global, abogan por una profunda transformación cultural, económica y política de las instituciones y las prácticas dominantes. Al hacer visibles los efectos dañinos de los modelos dominantes de la vida social (e.g., individuo, mercado, capitalismo, consumo, separación de la naturaleza) dirigen nuestra atención a la necesidad de transformar la cultura y la economía, muchas veces en conjunto con las comunidades en las cuales los regímenes del individuo, la separación y el mercado aún no han ocupado la vida socio-natural por completo. Al hacer hincapié en la interdependencia de todos los seres las visiones para la transición traen a primer plano uno de los imperativos cruciales de nuestro tiempo: la necesidad de reconectar con los demás y con el mundo no humano. La relocalización de los alimentos, la energía y la economía es esencial para las transiciones, a menudo respaldando diversas economías con fuertes bases comunales, así no estén restringidas a lo local (Gibson-Graham, 2006; Gibson Graham *et al.* 2013). El decrecimiento, la comunalización, el BV y la búsqueda de modelos no extractivistas de la economía y la vida social son guías de los imaginarios y como metas tangibles para avanzar por los caminos de la transición al mismo tiempo que hacen un cuestionamiento radical del crecimiento y el desarrollo. Estas nociones mapean todo un ámbito –asuntos concretos, dimensiones y objetivos– para marcos e iniciativas de diseño para las transiciones.

Diseños para transiciones

Teniendo en cuenta la gran transición que podría estarse desarrollando el teórico italiano del diseño Ezio Manzini (2015: 2-3) escribe:

Así que hoy debemos esperar estar viviendo esta turbulencia durante mucho tiempo, en un mundo doble donde dos realidades conviven en conflicto: el viejo mundo “ilimitado” que no reconoce los límites del planeta y otro que reconoce estos límites y experimenta con formas de transformarlos en oportunidades... Un continente está emergiendo... es una transición (larga para nosotros pero

breve para la historia del mundo) en la que todos debemos aprender a vivir, y vivir bien, en las nuevas islas y, al hacerlo, anticipar cómo será la calidad de vida en el continente emergente.

Este es el contexto en el que empiezan a tomar forma un pensamiento y práctica de diseño adecuados a las transiciones. Hay muchas maneras de interpretar este contexto, por supuesto. Hay que recordar que Illich ya en los setenta hablaba de la necesidad de acordar límites. La primera parte de este capítulo ofreció una gama de puntos de vista sobre las transiciones, incluyendo la edad Ecozoica de Berry. La lectura de Berry (1988:215) sobre la llegada de la nueva era es auspiciosa: “El universo se nos revela de una manera especial en este momento”. Tal vez más dramática es la implicación presentada por los científicos del clima de que los humanos pudiéramos tener una estrecha ventana de oportunidad (tal vez sólo tres décadas) para cambiar de dirección radicalmente con el fin de evitar los efectos catastróficos que, con toda probabilidad, llegarán con un aumento en la temperatura de la Tierra por encima de dos grados centígrados. Ante una situación tan grave los activistas por la justicia climática, como Naomi Klein (2014), trazan una conclusión lúcida, aunque sorprendentemente difícil: *esto lo cambia todo*. Lo dicen en serio, el cambio climático no sólo afecta la dependencia de los seres humanos de los combustibles fósiles sino la forma como vivimos y como organizamos las sociedades y las economías. Entre Berry y Klein se abre un espacio para una profunda reconsideración de todas las prácticas. Este espacio ya está siendo poblado por muchas diminutas islas de transición en las que la insostenibilidad y la desfuturización son mantenidas a raya. Pero todavía hay un largo camino por recorrer hasta que tales islas den lugar a los nuevos continentes donde la vida puede volver a florecer.

La literatura sobre las transiciones deja en claro que estas no son diseñadas; son emergentes. Dependerán, como en cualquier emergencia, de una combinación de procesos dinámicos complejos, tanto de auto-organización como “organizados de otra manera” (por los humanos), en interacción. La emergencia, y este es uno de sus principios fundamentales, ocurre sobre la base de una multiplicidad de acciones locales que, a través de su interacción (en gran medida no planeada), da lugar a lo que un observador miraría como una nueva estructura o un todo integrado (por ejemplo, una nueva “sociedad” o, incluso, “civilización”), sin necesidad de ningún tipo de planificación central o de inteligencia que guíe el proceso.²² Las visiones sistémicas de la transición hacen hincapié

22 La literatura sobre emergencia y auto-organización es enorme y ni siquiera intentaré resumirla. Véanse Varela (1999) y Escobar (2004, 2008) para un resumen. En el Taller de Diseño

en que sus caminos y su carácter no pueden ser predichos con antelación. Los escenarios para la transición son una herramienta para obtener información sobre posibles caminos y futuros y, por supuesto, no todos ellos conducen a resultados satisfactorios, como señala el útil análisis de la IGT. De ahí la importancia de cambiar nuestra forma de pensar sobre el cambio. Las ideas sobre emergencia, auto-organización y autopoiesis pueden ser elementos importantes para repensar las teorías del cambio social (Escobar, 2004).

Una cosa es cierta: la mayoría de los pensadores para la transición se mantiene firme en su creencia de que la transición está ocurriendo. Estamos montados en la cúspide de la transición (e, insisto, los movimientos sociales tienen esto mucho más claro que los expertos). Pero, de nuevo, el resultado está lejos de ser claro. Cualesquiera que sean los futuros globales que terminen sucediendo, tal vez a finales del siglo, dependerá de una geopolítica que, hasta ahora, ha estado fuera de consideración por la mayoría de los DT, como las luchas feroces que están ocurriendo entre la desoccidentalización (lideradas por China, pero también por Rusia y algunos países árabes), la reoccidentalización (liderada por Estados Unidos y algunos países de la Unión Europea) y la postcolonialidad —un conjunto de procesos desde el Sur Global (Mignolo, 2011; Castro Gómez, 2005). Las luchas por los tipos de transiciones civilizatorias descritas anteriormente también tendrán lugar dentro de esta dinámica. Los discursos y activismos para la transición podrían convertirse en otra fuerza importante en las geo/epistemo-políticas discutidas por los teóricos post coloniales latinoamericanos; esto sería un logro increíble.

En un reciente taller sobre diseño para la transición la idea de que las transiciones no son diseñadas sino emergentes dio motivo de reflexión sobre la categoría más apropiada para la imaginación de diseño que nace en la intersección del pensamiento para la transición y los estudios críticos del diseño²³. Cualquiera que sea la categoría adoptada —“diseño de transición”, “diseño para las transiciones”, “diseño para la innovación social”— hay un entendimiento común de que las transiciones son emergentes y plurales.

de Transición que mencionaré en breve Ezio Manzini discutió este concepto comparando el surgimiento del capitalismo y el colapso de la URSS como dos casos contrastantes de emergencia.

23 El encuentro, “Doctoral reviews and transition design symposium”, se celebró en la Universidad Carnegie Mellon en Pittsburgh el 6 y 7 de marzo de 2015; reunió a unos cincuenta participantes, incluyendo varios profesores afiliados con el programa (Terry Irwin, Cameron Tonkinwise, Gideon Kossif y Peter Scupelly), cinco estudiantes de doctorado, exalumnos de doctorado de la Escuela y conferencistas externos invitados. Anne-Marie Willis y Ezio Manzini dieron las charlas principales del simposio. Yo también asistí al encuentro.

Diseño para la innovación social: diseño cuando todos diseñan

El libro *Design, when everybody designs. An Introduction to Design for Social Innovation* [Diseño, cuando todos diseñan. Una introducción al diseño para la innovación social] (Manzini 2015) trata de la relación entre el diseño y el cambio social y sobre cómo realizarla en la práctica. Se basa en una visión particular, pero profunda, de lo que es la vida social —de hecho, la vida como un todo— y de lo podría llegar a ser.²⁴ El trabajo también es una reflexión sostenida sobre el diseño, una práctica cultural moderna cada vez más controvertida como hemos sugerido, y se aborda de forma explícita desde la perspectiva de la contribución potencial del diseño a “la gran transición”, como indica el epígrafe de este artículo. El modelo de Diseño para las Transiciones incluye cuatro proposiciones: (a) vivimos en un mundo donde todos tienen que diseñar y rediseñar su existencia; por lo tanto, el objetivo del diseño se convierte en el apoyo a proyectos de vida individuales y colectivos; (b) el mundo está experimentando una gran transición; el diseño puede contribuir a fomentar una cultura de localismo cosmopolita que vincule, efectivamente, lo local y lo global a través de infraestructuras resilientes que acerquen la producción y el consumo con base en sistemas distribuidos; (c) las acciones de la gente para cambiar sus condiciones de vida cotidianas se llevan a cabo, cada vez más, a través de organizaciones colaborativas; los expertos en diseño, como piezas importantes en este redescubrimiento de la colaboración, ayudan a crear las condiciones para el cambio social; (d) todo lo anterior tiene lugar como parte de una conversación internacional sobre el diseño con el propósito de transformar el trasfondo cultural para el trabajo del diseño experto y no experto. Cuatro proposiciones interrelacionadas, entonces: todos diseñamos; este diseño es parte integral de importantes transiciones en curso que operan sobre la base de la agencia distribuida; las organizaciones colaborativas son fundamentales para el diseño; todo lo cual significa que está surgiendo una nueva cultura del diseño. Estas cuatro proposiciones —que conciernen al agente, la historicidad, la forma, las metas y la cultura del diseño— sirven de fundamento para una poderosa visión del diseño para la innovación social. Veamos cómo.

El paisaje contemporáneo de la práctica social está lleno de ejemplos de proyectos colaborativos en los que las acciones locales crean nuevas funciones, prácticas y significados. Las estrategias para la relocalización de los alimentos constituyen uno de los ejemplos más conocidos pero

24 En términos fenomenológicos el libro es el producto de un practicante que se ha convertido en un maestro de su práctica, es decir, alguien que practica el diseño de la forma más sofisticada y profunda posible.

podrían citarse otras actividades para las transiciones, como las ilustradas por la ICT, incluso en los sectores de energía, infraestructura, construcción y muchos aspectos de la economía. Es interesante destacar que muchas de estas innovaciones tienen lugar a través de una nueva lógica, la de los sistemas distribuidos. En esencia esto se refiere al hecho de que, a diferencia de los sistemas e infraestructuras dominantes (centralizados y verticales), que representan un modelo jerárquico de la organización y de la vida social, los sistemas distribuidos operan sobre la base de elementos descentralizados y dispersos que se vinculan en redes más amplias. Una implicación perspicaz para el diseño del concepto de agencia distribuida es el hecho de que “entre más disperso y en red esté un sistema, más grande y más conectada será su interfaz con la sociedad y más tendrá que ser considerado el lado social de la innovación” (Manzini, 2015:17). Los resultados son sistemas más resilientes y una redefinición del trabajo, las relaciones y el bienestar, muchas veces de manera similar al BV y, eventualmente, hacia “una nueva civilización”. Que esto sea así es una hipótesis de diseño (Manzini, 2015:26), con el diseño participando, proactivamente, en la construcción social de su significado.

Para corroborar esta hipótesis Manzini comienza introduciendo dos distinciones útiles entre dos dimensiones del diseño: entre la resolución de problemas y la construcción de sentido, por un lado; y entre el diseño difuso y el diseño experto, por el otro. La noción de diseño difuso se refiere al hecho de que todo el mundo está dotado con la capacidad de diseñar, mientras que la de diseño experto se refiere al conocimiento profesional del diseño. Entre las dos distinciones se abre un espacio para repensar “el diseño en un mundo interconectado”. En el modelo de Manzini este espacio funciona como un recurso heurístico que permite visualizar modos de diseño, desde los “activistas culturales” comprometidos con el diseño difuso y la construcción de sentido hasta las formas de intervención tecnológica centradas en la solución de problemas bajo el liderazgo de expertos (Manzini, 2015:40). Estos modos a menudo se superponen, nutriendo el surgimiento de una nueva cultura de diseño a partir de su superposición y convergencia en lugares y situaciones específicos. El objetivo de esta nueva cultura es la construcción de una nueva ecología de lugares y regiones, quizás, podría decirse, con miras al Sustentamiento de que nos habla Fry (2012). Nuevas prácticas de co-diseño, diseño participativo y activismo de diseño se convierten en la materia prima de un nuevo modelo de diseño para la innovación social. Cualquiera que sea el modo de diseño que prevalezca, la implicación es que el conocimiento del diseño necesita ser repensado si va a apoyar el diseño colaborativo con no expertos. Los nuevos conocimientos de diseño estarán basados, por encima de todo, en un posicionamiento que es,

simultáneamente, crítico del *statu quo* y constructivo porque contribuye, activamente, a un cambio cultural amplio.

Discutir la innovación social desde perspectivas de diseño enriquece el entendimiento de las ciencias sociales sobre cómo se produce el cambio social cultural y, al mismo tiempo, radicaliza la práctica del diseño. Los ejemplos, de nuevo, se pueden tomar de muchas partes del mundo y de muchas áreas de la vida social²⁵. Hay muchas lecciones que aprender de los nuevos procesos abiertos de co-diseño, incluyendo el carácter iterativo de la investigación y de la producción de conocimiento; las formas como las iniciativas locales pueden generar visiones amplias (e.g., para la transformación de una práctica, como el cultivo de alimentos y la comida, con el “movimiento de comida lenta”) o imaginarios para repensar una región. De aquí surge la definición del diseño para la innovación social como “*todo lo que el diseño experto puede hacer para activar, mantener y orientar los procesos de cambio social hacia la sostenibilidad*” (Manzini, 2015:62; cursivas en el original). No todo el diseño, por supuesto, se ajusta, o necesita adaptarse, a esta definición; una gran parte seguirá adherido a los modelos convencionales de diseño (basados en grandes egos y prototipos rápidos). Es evidente que el principio de colaboración dialógica hace una gran diferencia en este aspecto. Este dialogismo podría ocurrir, incluso, involucrando diversos mundos u ontologías, haciendo genuinamente pluriversal el diseño para la innovación social.²⁶ Sus prácticas son apropiadas para el diseño de coaliciones en el que la capacidad visionaria, el proceso dialógico y el conocimiento de diseño difuso y experto están entrelazados, con los diseñadores jugando el papel de facilitadores, activistas, estrategias o promotores culturales en función de las circunstancias y el carácter de la coalición.

Las organizaciones colaborativas son vitales para el diseño para la innovación social. En un mundo lleno de problemas y, al mismo tiempo, altamente conectado la innovación social ocurre “cuando la gente, la experticia y los bienes materiales entran en contacto en una nueva forma que es capaz de crear significados nuevos y oportunidades sin precedentes” (Manzini 2015:77). Muchas veces estas condiciones se materializan en la intersección de las organizaciones de base o comunidades locales y

25 Los ejemplos de Manzini incluyen servicios colaborativos y programas de vivienda en el Reino Unido e Italia, así como los movimientos de comida lenta y de psiquiatría democrática en Italia. En el libro acude a la rica experiencia del Design for Social Innovation and Sustainability Network (DESIS) [Red de diseño para la innovación social y la sostenibilidad], con sede en Milán pero con nodos participantes (universidades afiliadas y laboratorios de escuelas de diseño) en varios países de América Latina y el mundo (<http://www.desis-network.org/>).

26 Esta es una característica que Manzini bosqueja con claridad, aunque sin detalles; para él la nueva civilización emergente tiene lugar dentro de un pluriverso complejo; véase Manzini (2015:23).

las redes digitales, permitiendo nuevas prácticas de abajo hacia arriba, de arriba hacia abajo y de igual a igual (*peer-to-peer, o p2p*) y combinaciones entre estas. La amalgama de interacciones cara a cara y virtuales crea condiciones propicias para el análisis crítico de los proyectos de vida colectivos. Los proyectos de vida colaborativos se han vuelto relevantes en la vida moderna en los últimos tiempos, en parte como un correctivo a los estilos de vida excesivamente individualistas promovidos por la ontología moderna y como respuesta a los efectos discapacitantes de los sistemas basados en expertos en salud, educación, transporte, etcétera²⁷. En el concepto de proyectos de vida colaborativos hay una crítica de estos aspectos centrales de la modernidad; dicho de otro modo, el concepto toma en serio la idea antropológica de que las acciones individuales ocurren dentro de sistemas de significación ineluctablemente históricos y colectivos. En ese sentido “*las organizaciones colaborativas deben ser consideradas como iniciativas de abajo hacia arriba no porque todo sucede a nivel de la base sino porque la condición previa de su existencia es la participación activa de las personas afectadas*” (Manzini 2015:83; cursivas en el original).

Los grupos indígenas han estado desde hace varias décadas construyendo, explícitamente, “proyectos de vida” en contraposición a los proyectos de desarrollo (Blaser *et al.*, eds., 2004); lo hacen, precisamente, como una forma de defender sus territorios y sus ontologías relacionales.²⁸ Aunque estas comunidades a veces también crean organizaciones colaborativas su verdadera fuerza reside en el hecho de que su movilización cultural-política para la defensa de sus proyectos de vida surge de su larga experiencia histórica de autonomía cultural, aún si ha sido en condiciones duras de dominación. Así, pues, a este nivel hay puentes por hacer entre distintos modos de concebir la naturaleza y la organización de lo comunal, con sus respectivas “intensidades relacionales” (Manzini, 2015:103).

La organización colaborativa para la innovación social da lugar a herramientas y prácticas de diseño, nuevas o adaptadas y redefinidas a partir de repertorios existentes, que Manzini desarrolla a lo largo del libro con base en ejemplos de Europa y América del Norte, desde las cooperativas de vivienda y la agricultura comunitaria hasta la narrativa digital (*digital storytelling*) y los eco-laboratorios de planificación urbana. Incluyen herramientas para el mapeo de encuentros colaborativos; heurísticas para discutir tipos y grados de participación por parte del

27 Ya sea de forma implícita o explícita, en la visión de Manzini hay una clara crítica cultural del individualismo y de las instituciones incapacitantes conducidas por expertos que hace eco de las críticas radicales de Illich.

28 Ver la Red de Proyectos de Vida, coordinado por Mario Blaser, <http://www.lifeprovida.net/>

diseñador; construcción de escenarios colaborativos; cartografía y herramientas visuales para facilitar las conversaciones sociales; y generación de metavisiones de formas de vida alternativa posibles, así estén aún sin realizar. Los escenarios adquieren un doble carácter: se basan en la innovación social y también tienen la intención de crear las condiciones para la innovación social. El resultado es “una ecología de encuentros colaborativos” (Manzini 2015:118); en este contexto la sociedad se convierte en “un laboratorio de nuevas formas de ser y de hacer” (Manzini, 2015:132).

La generación de condiciones favorables para proyectos de vida colectivos exige la creación de entornos favorables mediante la “infraestructuración” apropiada. Las infraestructuras habilitantes—el resultado del co-diseño— tienen la intención de contrarrestar las infraestructuras desfuturizantes que están en la base de la mayoría de las actividades modernas—su subversión desde el interior (e.g., a través del reequipamiento, entendido en sentido amplio) o desde el exterior (nuevos diseños). Hacer el co-diseño posible y probable requiere que se establezca una multiplicidad de elementos, desde la investigación, la experimentación y la creación de prototipos hasta plataformas, redes locales y herramientas orientadas a la comunidad. Un aspecto interesante del marco es la idea de que las capacidades del diseño difuso también pueden ser acrecentadas a través de estas herramientas y prácticas y que esto podría ser un paso importante para hacer que el co-diseño sea eficaz. Las soluciones habilitantes surgirán de acuerdo con la fuerza de las herramientas y las metodologías de co-diseño. “Las soluciones habilitantes son sistemas de producto-servicio que proporcionan los instrumentos cognitivos, técnicos y organizativos que aumentan las capacidades de las personas para lograr un resultado que valoran” (Manzini, 2015:167-168; cursivas en el original). Se originan en una pregunta aparentemente sencilla: ¿cómo podemos alcanzar la vida que queremos vivir?

Una vez más encontramos la gran relevancia de la noción de proyectos de vida y la importancia del visionar. Las estrategias funcionan en dos niveles: primero, proyectos dirigidos a hacer que el contexto general sea más favorable mediante la creación de visiones más amplias y marcos de significado diferentes (ya sea dentro del mismo ámbito social o mediante la expansión geográfica); y segundo, proyectos locales en apoyo de las soluciones habilitantes deseadas. Aunque las soluciones pueden seguir siendo locales y basadas en el lugar también están abiertas a la creación de redes. Teniendo en cuenta que “*hoy lo pequeño ya no es pequeño y lo local ya no es local*” (Manzini 2015:178) el potencial para ganar fuerza a través de la conexión es enorme. Esta lección fundamental de la noción de sistemas distribuidos – e.g., ya sea aplicada a infraestructuras,

al poder, la producción o el activismo distribuidos (Papadopolous 2015; Escobar 2004) constituye un nuevo terreno para la innovación social: pequeña, local, abierta y conectada, PLAC (Manzini 2015:178)²⁹. De esta manera los proyectos locales, mediante la coordinación con otros a través de redes, podrían lograr efectos escalares a nivel de barrios y regiones. Las configuraciones resultantes pueden ser consideradas, con razón, casos de *localismo cosmopolita* (Manzini 2015:202).

El *diseño para la innovación social* sitúa la construcción de lugar y la re/creación de comunidades en el corazón de la misión del diseño. En vez de ser una posición neutral y supuestamente objetiva es una posición genuinamente ética y política que toma partido por una comprensión particular de la vida y por un estilo de hechura de mundo que privilegia la localización, la auto-organización y una praxis social colaborativa. Al abogar por una nueva civilización aleja nuestra atención de los “grandes dinosaurios del siglo XX” (Manzini 2015:193), a saber, los sistemas jerárquicos que subyacen las cuatro estructuras institucionales desfuturizadoras de Berry (gobiernos, corporaciones, universidades y religiones), y la lleva hacia la conformación de “ecologías territoriales”—entramados de ecosistemas de lugares y comunidades— donde podrían funcionar con mayor facilidad los procesos abiertos de co-diseño. Por supuesto, desde hace tiempo se sabe que la política basada en el lugar también puede conducir a tendencias excluyentes y a localismos regresivos. Si estas tendencias se pueden mantener a raya, sin embargo, “las localidades y comunidades resultantes serían exactamente lo que se necesita para promover no sólo una nueva ecología territorial y un ecosistema resiliente sino, también, un bienestar sostenible” (Manzini 2015:202).

Quizás uno de los aspectos más destacables de la transición y de los imaginarios del diseño para la transición es restaurar un carácter progresivo y quizás radical para la política del lugar (e.g., Harcourt y Escobar, eds., 2005). Antes de abordar esta tarea hagamos una pausa para escuchar a Berry, una vez más, ya que articula de forma fundamental lo que está en juego con el pensamiento para la transición. En el

29 Manzini (2015:184) subraya un elemento importante en la dinámica de hacer las cosas visibles, conectadas y potencialmente replicables: “Esto significa que la capacidad de las personas y las comunidades no se puede aumentar de abajo hacia arriba solamente mediante la distribución de herramientas específicas. Es necesario combinar diferentes tipos de intervención, basados en diferentes estrategias. De ello se desprende que las herramientas de las que estamos hablando deben ser parte de un conjunto más amplio de servicios y artefactos comunicativos que compiten no sólo para fomentar su buen uso sino, también, para reforzar las motivaciones para usarlo”. Como he argumentado en otro texto (Escobar 2001), los movimientos sociales subalternos practican una doble estrategia: estrategias de localización (basadas en el lugar) para la defensa de sus territorios y culturas; y estrategias de entretejimiento con otras luchas en contra de las condiciones estructurantes compartidas de dominación que hoy podríamos explicar en términos de poder y de agencia distribuidos.

último capítulo de *The great work* [*La gran obra*], adecuadamente titulado “Momentos de gracia”, lo expresaba de la siguiente manera:

Ahora estamos viviendo un momento mucho más importante de lo que cualquiera de nosotros puede imaginar. Lo que puede decirse es que las bases de un nuevo período histórico, la era Ecozoica, se han establecido en todos los ámbitos de los asuntos humanos. *La visión mítica ha sido instaurada de nuevo en su lugar.* El sueño distorsionado de un paraíso tecnológico industrial está siendo reemplazado por el sueño más viable de una presencia humana mutuamente enriquecedora dentro de una comunidad de la Tierra de base orgánica en constante renovación. El sueño impulsa la acción. En el contexto cultural más amplio el sueño se convierte en el mito que guía e impulsa la acción... Pero mientras hacemos nuestra transición a este nuevo siglo *debemos señalar que los momentos de gracia son momentos transitorios.* La transformación debe tener lugar en un plazo breve. De lo contrario se habrá ido para siempre (Berry 1999:201; mis cursivas).

Bibliografía citada

Acosta, Alberto. (2010). *El Buen Vivir en el camino del posdesarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito, Fundación Friedrich Eber, FES-ILDIS.

Alayza, Alejandra, y Eduardo Gudynas, (Eds.) (2011). *Caminos para las transiciones post extractivistas*. Lima, RedGE.

Berry Thomas. (1999). *The Great Work: Our Way into the Future*. Bell Tower, New York.

Berry, Thomas. (1988). *The Dream of the Earth*. Sierra Club Books, San Francisco.

Blaser, Mario, Harvey Feit, and Glenn McRae, (Eds.) (2004). *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*. London, ZED Books.

Bollier, David. (2014). *Think Like a Commoner. A Short Introduction to the Life of the Commons Gabriola Island*, BC, New Society Publishers.

Bollier, David, and Silke Helfrich, (Eds.) (2015). *Patterns of Commoning*. Amherst, Off the Commons Books.

—(2012). *The Wealth of the Commons: A World beyond Market and the State*. Leveller Press.

Bond, Patrick. (2012). *Politics of Climate Justice. Paralysis Above, Movement Below. Cape Town*. South Africa, University of Kwa Zulu Natal Press.

Clarke, Bruce, and Mark Hansen, (Eds.) (2009). *Emergence and Embodiment. New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham, Duke University Press.

De la Cadena, Marisol. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.

Demaria, Federico, François Schneider, Filka Sekulova, and Joan Martínez-Alier. (2013). "What is degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement". En *Environmental Values*, N° 22, pp. 191-215.

Eisenstein, Charles. (2013). *Sacred Economics. Money, Gift & Society in the Age of Transition*. Berkeley, Evolver Editions.

Escobar, Arturo. (2015b). “Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation.”, en: *Sustainability Science*. DOI 10.1007/s11625-015-0297-5.

—(2011). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Second Edition. Princeton, Princeton University Press

—(2004). “Other Worlds Are (Already) Possible: Self-Organisation, Complexity, and PosCapitalist Cultures.”, en Jai Sen, Anita Anad, Arturo Escobar y Peter Waterman (eds.): *The World Social Forum. Challenging Empires*. Delhi, Viveka, pp. 349-358.

—(2001). “Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Globalization”, *Political Geography*, 20, pp.139-174.

Fry, Tony. (2012). *Becoming Human by Design*. London, Berg.

Gibson-Graham, J.K., Jenny Cameron, and Stephen Healy. (2013). *Take Back the Economy. An Ethical Guide for Transforming our Communities*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Gibson-Graham, J. K. (2006). *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press

Goodwin, Brian. (2007). *Nature's Due: Healing Our Fragmented Culture*. Edinburgh, Floris Books.

Greene, Herman. (2015). *The Promise of Ecological Civilization*. Anoka, MN, Process Century Press.

Gudynas, Eduardo. (2015). *Extractivismos. Economía, ecología y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Cochabamba, CEDIB/CLAES.

Gudynas, Eduardo. (2014). *Derechos de la naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima, PDTG/redGE/CLAES.

Harcourt, Wendy; Escobar, Arturo (Eds.) (2005). *Women and the Politics of Place*. Bloomfield, CT, Kumarian Press.

Hathaway, Mark; Boff, Leonardo (2009). *The Tao of Liberation*.

Exploring the Ecology of Transformation. Maryknoll, NY, Orbis Books.

Helfrich, Silke. (2013). “Economics and Commons? Towards a Commons-Creating Peer Economy.”, *Presentation at the “Economics and the Commons Conference”*, Berlin, Germany, 22 de Mayo de 2013. Documento electrónico:http://www.boell.de/sites/default/files/ecc_report_final.pdf.

Hopkins, Rob. (2011). *The Transition Companion. Making Your Community More Resilient in Uncertain Times*. White River Junction, VT, Chelsea Green Publishing.
— (2008). *The Transition Handbook: From Oil Dependency to Local Resilience*. White River Junction, VT, Chelsea Green Publishing.

Illich, Ivan. (2015). *La convivencialidad*. Ocoatepec, El Rebozo.

Ingold, Tim. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge, and Description*. New York, Routledge.

Irwin, Terry. (2015). “Transition Design: A Proposal for a New Era of Design Practice, Study & Research.” Unpublished manuscript, School of Design, Carnegie Mellon University.

Kallis, Giorgos, Federico Demaria, and Giacomo D’Alisa (2015). “Introduction: Degrowth.”, en: D. Giacomo, F. Demaria, y G. Kallis (eds.): *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*. London, Routledge, pp. 1-18.

Kauffman, Stuart. (2008). *Reinventing the Sacred*. New York, Basic Books.

Klein, Naomi. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. New York, Simon and Schuster.

Kossoff, Gideon. (2015). “Holism and the Reconstitution of Everyday Life: A Framework for Transition to a Sustainable Society.” *Design Philosophy Papers*, Vol. 13, N° 1, pp. 25-38.

Loneragan, Anne; Richards, Caroline (Eds.) (1987). *Thomas Berry and the New Cosmology*. New London, CT, Twenty-Third Publications.

Macy, Joanna. (2007). *World as Lover, World as Self. Courage for Global Justice and Ecological Renewal*. Berkeley, Parallax Press.

Macy, Joanna, and Chris Johnstone. (2012). *Active Hope: How to Face the Mess We're in without Going Crazy*. Novato, CA, New World Library.

Macy, Joanna, and Molly Brown. (1998). *Coming Back to Life. Practices to Reconnect Our Lives, Our World*. Gabriola Island, BC, New Society Publishers.

Manzini, Ezio. (2015). *Design, When Everybody Designs. An Introduction to Design for Social Innovation*. Cambridge, MIT Press.

Martínez-Alier, Joan. (2012). "Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance Between Two Movements", *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 23, Nº 1, pp. 51-73.

Massuh, Gabriela (Ed.) (2012). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires, Mar dulce.

Maturana, Humberto, and Francisco Varela. (1987). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Berkeley, Shambhala.

Randers, Jorgen. (2012). *2052. A Global Forecast for the Next Forty Years*. White River Junction, VT, Chelsea Green Publishing.

Rist, Gilbert. (1997). *Histories of Development*. London, Zed Books.

Scupelli, Peter. (2015). "Designed transitions and what kind of design is transition design?" *Design Philosophy Papers*, Vol.13, Nº 1, pp. 75-84.

Shiva, Vandana. (2008). *Soil, Not Oil. Environmental Justice in an Age of Climate Crisis*. Cambridge, South End Press.
—(2005). *Earth Democracy*. Cambridge, South End Press.

Taylor, Mark. (2001). *The Moment of Complexity. Emerging Network Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

Tonkinwise, Cameron. (2015). "Design for Transitions –from and to what?", *Design Philosophy Papers*, Vol. 13, Nº 1, pp. 85-92.
— (2013a). "It's Just Going to be a Lotta hard World – Four Problematic and Five Potential Ways of Accomplishing Radical Sustainability Innovation." Documento electrónico: https://www.academia.edu/3844727/Its_Just_Going_to_be_a_Lotta_Hard_Work_

Radical_Sustainability_Innovation, acceso
—(2013b). “Design Away. Unmaking Things.” Documento electrónico: https://www.academia.edu/3794815/Design_Away_Unmaking_Things
— (2012). “Design Transition Expert Interview.” Documento electrónico: file:///C:/Users/Arturo/Downloads/Design_Transitions_Interview_FULL.pdf, acceso 12 de julio, 2015.

Velardi, Nicoletta; Polatsik, Marco (Eds). (2012). *Desarrollo territorial y extractivismo: Luchas y alternativas en la región andina*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.

Weber, Andres. (2013). *Enlivenment: Towards a Fundamental Shift in the Concepts of Nature, Culture, and Politics*. Berlin, Heinrich-Böll-Stiftung.

White, Damian. (2015). “Metaphors, hybridity, failure and work: a sympathetic appraisal of Transitional Design.”, *Design Philosophy Papers*, Vol. 13, N° 1, pp. 39-50.

Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*, Buenos Aires, Tinta Limón.

DOSSIER/ARTÍCULO

Noceti, María Belén (2017). “¿Reserva, puerto o ría? Conflicto socioambiental en el estuario de Bahía Blanca, Argentina”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 64-91

RESUMEN

En el estuario de Bahía Blanca se superponen dinámicas de relación entre humanos y no humanos muy disímiles entre sí, dando cuenta de la constitución de *schematas de praxis* luchando por legitimarse y prevalecer unas sobre otras. Tal situación se observa en el devenir de conflictos socioambientales por el uso del estuario. El abordaje etnográfico posibilita la identificación en el sector de tres tipos de *schematas*: la *ría*, el *puerto* y la *reserva*. En cada una de ellas se pueden describir tipos de vinculación entre seres vivos, humanos y no humanos, a través de los que es posible delinear formas específicas de identificación/alteridad, clasificación y toponimia. Se propone además, que las disputas y conflictos derivados por la utilización de los recursos marítimo-costeros enmascaran a su vez relaciones asimétricas en la constitución de procesos sociopolíticos.

Palabras claves: *conflicto socioambiental, schematas de praxis, recursos marítimo-costeros.*

ABSTRACT Natural reserve, port or ría ? Socio-environmental conflict in the estuary of Bahia Blanca, Argentina

In the estuary of Bahía Blanca; different dynamics between humans and non humans overlap each other accounting for the constitution of *schematas of praxis*. Each one struggling for legitimacy and prevailing over the other. Such a situation is observed in the development of socio-environmental conflicts in the use of the estuary. An ethnographic approach enables the construction of three types of *schematas* in the area: the *ría*, the *port* and the *natural reserve*. In each one, forms of relationship between human and non-human beings are described; that delineate specific forms of identification / otherness, classification and toponym systems. It is also suggested that disputes and conflicts derived from the use of marine and coastal resources, in turn mask asymmetric relations in the constitution of social political processes .

Key words: *socio-environmental conflict, schematas of praxis, maritime resources, coastal resources.*

Recibido: 19 de agosto de 2016.

Aceptado: 16 de febrero de 2017.

¿Reserva, puerto o ría?

Conflicto socioambiental en el estuario de Bahía Blanca, Argentina



Por María Belén Noceti¹

Introducción

Desde la constitución paradigmática de lo que llamamos modernidad, la relación naturaleza-cultura se ha presentado de forma dicotómica en el ámbito científico; probablemente como estrategia de legitimación de prácticas objetivantes y extractivistas² de tratamiento de la naturaleza (Svampa, 2012; Giarracca y Teubal, 2013). A nivel académico, tal bipolaridad se ha visto superada con los avances desarrollados dentro de las ciencias sociales de la mano de pensadores como Philippe Descola y Gisli Pálsson (2001), Tim Ingold (1998, 2001), Roy Ellen (2001) y Bruno Latour (2004) entre otros. Estos autores proponen abandonar esta dicotomía entre naturaleza y cultura, y reorientar el foco de análisis al *continuum* naturaleza/organización sociocultural. La naturaleza no es un simple escenario donde los actores sociales despliegan sus actividades de supervivencia, sino que constituye un recurso cultural y social en el devenir conflictivo de la reproducción social. En este sentido, la naturaleza adquiere la forma de plusvalor (Carman, 2011) en el diseño y ejecución

1 IIESS, Dpto. Economía, Universidad Nacional del Sur (UNS)-CONICET, Argentina.

2 Patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales, en gran parte no renovables. El extractivismo contempla a los agronegocios, la expansión de la frontera petrolera, pesquera y forestal, la producción de biocombustibles, además de las típicas explotaciones de recursos naturales (minera e hidroeléctrica). Resulta "... modelo monoprodutor que desestructura y reorienta los territorios, destruye la biodiversidad y profundiza el proceso de acaparamiento de tierras...consolida enclaves de exportación, genera escasos encadenamientos productivos endógenos opera una fuerte fragmentación social y termina por configurar espacios socioprodutivos dependientes del mercado internacional". (Svampa, 2012:18).

de acciones políticas orientadas a la conformación y organización del hábitat. En este sentido, se despliega un cúmulo de prácticas que legitiman procesos de segmentación y fragmentación social al interior de las ciudades (Santos, 1996). Dichos procesos ponen de manifiesto el rol de la naturaleza cual recurso no sólo cultural, sino social, en la medida que coadyuva a organizar formas de habitar el espacio urbano y denota formas de habitar el espacio social. Estas formas de habitar se definen en constantes disputas y pueden ser aprehendidas bajo la categoría de *conflictos socioambientales* (Wagner, 2016; Martínez Alier, 2005 y Leff, 1986). Conflictos donde los actores luchan por el acceso y control de territorios y recursos naturales a los que se les refiere intereses y valores divergentes en escenarios con fuertes asimetrías políticas. En dichos conflictos se dirimen además, significados y sentidos que adquieren las nociones de *progreso y desarrollo* y, de manera más general la de *democracia*. En ocasiones, las formas en que el Estado decide respecto de la organización y explotación de los espacios es imperativa, se impone sin el consenso de las poblaciones, designando territorios sacrificables o *socialmente vaciables* (Sack, 1986), situación que favorece procesos de fragmentación social. Esta fragmentación ocasiona, por un lado la restricción y paulatina exclusión de ciertos sectores sociales del acceso y la disponibilidad de los recursos naturales (Latour, 2004), y por otro lado genera desigualdad en la distribución de beneficios y externalidades de determinadas actividades productivas (Merlinsky, 2013; Girado, 2012). Estas desigualdades suelen provocar una espiral de violencia, criminalización y represión de las resistencias (Svampa, 2012).

La antropología en tanto ciencia que estudia procesos de alteridad, provee de herramientas teóricas útiles a la comprensión de este tipo de conflictos. Específicamente, la etnografía posibilita observar las formas en que los colectivos humanos se construyen intersubjetivamente en el contexto de sus luchas. Asimismo, y en la medida que el abordaje etnográfico constituye una aproximación situacional, precisa de complementarse con análisis sociohistóricos que posibiliten comprender el devenir de los conflictos socioambientales en coordenadas diacrónicas.

El siguiente artículo presenta resultados de una investigación etnográfica³ respecto de un conflicto socioambiental visibilizado a nivel agenda pública desde el año 2009,⁴ en el estuario de Bahía Blanca

3 Los resultados parciales que se presentan corresponden al desarrollo de un Proyecto de Incentivos de la Universidad Nacional del Sur, titulado "Pesca artesanal. Identidades en disputa por la gestión de recursos marítimo-costeros en el estuario de Bahía Blanca", periodo 2015-2019. Dicho Proyecto se ejecuta desde el Departamento de Economía de la UNS y se integra por investigadores de diferentes disciplinas.

4 Se destaca el carácter de visibilización por parte de los medios de comunicación, y la

(Provincia de Buenos Aires Argentina). Dicho conflicto reúne distintos colectivos humanos quienes se enfrentan por la apropiación del estuario sobre la base de diferentes y contradictorias valoraciones y prácticas en torno al uso del medio ambiente. Tales contradicciones serán abordadas desde la caracterización de las interacciones entre humanos, humanos y-no humanos-, y humanos y medio físico; mediante la operacionalización de la categoría *schematas de praxis* (Descola, 2001). Estas *schematas* resultan ser sistemas de identificación, relación/alteridad, y clasificación/toponimia, mediante los cuales estos colectivos definen coordenadas cognitivas; éticas y valorativas con las que interpretan el mundo que habitan y accionan según las mismas. Estas *schematas* coadyuvan a formar procesos de *topofilia* (Yory, 2013), entendidos como formas en que los sujetos se constituyen en el territorio a través de sus vivencias. La *topofilia* supone referenciar la propia identidad y la afectividad en estrecha relación con el medio natural. Por lo tanto agredir al espacio o impedir que el sujeto lo vivencie constituye una agresión al Ser (Noceti, 2015), de allí la violencia con la que se vive y se responde ante los mecanismos de enajenación al ámbito espacial.

A través del abordaje etnográfico se han identificado 3 colectivos humanos en conflictiva interrelación: los pescadores artesanales, los funcionarios del Consorcio de Gestión de Puertos de Bahía Blanca (CGPBB) y los conservacionistas. Se postula que por cada uno de estos actores es posible diferenciar un tipo de *schemata de praxis*: el *estuario- ría*, el *estuario-puerto* y el *estuario- reserva*. Dichas *schematas* se legitiman con discursos que manifiestan actitudes disímiles hacia el medio socioambiental, las mismas son referidas bajo las categorías actitudinales de *rapacidad*, *paternalismo* y *comunalismo*, siguiendo a Pálsson (2001:85,88, 91). Estas *schematas* conviven conflictivamente intentando imponerse unas sobre otras, en un escenario de amplia asimetría política en favor de los funcionarios del CGPBB y en detrimento de sectores populares como los pescadores artesanales, verificándose procesos de fragmentación y segmentación socioespacial, alienación y enajenación de espacios productivos y con fuerte *topofilia* para este último colectivo.

La presentación se organiza de la siguiente manera. Inicialmente se hará referencia a la metodología desarrollada durante la investigación, luego se contextualizará espacial e históricamente el conflicto socioambiental. A continuación se caracterizará cada *schemata de praxis*. Dicha caracterización contemplará tanto aspectos históricos como relacionales

participación en el conflicto de diferentes actores de la sociedad civil, esto no quita que el conflicto haya surgido años anteriores, pero su aparición en el debate público fue a partir del año 2009.

entre humanos y no humanos con el fin de describir procesos de alteridad en el devenir conflictivo. Finalmente se presentarán algunas reflexiones respecto de las formas en que este conflicto ha puesto en evidencia y ha profundizado procesos de segmentación y fragmentación social utilizando argumentos científicos, ya sea en relación a la producción y al desarrollo, ya sea en nombre de la defensa del medio ambiente.

Metodología

El trabajo de campo etnográfico fue realizado en dos períodos. Durante 6 meses de marzo - agosto del 2014, y luego durante 12 meses, marzo 2015 a marzo 2016. Fueron entrevistados pescadores artesanales, funcionarios del CGPBB, guardaparques y directivos de la Reserva Natural Provincial Bahía Blanca, Bahía Falsa, Bahía Verde (BBBFBV) e integrantes de ONG ambientalistas, en total 23 entrevistas semi estructuradas. Estas entrevistas trataron sobre historias y anécdotas en derredor al estuario, actividades cotidianas en este espacio y disputas entre los diferentes actores (formas en que cada colectivo observa al otro y construye el conflicto por el uso del estuario). Se observaron sistemáticamente jornadas de pesca artesanal, de dragado, balizamiento de canal principal, de reconocimiento del sendero costero, y de patrullaje por zonas de veda y rescate de fauna marina. Durante el año 2015, fue posible realizar 3 navegaciones de jornada completa (12 horas) en el estuario, una en barcas de pescadores artesanales, otra en barco de Prefectura Naval Argentina, y otra a bordo del Buque Punta Alta de la Armada Argentina.⁵ Asimismo se complementó la información etnográfica con información proveniente de medios de comunicación local, Diario La Nueva Provincia y Diario Ecodías, Programa de TV Bitácora del Puerto de Bahía Blanca, y con páginas web de ONG ambientalistas locales tales como Alerta Bahía Blanca, Fundación para la recuperación de animales marinos (FRAAM), ONG Tellus, y página oficial del CGPBB. Fue necesario recurrir a contextualizaciones históricas, y para ello se utilizaron fuentes de segunda mano, a los fines de comprender los procesos de constitución del estuario desde la fundación de la ciudad de Bahía Blanca en 1828. La consideración además de los hechos históricos resulta relevante para dar cuenta de la profundidad temporal y el arraigo de los procesos de topofilia presentes en la población local generados

5 La información fue sistematizada con el apoyo del programa ATLAS. TI y siguió los postulados de la Teoría fundada (Glaser y Strauss, 1967) en lo que refiere a códigos de categorías que resultaron de utilidad para la construcción de cada *schemata*.

Desde la fundación del primer puerto en 1828,¹⁰ la fisonomía de la zona fue creciendo constituyéndose en un área de gran envergadura debido a la magnitud de los volúmenes de exportación de cereales, hidrocarburos y sus derivados que paulatinamente fueron aumentando en el sector.¹¹

Históricamente, el estuario constituyó un espacio de múltiples actividades económicas. Se han registrado a lo largo del siglo XX diversos emprendimientos ganaderos, astilleros, laneras, frigoríficos y compañías pesqueras que además enlataban sus productos y los exportaban desde las costas del estuario al resto del mundo¹² (Noceti, 2013). La zona fue tan productiva que era conocida como la “Liverpool del Sur”. (CGPBB, 2010; Heredia Chaz, 2014)

El estuario también resultó espacio público para el esparcimiento, hasta el año 1975 funcionaron 10 balnearios municipales sobre las costas del mismo. El sector se fue transformando drásticamente a partir del crecimiento de la zona portuaria y de la instalación del Polo Petroquímico Bahía Blanca (PPBB)¹³ a principios de los años 80 en forma contigua al Puerto de Ingeniero White (Heredia Chaz, 2014). Esto generó la privatización de las costas en favor de empresas extranjeras y la imposibilidad de la sociedad civil de seguir utilizando el ambiente marino-costero como espacio de acceso público.

10 El primer puerto se denominó Puerto Esperanza y fue construido en el marco de los primeros avances en la Conquista al desierto. En 1889 se fundó el Puerto de Ingeniero White que estuvo bajo el dominio de la compañía británica Ferrocarriles del Sur, hasta 1949 cuando el gobierno del presidente Juan Domingo Perón nacionalizó ferrocarriles y puertos a nivel nacional bajo el decreto Nro. 5789. El sector portuario pasa a ser controlado por manos privadas y extranjeras a partir de la provincialización del mismo, en el contexto de políticas neoliberales del gobierno del presidente Carlos Saúl Menem.

11 En la actualidad pasan por estos puertos, el 68% de la exportación de cereales, y el 74% de la producción de hidrocarburos y derivados a nivel nacional.

12 Astilleros Punta Alta, Compañía La Vascongada, Compañía de pesca comercial whitense, Lanera Argentina, Frigorífico CAP Cuatrerros, entre otros. (CGPBB, 2010)

13 El PPBB es uno de los polos industriales de mayor expansión de las últimas décadas en Argentina (Diez, 2008). Fue diagramado a fines de la década del 50 del siglo XX, bajo las normativas de las leyes 14781/58 de inversiones Extranjeras y 1478 1/59 de Promoción Industrial. La elección del estuario de Bahía Blanca para la instalación del mismo fue estratégica, dado el encuentro de 3 gasoductos troncales provenientes de las cuencas Austral y Neuquina. Se esperaba desarrollar e impulsar la economía patagónica, en la combinación de inversiones estatales y extranjeras; todas ellas congregadas para el tratamiento de hidrocarburos, sustancias químicas, petroquímicas y agroquímicas. Originalmente, el Polo estuvo integrado por empresas nacionales pero en la década del 90 y en el marco de las políticas neoliberales del gobierno del presidente Carlos Saúl Menem el PPBB pasó a manos privadas y extranjeras (Odisio Oliva, 2012).

Conflicto Pesquero y movilización ciudadana por el medio ambiente

Desde el año 2009, en el estuario de Bahía Blanca, se han desplegado una serie de acciones de protesta, inicialmente protagonizadas por agrupaciones de pescadores artesanales,¹⁴ dada la drástica disminución del producto pesquero registrada desde el 2008 a la fecha.

Los pescadores consideran que las acciones de dragado del canal principal de acceso a puertos, ejecutadas por el CGPBB constituyen un factor contaminante para la pesca. La draga remueve barros contenedores de metales pesados¹⁵ del canal principal, y los deposita en los canales aledaños donde se despliegan cotidianamente las actividades de pesca. Asimismo, los pescadores han denunciado la utilización ilegal de productos denominados “dispersantes”, los cuales son arrojados al agua ante derrames de hidrocarburos por parte de los barcos o de las empresas del Polo petroquímico. Estos dispersantes enmascaran los derrames de metales pesados, provocan que el desecho de metal pesado descienda y se deposite en el suelo barroso el cual luego es removido por la draga; contaminándose la fauna local que ingiere tales desechos en su alimentación diaria.¹⁶

Por otra parte, los pescadores responsabilizan al Organismo Provincial para el Desarrollo Sostenible (OPDS) representado regionalmente por la Reserva BBBFBV, y a los gobiernos municipales de Bahía Blanca,

14 Las agrupaciones que integran el sector son: La Cámara Rosaleña de actividades pesqueras (CRAP), la Cámara de pescadores y marineros artesanales de Ingeniero White (patrones y marineros), la Cámara de armadores (dueños de lanchas) y una Agrupación de pescadores artesanales de Ingeniero White que se reconoce independiente de las cámaras. Según el censo realizado en el año 2013 por el CGPBB existen unas 150 familias que viven de la pesca artesanal en el estuario.

15 Los informes científicos respecto de la acumulación de metales pesados en sedimentos y en el cuerpo de la fauna del estuario son numerosos y datan del año 2000 con el primer informe de Greenpeace que puede leerse en <http://www.greenpeace.to/publications/Bahia%20Blanca%202000.pdf>, Informes posteriores fueron publicados por investigadores del IADO-CONICET, para detalles de los mismos puede leerse en el trabajo de investigación periodística de la Comunicadora Social Sandra Crucianelli, desde donde se obtiene el acceso a todos estos documentos desde el año 2000 al 2011 <http://alertaenbahia.blogspot.com.ar/2011/12/estuario-de-bahia-blanca-una-historia.html>. El denominador común de estas publicaciones es la denuncia sobre la presencia de altos niveles de cadmio, zinc, mercurio, cobre y plomo en el cuerpo de peces consumidos por humanos. Tales niveles resultan cancerígenos al organismo humano.

16 Dispersantes como Corexit, utilizados en el estuario, han sido sumamente cuestionados, en sus diversas versiones fue utilizado tanto en Alaska como Inglaterra tras sucesivos desastres naturales ocasionados por empresas como BP, y Exxon Valdez. En el caso del Golfo de México en 2010, BP utilizó el mismo dispersante, luego se observó la aparición de peces y camarones sin ojos, con deformidades branquiales e incluso con carencia de exoesqueleto. Ver informes ambientales en: <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/cronicasdesdeeeuu/2010/05/21/coctel-toxico-en-el-golfo-de-mexico.html>; http://www.elmundo.es/especiales/2014/ciencia/exxon_valdez/alaska/06.html

Coronel Rosales y Villarino, por la ausencia de controles tanto de los desechos industriales, como de los 3 afluentes cloacales provenientes de los distintos municipios que desembocan en el estuario.

Las organizaciones de pescadores artesanales se han movilizado de diversas formas desarrollando piquetes¹⁷ náuticos a la draga del puerto, piquetes en el ingreso de camiones con cereales al puerto, manifestaciones diversas ante las sedes de los municipios mencionados e incluso presentaciones judiciales.

Los pescadores artesanales sólo lograron instalar su reclamo en la agenda política, una vez que la agenda pública se reconfiguró dado el impacto social que tuviera en 2009-2010 la movilización colectiva por la salubridad del estuario ante la posibilidad de reactivar el Puerto Cuatrerros mediante un proyecto de la empresa brasilera Vale.

El Proyecto suponía un nuevo sector de dragado, en el vértice interior del estuario, sobre el antiguo Puerto Cuatrerros, a fin de acopiar de sales de Potasio provenientes de Mendoza, las cuales serían luego exportadas. Contemplaba además, la construcción de nuevas instalaciones de tratamiento de hidrocarburos de las empresas YPF y Petrobras, con el fin de facilitar el ingreso de mayor cantidad de buques regasificadores. Esta situación provocó que la población de General Daniel Cerri, y la de Bahía Blanca, se movilizara masivamente en contra del Proyecto de dragado del sector, pues consideraban peligroso la instalación de una planta regasificadora a sólo 300 mtrs. de las residencias de los vecinos de General Daniel Cerri.

El movimiento NO AL DRAGADO, como se lo denominó mediáticamente, se integró por ONG ambientalistas locales,¹⁸ investigadores y agrupaciones estudiantiles de las Universidades públicas¹⁹ de la región y asociaciones vecinales. Asimismo, integró en su reclamo la protesta pesquera, considerando que tenían en común la demanda por la salubridad del estuario y el rechazo a las políticas provinciales tendientes a un supuesto desarrollo nacional donde el estuario resultaba territorio *sacrificable* sin haberse consultado a la población.

En el movimiento NO AL DRAGADO hubo una redefinición de los peligros y riesgos ambientales que la población estaba en condiciones de soportar (Douglas, 2005). El caso del estuario de Bahía Blanca es emblemático en este aspecto, porque la productividad del complejo

17 Piquete es una modalidad de protesta en Argentina, mediante la que se propone el paro de producción de algún tipo de rama de actividad, en este caso la portuaria

18 Organizaciones ambientalistas diversas tales como: 20 de agosto (vecinos autoconvocados a partir del escape de cloro del 20 de agosto del 2000); Tellus, Aqua viva, Asamblea autoconvocada de Gral. Daniel Cerri, Terra Viva

19 UNS, UTN, UPSO, IADO-CONICET.

puerto-industrial no se materializó en mejoras para la vida de las personas que residen a metros del mismo. Tanto periodistas como investigadores de UNS y del Centro regional de estudios económicos de Bahía Blanca (CREEBBA) (2015, 2014, 2013)²⁰ han demostrado que la participación del puerto y del PPBB en la generación de puestos de trabajo a nivel local para el periodo 2009-2014 fue sólo del 1% de la población económicamente activa. De allí que el nivel de tolerancia de los peligros y los riesgos -por la existencia del puerto-polo, que la población local estuvo dispuesto a soportar fue sumamente bajo, y esta situación se verificó en la cantidad de presentaciones judiciales y denuncias mediáticas que se observaron en el período mencionado.²¹ El puerto y el polo petroquímico son vistos como espacios ajenos. Los datos que surgen del discurso de vecinos en general hacen referencia al puerto y a la petroquímica como espacios contaminantes y desde donde “se desangra la Argentina”, y desde donde las empresas extranjeras se llevan la riqueza del país.

En el año 2012, y dada la imposibilidad de reactivar el Puerto Cuatrerros producto de las instancias judiciales generadas por la sociedad civil contra el estado provincial, la empresa Vale se retiró y el proyecto de dragado de Puerto Cuatrerros se paralizó.

En el mismo año, la justicia provincial obligó el CGPBB a desarrollar un plan de restitución del daño medioambiental a la comunidad pesquera, dado que se comprobó que la actividad de la draga perjudicaba la actividad pesquera. Se firmó un paquete de medidas entre el CGPBB y las agrupaciones de pescadores artesanales locales, consistente en 3 etapas. Inicialmente se efectuó un censo de pescadores, para la ulterior erogación de subsidios en calidad de indemnizaciones para aquellos que se encontraban en actividad. Supuso además la compra de permisos de pesca y retiros voluntarios para todos aquellos que quisieran abandonar la actividad. En una segunda fase se entregaron 10 lanchas con motores de mayor potencia para aquellos pescadores que quisieran abandonar el estuario e ir mar adentro para continuar pescando. La tercera fase resultó de una nueva erogación monetaria para equipar a estas barcas con los elementos de seguridad necesarios por ley para operar en mar abierto.

Las fases se fueron implementando paulatinamente, durante el período 2013-2015. Asimismo, las manifestaciones no cesaron dadas las continuas denuncias de irregularidades en el otorgamiento de subsidios y presentaciones judiciales respecto de malversación de fondos en el

20 Fundación CREBBA informes de producción económica local pueden leerse desde 2000 a la actualidad en <http://www.creebba.org.ar/main/index.php>

21 Informes a este respecto pueden leerse en http://www.latecla.info/4/nota.php?nota_id=42924

proceso En la actualidad, el proceso de reconversión pesquera ha dejado como saldo mayor fragmentación del movimiento pesquero y un empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría de los pescadores artesanales. Esto último, debido a que una vez entregados los permisos de pesca en algunos casos y habiéndose aceptado las indemnizaciones para retirarse del agua, los pescadores, no pudiendo resolver su subsistencia en el largo plazo, han vuelto a navegar ahora sin permisos en situación de ilegalidad y desprotección extrema.

Schematas de praxis

Con el fin de brindar herramientas para comprender el porqué de la continuidad del conflicto, se ofrece a continuación una sintética caracterización de los *schematas de praxis* construidos en torno a las formas en que estos colectivos humanos valoran, interpretan y utilizan el estuario a cotidiano.

Primer *schemata de praxis*: El Estuario-Ría

Este *schemata* se funda en tradiciones de familias de migrantes italianos, la mayoría provenientes de la Isla de Ponza que fueron llegando desde 1890 en adelante a la región. Su vínculo con esta región se observa en costumbres, creencias, devoción a San Silverio²² (patrono de los pescadores), comidas típicas, artes de pesca y vocablos italianos que inundan la cotidianeidad de las comunidades dispuestas a orillas del estuario.

Los migrantes italianos llamaron al estuario *ría* y generaron con el correr del tiempo numerosos emprendimientos tanto en sus costas como en las islas que lo integran, lo que derivó en una transformación del espacio original en función de diversos desarrollos económicos: ganadero, pesquero, y energético²³ en la región (CGPBB, 2010).

Durante las primeras décadas del siglo XX, la *ría* tuvo su mayor apogeo económico a partir de la creación del Puerto Militar, que trajo aparejada la conformación dentro del Puerto Naval de un pequeño barrio conocido como “barrio de los pescadores”, caracterizándose por casas de madera ubicadas a 500 metros del mar habitadas por inmigrantes italianos. En 1934, estos habitantes, fueron reubicados en las localidades de Villa del Mar y Arroyo Pareja; construyeron sus propias embarcaciones

22 Cada 27 de noviembre se realiza la fiesta del santo patrono de los pescadores, San Silverio, que incluye procesión por tierra y mar en la localidad de Ingeniero White.

23 Durante las primeras 3 décadas del siglo XX, comercializaban el piquillín como fuente de energía para calefactar y cocinar en los hogares.

y se lanzaron a la pesca comercial de manera independiente, conformaron así la Cooperativa Pesquera Industrial y Comercial Whitense. Esta cooperativa comercializaba el producto pesquero en localidades vecinas a la ciudad de Buenos Aires, varias familias mantuvieron flotas de hasta 10 embarcaciones pesqueras. Otro grupo de pescadores, abandonaron la pesca y se dedicaron a la construcción y reparación de grandes navíos, fundando así la compañía “Astilleros Punta Alta”.²⁴

En la actualidad, las familias de pescadores artesanales diseminadas en el estuario suman unas 150, muchas menos que las 420 que se registra vivían de este tipo de producción en la década de los 40 del siglo XX (Noceti, 2013).

Las especies comerciales para la producción pesquera artesanal actualmente son: lenguado (*Paralichthysorbignyanus sp.*), pejerrey (*Odontesthesargentiniensis sp.*), pescadilla (*Cynoscionguatucupa sp.*), corvina (*Micropogoniasfurnieri sp.*), gatuzo (*Mustelus schmitti sp.*) palometa (*Paronagsinata sp.*); y los crustáceos: langostino (*Pleoticusmuelleri sp.*) y camarón (*Artemesialonginaris sp.*). La pesca artesanal es estacional y se realiza mediante redes en embarcaciones menores a 13 m de eslora.

Las formas en que se constituye el *schemata estuario-ría*, refiere a formas en que se construye la alteridad entre humanos, humanos y no humanos y humanos y medio físico, lo cual se plasma en toponimias, clasificaciones y prácticas que materializan tales sistemas cognitivos.

El *pescador artesanal* se diferencia asimismo de la *gente que sólo pesca*, por las formas en que configura su vida temporo-espacialmente (Noceti, 2015). El espacio y el tiempo se organizan en función de la actividad pesquera, la cual es estacional. Respecto del espacio, se observa que los pescadores artesanales poseen sus propios mapas, además de las cartas náuticas. Estos mapas propios se construyen en función de los lugares identificados como puestos de pesca, se clasifican y denominan en torno a las experiencias vividas por antepasados pescadores. Por ejemplo “la pajarera”, “el palito”, “el hundido”. Lugares invisibles a los ojos de quienes no habitan el lugar, ni son parte de la historia pesquera de la región, cada lugar refiere una anécdota y ha recibido su nombre debido a ello. Todo *pescador artesanal* reconoce esa historia.

Otro ítem de diferenciación entre *gente que pesca* y *pescador artesanal*, remite a comportamientos y actitudes en las relaciones entre humanos y no humanos, y entre humanos y el medio físico. Estos modos de relación se materializan en las artes de pesca utilizadas, las cuales se fundan en un profundo conocimiento respecto del comportamiento del animal a ser capturado, la topografía del lugar, y el entendimiento del

24 <http://www.archivodepunta.com.ar/institucional/ria/contenidos3.html>

comportamiento de corrientes, mareas y vientos. El *pescador artesanal* analiza el viento, sabe que se pesca con viento norte; y se colecta la red con viento del sur, comprende dónde ha de colocar la red según la trayectoria y la forma de nadar de cada especie a ser capturada. Colocar las redes supone descifrar el comportamiento del pez, identificar sus hábitos y aprovechar ese saber para capturar al animal. El *pescador artesanal* reconoce el vuelo de las gaviotas que delatan los lugares por donde se desplazan los cardúmenes. Saber pescar es ante todo saber observar; el tiempo y la acción se organiza y despliega en función de la presa (Noceti, 2013, 2016).

Esta diferenciación entre *pescador artesanal* y *gente que pesca* se erige también en torno a una ética determinada respecto de los otros no humanos. El pescador artesanal es quien comprende los distintos comportamientos animales, convive con los mismos y respeta al no humano. Según los pescadores artesanales:

El que agujerea lobos marinos, los mata con armas de fuego, sólo pesca, ése no es pescador (Entrevista a MD 7-5-2014).

Saber pescar, es respetar al bicho. Yo me estoy metiendo en el ambiente del lobo, ¿por qué matarlo? Ya demasiado daño le hago llevándome su comida (Entrevista a MF 30-8- 2015).

El pescador artesanal pondera la cantidad de horas de trabajo por sobre la cantidad de peces sacados del agua, el tipo de esfuerzo realizado por sobre el resultado del mismo.

Salís con frío, con lluvia, a veces salís y no traes casi nada, 8, 10, 12 horas, pero se sale igual, se sale sabiendo que quizás no se vuelve, pero se sale porque los hijos y la mujer, precisan comer y te están esperando que vuelvas para comer, y tenés que volver (Entrevista a MD 4-10-2015).

El esfuerzo es considerado positivamente como un valor, como un signo de virilidad y de status social. El esfuerzo derivado de la cantidad de horas y de días de pesca constituye una forma de posicionarse en la comunidad, sobre todo ante su esposa e hijos. La dignidad del pescador está en función no tanto por la cantidad y calidad de su producto, sino por las horas que dedica a la extracción del mismo, y por lo impredecible de la actividad. Esto último presupone la destreza del pescador en salir airoso ante la dificultad, su habilidad ante el imprevisto, el accidente, la tormenta; por más que no logre obtener un buen caudal de peces lo coloca en un lugar de respeto ante los ojos de sus referentes comunitarios y familiares. De allí la constante necesidad de salir al mar, no importando lo duro del proceso de trabajo, es pescador quien sale a pescar, quien se

anima, se enfrenta a salir y no traer nada, quien se arriesga, aun cuando el mar este picado: “Pesca el que tiene huevos, el que tiene agallas” (Entrevista a MF, pescador artesanal, 23-07-2015).

El pescador es referenciado con el pez, como se observa en tal afirmación, tiene agallas. Valor, virilidad, valentía, respeto y pesca están enlazados en los parámetros ideológicos, éticos y morales de estas comunidades. Por tanto dejar de pescar podría significar no ser respetado, no tener más valor, valentía y virilidad. Dejar de pescar es dejar de SER, y es algo que ningún humano estaría en condiciones de afrontar a menos que se le ofrezca una alternativa del SER para lo cual dicha alternativa probablemente lo colocaría en un mundo diferente al de la *ría*.

Siguiendo la clasificación de Pálsson (2001:91) podría decirse que este tipo de relación se advierte discursivamente en un contexto simbiótico o *comunalista*, con algunas especies no humanas tales como el lobo marino, el pejerrey, el lenguado y las gaviotas. Se observa un tipo de discurso relacionado con la reciprocidad en estos casos.

Además, se verifica una cierta combinatoria con otro discurso del tipo rapacidad (Pálsson 2001), sobre todo durante la temporada de pesca de especies que dejan económicamente un gran margen de ganancia, como son el camarón y el langostino.

El camarón y el langostino son bichos bobos simples de sacar, no tienen mucha historia, vienen y te lo llevas, encima te da tremenda ganancia, si llegan. La última lancha la pude cambiar gracias a la pascua del 2007, fijate vos, la ganancia. (Entrevista a DG, pescador artesanal, 5-4-2014)

Se observa gran separación entre el hombre y estos crustáceos, se considera tales seres plausibles de ser explotados ya que no poseen vínculo con el humano; cuestión que no ocurre con otras especies con las que se verifica cierta antropomorfización; por ejemplo la astucia del lobo marino, la simpatía del delfín, el lenguado como escurridizo. Podría decirse que existe una gran distancia entre el humano y el camarón-langostino, según el sistema de clasificación de los pescadores artesanales, por lo que tal distancia legitima a los ojos del pescador el comportamiento objetivante y extractivista con estas especies. Se comportan de forma rapaz con el mismo, incluso en el decir de los guardaparques quienes continuamente denuncian que ante la temporada de pesca de camarón-langostino, los pescadores extraen especies juveniles no resguardando la conservación de la especie.

Se puede concluir que en el *schemata estuario-ría* existen al menos dos tipos de comportamientos de los humanos para con el resto de la naturaleza ya sea un comportamiento basado en el *comunalismo* como otro basado en la *rapacidad*, y esto se define por la cercanía o distancia

existente entre humanos y no humanos, entre pescador y presa, al momento de referir los sistemas de identificación, pero también coadyuva la ganancia que la pesca de cada especie genera. Se está más cerca de mamíferos y peces que de crustáceos y aves, incluso se refiere al comportamiento humano en términos de comportamientos o partes del cuerpo de mamíferos y peces, pero no de crustáceos y aves. Asimismo se objetiviza aquella especie que da mayor margen de ganancia a la hora de ser pescada.

Respecto de la referencia en el proceso de alteridad de los pescadores hacia los funcionarios del CGPBB, el tratamiento es despectivo y la relación también se materializa discursivamente con una especie animal, que no pertenece a este ecosistema.

Son una manga de buitres, donde pueden sacar tajada, lo hacen no les calienta nada, los tipos con tal de llenarse los bolsillos de plata, no les importa si la ría se muere, navegamos en un barro podrido, y los tipos nada, si no hablas en inglés o en chino a los tipos no les interesa sentarse a dialogar (Entrevista a MF, pescador artesanal, 8-8-2015).

Resultan ser buitres, dado su supuesto comportamiento rapaz ante los ojos de los pescadores, pero existiendo especies rapaces en el estuario o cercanas a él (lechuzas *Sathene cunicularia s.p.*, o *chimangos Milvago chimango sp.*) no se los vincula a ellas, con lo cual discursivamente se plasma gran distancia entre unos y otros actores.

Finalmente en torno a la relación con los conservacionistas, biólogos de ONG o guardaparques de la Reserva:

Son macanudos, pero bueno se las saben todas, ¿viste? Con el tema de las tortugas y los camarones se ponen pesados, pero bueno, hay que dejarlos hablar, parlotean mucho, parecen loros barranqueros. (Se ríe) Buena gente igual, muy idealistas, que se yo... viven en su mundo, son de otra clase, entienden poco (Entrevista a LF, pescador artesanal, 25-6-2015).

En esta referencia se los relaciona con los loros barranqueros (*Cyanoliseus patagonus sp.*) ave que se encuentra en la región pero no dentro del sistema marino-costero del estuario específicamente, sino en espacios de barrancas al interior de la región, y en otras costas hacia el sur como el balneario El Cóndor. Esto es interesante pues supone una mayor proximidad con esta especie que con aquella referida a los funcionarios del CGPBB.

Segundo *schemata de praxis*: El Estuario-Puerto

Se integra también en este tipo de *schemata*, el sector del polo petroquímico, por tener el mismo contenido discursivo y estar

íntimamente relacionado con el desarrollo portuario, pues los productos generados industrialmente son exportados de manera directa por la zona de puertos.

En el estuario-puerto, la interrelación de los hombres con los no humanos es prácticamente inexistente, desde la óptica de los humanos que integran el CGPBB y el PPBB. La naturaleza aparece aquí cual escenario de acción de ciertas actividades humanas consideradas productivas, planteada como objetivación constante de los no humanos.

No hay muchos bichos acá, los de la reserva dicen que hay delfines, yo nunca vi, eso sí: hay lobos y gaviotas a patadas, que son como ratas marinas, comen deshechos, bichos desagradables si los hay (Entrevista a GL funcionario CGPBB, 13-7-2015).

El resto de las actividades humanas (deportivas y pesqueras) que puedan desarrollarse en este espacio son ignoradas y ni siquiera identificadas como existentes, -aún cuando son observables a simple vista-, por tanto no forman parte del mapa cognitivo de quienes conforman el *schemata estuario-puerto*, de hecho no reconocen la existencia del espacio playa en el sector.

Hay algunos que navegan, pero nunca vi kite surf, ¿vos decís que hay? La gente de la zona, se van a playas de verdad, viste, Monte Hermoso queda acá nomás, o mejor Pehuen-co, ahí si podes hacer esas actividades, acá no da (Entrevista a GL, funcionario del CGPBB 13-7-2015).

Están acá (por el estuario) también los de la reserva (por los guardaparques), que está al sur del canal principal, con los guardaparques tenemos reuniones cada tanto, pero bueno, como se sabe no hay contaminación en la ría, así es que respecto de esas cuestiones ya les hemos dicho que tienen que hablar con los intendentes para que hagan algo con los afluentes cloacales, nosotros estamos en regla, no tenemos nada que ver con esas cuestiones, están los informes ambientales y deben remitirse a ellos (Entrevista a VC, abogado del CGPBB 5-52014).

La reserva BBBFBV es considerada por fuera del ámbito portuario y el contacto con la misma es esporádico y ante situaciones específicas de reclamos en la generalidad el CGPBB. En cambio, empresas del PPBB toman contacto constantemente a través de erogación de dinero mediante sus programas de responsabilidad social empresarial, lo cual les impacta en una fuerte reducción de impuesto a las ganancias que debieran pagar al Estado argentino. Empresas como Profertil, Dow Chemical, Petrobras e YPF sostienen acuerdos de cooperación económica con los Municipios de la zona, e incluso con las Universidades locales (Heredia Chaz, 2014).

La empresa destina varios miles de pesos al desarrollo de proyectos culturales en la ciudad de Bahía Blanca, y con la reserva mantenemos estrecho contacto sobre todo con VM que es una persona sumamente conocedora de las cuestiones biológicas en el sector, y cada vez que solicita nuestro financiamiento para alguna actividad de promoción se las brindamos (Entrevista a ML; representante de prensa de Profertil, PPBB 10-10-2015).

Respecto de la pesca artesanal se niega su existencia, en la medida que no resulta a los ojos de los funcionarios del CGPBB una actividad productiva.

La pesca que hay es un chiste, no hay pesca, pesca hay en Mar del Plata, acá nunca hubo. No puedes comparar la magnitud de la pesca artesanal con la actividad portuaria, o sea el puerto y el polo dejan millones al país, traen desarrollo y trabajo constante, la pesca le deja unos mangos a 2 o 3 locos que se enfrentan a la draga todos los días, es un despropósito que estos tipos sigan acá, con la guita²⁵ que el CGPBB ha despilfarrado en ellos (Entrevista a ML, CGPBB, 18-10-2015).

Se significa a los *pescaadores artesanales* a través del enfrentamiento y por sus acciones disruptivas a la producción del puerto, la otredad se constituye en el conflicto de forma tal de desvalorizar al *otro pescador*. En el contexto de las entrevistas realizadas se observa que los funcionarios del CGPBB y los del PPBB, homogenizan al sector pesquero, aun cuando el mismo se encuentra sumamente fragmentado. En general se refiere a los pescadores como seres: “abusivos, violentos, impredecibles, ignorantes y vividores de planes sociales”. En el relato de los representantes del CGPBB:

El desarrollo de la región del sudoeste bonaerense está en función del puerto y de que la sociedad entienda la importancia de una ciudad-puerto, es la 3era fundación de Bahía como se dijo alguna vez, la pesca aquí es marginal, es esperable que desaparezca (Entrevista a VC abogado del CGPBB 10-11-2015).

En palabras de Pálsson (2001:88) se verifica un discurso *orientalista ambiental* en la medida que se observa una separación extrema entre naturaleza y sociedad, legos y expertos, observándose a la naturaleza como espacio colonizado, tabula rasa donde se inscribe la historia de los humanos. Las palabras que inundan el discurso de las entrevistas realizadas son las de *desarrollo, producción, conquista de nuevos espacios, aumento de rentabilidad*.

Sólo se reconoce la pesca artesanal, como actividad humana ante la disrupción de la cadena productiva del puerto y/o del polo, por ejemplo

²⁵ *guita* es un argentinismo para dinero.

en ocasión de ocurrencia de piquetes náuticos hacia la draga. En el discurso general de los funcionarios del CGPBB no se puede explicar a la pesca artesanal más que por ignorancia o *falta de ética*, o por ausencia de solidaridad al resto de la población, pues según su parecer los pescadores estarían impidiendo el crecimiento del sector, dejando sin futuro promisorio al resto de los vecinos.

Insisten en pescar aun cuando se les compró sus permisos de pesca o se les otorgó lanchas con grandes motores para que se adentren hacia el mar y salgan del ámbito del estuario, son una banda de delincuentes (Entrevista a EE, funcionario de YPF, 11-11-2015).

La existencia del otro es un escollo a traspasar de cualquier forma con lo cual el modo de relación denominado *rapacidad* por Descola (2001) resulta útil a la descripción no solo de la relación humanos no humanos, sino entre humanos pertenecientes al sistema puerto y humanos pescadores, observándose en todos los casos fuerte asimetría política, y un discurso fundado en el desarrollo que profundiza tal asimetría.

Tercer schemata de praxis: El Estuario-Reserva

Este *schemata* se encuentra representado por una serie de actores disímiles entre sí pero que comparten un discurso centrado en la defensa del medio ambiente no humano, por sobre la preexistencia de actividades económicamente productivas, ya sean pesqueras o del contexto polo-industrial. La naturaleza constituye una entidad que ha de ser resguardada de aquellas acciones humanas que la dañan a los ojos de los conservacionistas. La naturaleza existe en la medida que es protegida por estos actores. Se verifica un rol pasivo de la naturaleza no humana, y se diferencia al hombre de la naturaleza, dejando clara su no pertenencia a la misma dado la relación asimétrica planteada.

Constantemente realizamos acciones por la naturaleza, la cual es agredida por el hombre en sus diferentes acciones, contaminación por afluentes cloacales, por el accionar de la draga. A lo largo de todos estos años hemos hecho campañas para concientizar respecto del hábitat y anidación de la gaviota cangrejera, de los ostreros, nuestra última campaña fue de la mano con el Proyecto Tamar por las tortugas marinas (Entrevista a VM, ONG FRAAM, 20-10-2015).

Esta formación cognitiva presupone en el imaginario social una gran cuantía de diversos no humanos que dependen de los humanos para su reproducción y bienestar. El vínculo de dependencia es utilitario, la protección de los no humanos asegura efectos benéficos a los humanos que fundan sus acciones bajo discursos de defensa del medio ambiente, de allí su carácter *paternalista y proteccionista*:

(...) puede garantizar una base de subsistencia, llenar una necesidad de apego emocional, proporcionar monedas para intercambios o ayudar a perpetuar vínculos con una divinidad benevolente. Traslada así el dominio y la propiedad de la naturaleza del paradigma cartesiano a otro plano, un pequeño enclave donde la culpa se atenúa y la dominación se transforma eufemísticamente en preservación paternalista y entretenimiento estético, (...) reduplicándose las relaciones asimétricas (Descola, 2001: 112).

Se congregan bajo este schemata los guardaparques de la reserva BBBFBV y los conservacionistas que integran las ONG ambientalistas locales. Estos actores comienzan a deambular por el estuario a partir de la creación de la reserva en 1998.

Las formas en que los conservacionistas catalogan al resto de los humanos y no humanos, está en función de lo que ellos consideran debe controlarse y de lo que se espera deba protegerse. Este grupo de actores no es homogéneo a la hora de reclamar la protección de la vida no humana y de responsabilizar a otros actores por el daño al medio ambiente. Mientras que los guardaparques desarrollan programas de reeducación orientados a modificar las artes de pesca de los pescadores artesanales considerando a este colectivo el principal responsable por la merma de peces en el estuario; los conservacionistas de las ONG ambientalistas han acompañado a los pescadores artesanales en sus reclamos judiciales contra el CGPBB e incluso contra la propia Reserva BBBFBV, pues aducen que es el gobierno argentino el responsable por tal merma en la medida que no controla las actividades humanas que afectan el ecosistema del estuario.

La Reserva provincial BBBFBV cuenta en la actualidad con un equipo conformado por un director y 3 guardaparques, no posee embarcación propia dependiendo de otras instituciones para recorrer la zona que debe proteger. El origen de la reserva fue conflictivo, se realizó sin el conocimiento de los vecinos mucho menos de los pescadores.

De pronto, un día, nos enteramos que esto es reserva, donde antes podías pescar ahora no, ¿y alguien nos pregunta? ¡No, nadie! ¿Y vos por qué crees que pasó esto? porque así nos impiden entrar. Nosotros somos los primeros en darnos cuenta que el agua está contaminada, porque vos pones la red un día y las buscas al otro y la red cambió de color y de textura. ¿Cómo se llama eso? ¡Contaminación! ¿Cómo se va a llamar? Ahora si es reserva hay zonas donde no podés entrar, entonces no notás la contaminación, no podés denunciarlos entonces, porque si denuncias asumís que entraste a la zona de reserva y ya no se puede, naaa si se la piensan todas estos buitres del consorcio. Para eso está la Reserva, para proteger al Consorcio, y la gente (por los vecinos) se cree que está por el ambiente, que ilusos (Entrevista a pescador MF 20-11-2015).

Esta reserva posee categoría de *uso múltiple*, esto supone que su plan de manejo debe contemplar la identificación de zonas intangibles, zonas

de amortiguación y zonas experimentales; las actividades preexistentes (portuarias, industriales, pesca artesanal, deportivas, agrícolas, y ganaderas) deben encausarse en tal plan, para lo cual debiera existir consenso entre los diversos actores que interactúan. Nunca se logró poner en marcha un plan de manejo consensuado. Este surgimiento conflictivo ha signado la relación disruptiva entre guardaparques y pescadores artesanales. Los guardaparques consideran que los pescadores deben amoldarse a reglamentaciones dada la constitución de la reserva; mientras que los pescadores consideran a los guardaparques servidores del CGPBB, por lo cual deslegitiman su accionar.

En el discurso de los guardaparques se observa una diferenciación entre pescadores artesanales *colaboradores* y *no colaboradores*. Los primeros son aquellos que admiten reformar sus prácticas mientras que los segundos son aquellos que no pueden ser moldeados. Para lograr estas modificaciones prácticas el equipo de guardaparques diseñó una serie de capacitaciones dirigidas a los pescadores y orientadas a la conformación de “guardianes del humedal”. De los 28 pescadores dueños de lanchas activas, se han registrado solo 6 que han asistido alguna vez a estas capacitaciones, y 15 marineros, de los 133 registrados en actividad.

El desafío es transformar algunas prácticas de pesca, no se entiende lo perjudiciales que son, suelen atrapar juveniles, y eso complica la reproducción de los cardúmenes, a veces te entienden y otras no. Es complicado trabajar con los pescadores artesanales, con los pescadores deportivos es más sencillo en general tienen otra educación, por ejemplo lo logramos con el tema del tiburón, ahora sólo se realiza la pesca deportiva estacionalmente y en un sólo sector (Entrevista a MS, guardaparque de BBBFBV, 10-10-2015).

Por otro lado el grupo de conservacionistas ligados a ONG locales tienen relación más cercana con los pescadores artesanales, ellos si suelen ser legitimados ante acciones de conservación de especies.

Todo bien con los guardaparques, pero lejos. Cuando aparece algún bicho lastimado o varado llamamos a la gente de FRAAM están más a mano, vienen en seguida y no te dan el sermón de la montaña. Igual todos ellos viven otra realidad que no es la nuestra, tienen la olla garantizada (Entrevista a DG pescador artesanal, 15-11-2015).

Durante el trabajo de campo se ha verificado mayor relación entre los pescadores y las ONG ambientalistas locales que con la Reserva provincial. En general el discurso de las ONG respecto de la merma de peces en el estuario se alinea con el discurso de los pescadores. Estos conservacionistas aducen que el gobierno argentino en sus diferentes formas, municipal, provincial y nacional, no controla las acciones de

empresas extranjeras del puerto y del polo respecto de sus vertidos en aguas del estuario. Tampoco regula el accionar de barcos pesqueros de altura que arrastran el fondo sin control en zonas de la plataforma continental argentina.

La ONG acompañó varias denuncias judiciales de los pescadores artesanales, por la disminución de la pesca, pero no solo por el desastre de contaminación que el Consorcio genera con el Polo y que no es reconocido por el gobierno, sino porque el gobierno argentino hace la vista gorda con la pesca de altura [...] el gobierno no hace nada. El que se lleva la riqueza pesquera es el coreano, el japonés, el chino, te barren el fondo... No hay barcos de prefectura suficientes para patrullar el mar (Entrevista a biólogo de ONG Tellus, 10-4-2014).

Otro dato interesante a los fines de demarcar elementos que conforman la alteridad, surge de las condiciones socioeconómicas y educativas que refieren a este sector. Los actores que representan este schemata, tanto guardaparques como integrantes de ONG ambientalistas, suelen ser personas con título universitario o terciario, generalmente pertenecientes a sectores sociales medios. Los pescadores artesanales, en cambio suelen ser personas que difícilmente han finalizado su escuela secundaria y que pertenecen en la mayoría a sectores socioeconómicos humildes, con excepción de algunos dueños de lanchas (Noceti, 2016) (CGPBB, 2013). Esta situación conlleva una cierta asimetría social y de allí las distancias que los pescadores artesanales observan respecto de los conservacionistas, al referir que viven una realidad distinta a la propia.²⁶ Tal distancia se observa amenguada en las instancias en que el conflicto con el CGPBB fue más violento, los pescadores recurren a los conservacionistas a los fines de garantizarse accesos a medios de comunicación local, a través de los cuales pueden hacer visibles sus reclamos. En la medida que se presentan como pescadores *guardianes del humedal*, logran la empatía de la población de clase media y el apoyo de la comunidad, desarrollando una especie de homogeneización en el reclamo que

26 En otros trabajos se ha dado cuenta de las trayectorias laborales de familias de pescadores artesanales en el sector, observándose la persistencia de un cierto patrón que comienza con un antecesor proveniente de Italia, y se verifican luego descendientes que abandonaron la pesca y se insertaron como trabajadores de la empresa YPF o de la Base Naval militar Comandante Espora. Se verifica luego que descendientes de esta línea resultan despedidos de tales espacios ante las políticas de achicamiento del estado en los 90 y optan por dedicarse a la pesca artesanal. Es interesante destacar que de los 28 dueños de lanchas 19 poseen este tipo de patrón. Por tanto se ha concluido (Noceti, 2016) que la pesca artesanal en el Estuario de Bahía Blanca se comporta como refugio económico ante crisis económicas en las que se verifica aumento del desempleo en la región. ahora bien, las personas que se insertan en tal actividad presenta una historia familiar relacionada en algún punto con la actividad pesquera. Este comportamiento ha sido también registrado en investigaciones realizadas por el INIDEP, en el contexto de la crisis económica argentina de los años 2001-2002. (Errasti, 2009).

por instantes catapulta a los pescadores a la ilusión de pertenencia a una clase media generalizada.

Palabras finales

La constante disputa por la utilización del estuario y su fundamento en valores y utilidades diversas posibilita la identificación de mundos distintos, un *puerto*, una *reserva* natural, o una *ría*. Dichos mundos se significan en saberes y prácticas fundados en discursos caracterizados desde aquí siguiendo los postulados de Pálsson (2001) y Descola (2001) en categorías de *rapacidad*, *proteccionismo* y *comunalismo* respectivamente. Estos mundos son aprehensibles mediante la construcción de *schematas* de praxis, que permiten a su vez acceder a retazos de procesos de *topofilia*, integrando así al análisis, el carácter subjetivo de estas formas de habitar el espacio marítimo-costero. De esta manera es posible comprender posiciones como la negativa a alejarse del estuario por parte de los pescadores artesanales, o la estrategia de supervivencia de algunos de ellos de asumir el rol de *guardianes del humedal* y así lograr alianzas con sectores conservacionistas para poder enfrentarse con mayor éxito al CGPBB. Abandonar el estuario es dejar de SER, no sólo para los pescadores sino para los otros colectivos también, en la medida que sus identidades se conjugan en función de las formas de habitar, nombrar y organizar cognitivamente este espacio. Las diferencias en las *schematas* de praxis remiten a diversos proyectos de desarrollo regional, de accesos asimétricos a la educación y al mercado laboral y de inequidades constantes entre sectores sociales. Se destaca que estas disputas enmascaran intereses de clases determinadas y que en ocasiones los discursos de protección ambiental justifican acciones que perpetúan la inequidad en los accesos y las asimetrías en las tomas de decisiones político-económicas en torno al uso del espacio en la región. Esto se observa en el origen conflictivo de la reserva natural provincial, y que ha derivado en una nueva forma de alienación de la sociedad civil respecto del espacio marítimo-costero. La reserva constituye una nueva forma de alienación de la sociedad civil respecto del espacio marítimo-costero, proceso de enajenación que comenzara con la privatización de las costas a mediados de los años 70 y prosiguiera con la extranjerización de las mismas costas en la década del 90 del siglo pasado. Se observó durante la investigación una constante negación por parte de los funcionarios del CGPBB de la historia del estuario cual espacio de ocio y de productividad diversa. Negar la existencia de la pesca artesanal o la existencia de otros actores que utilizan el espacio, negar la identidad de los vecinos, negar la

topofilia con el estuario, la maritimidad, habilita a legitimar al estuario cual espacio ecológicamente sacrificable para el desarrollo de actividades industriales.

Finalmente se propone que los conflictos socioambientales deben ser estudiados en las diversas arenas políticas por las cuales se desenvuelven (Merlinsky, 2013:21). Esta productividad en este tipo de conflictos posibilita que los investigadores identifiquen conflictos sociales que se enmascaran detrás de discursos de defensa del medio ambiente. En este caso, el conflicto pesquero paulatinamente se fue encontrando con las movilizaciones vecinales y ambientalistas contra el dragado del Puerto Cuatrerros confluendo en instancias judiciales que lograron frenar el avance de nuevas empresas extranjeras sobre las costas del estuario. Se observa entonces que la demanda pesquera logró colocarse en la agenda política en la medida que coyunturalmente unificó su reclamo con el miedo de los vecinos a la instalación de nuevas plantas de tratamiento de hidrocarburos en cercanías de General Daniel Cerri. La concientización medioambiental atravesó diversas instancias en las que se observa la aparición de viejos y nuevos actores que desarrollan alianzas en función de sus historias, valores y creencias respecto del uso del estuario.²⁷

27 Las alianzas se han de comprender en la medida que aparece la posibilidad de los pescadores de acceder a nuevos espacios mediáticos independientes a los poderes del CGPBB y de PPBB. A través de tales accesos fue factible poner al alcance de la ciudadanía las investigaciones realizadas por profesionales de UNS, CONICET y CREEBBA respecto de la productividad del sector portuario e industrial y sus consecuencias contaminantes. Datos que resultaron movilizadores y que apuntalaron el apoyo generalizado de la ciudadanía al movimiento NO AL DRAGADO. Estos espacios mediáticos independientes surgieron debido a la implementación de la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual, conocida localmente como la Ley de medios que el gobierno de Cristina Kirchner promulgara en octubre del 2009.

Bibliografía citada

Carman, María (2011). *Las trampas de la Naturaleza. Medio ambiente y segregación*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

CGPBB (2010). *Historia del Puerto en la Ciudad*, documento electrónico: <http://puertobahiablanca.com/identidad/periodo4.php> último acceso 14 de enero.

—(2013). *Censo de Pescadores artesanales*. Documento Municipal.

CREEBBA (2013; 2014; 2015). *Informes de producción económica*, documento electrónico: <http://www.creebba.org.ar/main/index.php> últimos accesos 14 de enero.

Descola, Philippe (2001). “Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social”, en Philippe Descola y Gisli Pálsson (comps.): *Naturaleza y Sociedad perspectivas antropológicas*. México, Siglo XXI, pp. 101-123.

Diez, José (2008). “Desarrollo económico en Bahía Blanca: un análisis desde el enfoque de sistemas productivos locales”, en: *Revista Universitaria de Geografía*, 17 (1), pp. 125-163.

Douglas, Mary (2005). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Buenos Aires, Paidós.

Ellen, Roy (2001). “La geometría cognitiva de la naturaleza, un enfoque contextual”, en Philippe Descola y Gisli Pálsson (comps.): *Naturaleza y Sociedad perspectivas antropológicas*. México, Siglo XXI, pp. 124-148.

Errazti, Elizabeth (2009). “Sistema pesquero artesanal de la Provincia de Buenos Aires”, en VV.AA.: *actas del XIII Congreso Latinoamericano de Ciencias del Mar y VIII Congreso de Ciencias del Mar*, La Habana, disponible en <http://nulan.mdp.edu.ar/1398/1/01241.pdf>

Giarracca, Norma y Teubal, Miguel (2013). “Las actividades extractivas en la Argentina”, en Norma Giarracca y Miguel Teubal (comps.): *Actividades extractivas en expansión. ¿Reprimarización de la economía en la Argentina?*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 19-44

Glaser, Barney y Straus, Anselm (1967). *The discovery of grounded*

theory: strategies for qualitative research. New York, Aldine Publishing Company.

Girado, Agustina (2012). “Resistencias y conflictos socioambientales en Tandil. Un estudio de caso”, *Revista Sociedad y Equidad*, N° 4. Universidad de Chile, documento electrónico: <http://www.sye.uchile.cl/index.php/RSE/article/view/20930/22123>

Heredia Chaz, Emilce (2014). “De la Responsabilidad a la Contaminación Social Empresaria: la ingeniería social del Polo Petroquímico de Bahía Blanca” en repositorio digital de UNS. Documento electrónico: <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/bitstream/123456789/528/1/Heredia%20Chaz,%20Emilce.%20Tesina.pdf>

Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, New York.
—(2001) “El forrajero óptimo y el hombre económico”, en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (comp.): *Naturaleza y Sociedad perspectivas antropológicas*. México, Siglo XXI, pp. 37-59.

Latour, Bruno (2004). *Politics of Nature. How to bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press, Cambridge, London.

Leff, Enrique (2008). *Discursos sustentables*. México, Siglo XXI.

Martínez Alier, Joan (2005). *El ecologismo de los pobres: Conflictos Ecológicos y lenguajes de valoración*. Barcelona, Editorial Icaria.

Melo, Walter; Piccolo, Cintia y Perillo, Gerardo (2008). “La cartografía de Bahía Blanca en los paradigmas históricos”, *Geoacta*, N° 33, pp. 57-69.

Merlinsky, Gabriela (2013). “La cuestión ambiental en la agenda pública” en *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. Buenos Aires, CLACSO-CICCUS, pp. 19-60.

Mujica Gabriel (2015). *Desarrollo portuario, ambientalmente sostenible, en el estuario de Bahía Blanca*. Ediciones UTN; documento electrónico: http://www.edutecne.utn.edu.ar/tesis/tesis_Mujica_FRBB.pdf último acceso 15 de enero

Noceti, María Belén (2013). “Tejedores de redes, pescadores y anécdotas

que se desvanecen. Miradas antropológicas en torno a saberes y modo de vida de pescadores artesanales del sudoeste bonaerense”, en *Actas de las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*, documento electrónico: <http://www.11caas.org/conf-cientifica/comunicacionesDocGetfile.php?comunicacionIdSeleccionado=3164>.

Noceti, María Belén (2016). “Maritimidad, Vivir el mar: cuando la riqueza cultural se transforma en insumo para el turismo”, en Leonardi, Viviana; Elías, Silvina y Fernández, María (comps.): *El Humedal de Villa del Mar un desafío turístico*. Bahía Blanca, INDUVIO, pp. 83-98.

Noceti, María Belén e Irisarri, María Jimena (2015). “Museo de la pesca artesanal en la localidad de Villa del Mar: Resistencia a las políticas de exclusión del mar”, en *Actas de las VI Jornadas en Investigación en Humanidades. Homenaje a Cecilia Borel*, 30 de noviembre al 2 de diciembre, Bahía Blanca, UNS.

Odisio Oliva, Juan (2012). “El impacto socio-económico del Complejo Petroquímico de Bahía Blanca (Argentina) sobre su entorno local”, *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, Vol. 4, Nº 7, pp.12-47.

Pálsson, Gisli (2001). “Relaciones humano ambientales: orientalismo, paternalismo y comunalismo” en Philippe Descola y Pálsson, Gisli (Comps.): *Naturaleza y Sociedad perspectivas antropológicas*. México, Siglo XXI, pp. 80-100.

Peron, Françoise y Rieucan, Jean (1996). *La maritimé aujourd'hui*. Paris, Ed. L'Harmattan.

Ramborger, María y Lorda, María (2009). “La transformación de la franja costera de la Bahía Blanca (Provincia de Buenos Aires, Argentina) a partir de la visión de sus habitantes”, *Interacoes*, Campo Grande, Vol. 10, Nº 2, pp. 185-193, documento electrónico: <http://www.scielo.br/pdf/inter/v10n2/v10n2a06.pdf>, último acceso 17 de enero de 2017.

Sack, Robert (1986). *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge, Cambridge University Press.

Santos, Milton (1996). *A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo, Hucitec.

Svampa, Maristella (2012). “Pensar el desarrollo desde América

Latina”, documento electrónico: <http://maristellasvampa.net/archivos/ensayo56.pdf>, último acceso 15 de enero de 2017.

Wagner, Lucrecia (2016). *Problemas ambientales y conflicto social en Argentina. Movimientos socioambientales en Mendoza. La defensa del agua y el rechazo a la megaminería en los inicios del Siglo XXI*. (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina Disponible en RIDAA Repositorio Institucional de Acceso Abierto, documento electrónico: <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/192> , último acceso 15 de enero de 2017.

Yory, Carlos (2013). *El desarrollo Territorial Integrado: una estrategia sustentable de construcción social del territorio, en el contexto de la globalización, a partir del concepto de Topofilia*. Bogotá, Universidad Piloto de Colombia.

Otras fuentes de internet consultadas

<http://puertobahia blanca.com/plano-general.html>

<http://ww—w.archivodepunta.com.ar/institucional/ria/contenidos3.html>

<http://www.greenpeace.to/publications/Bahia%20Blanca%202000.pdf>

http://www.latecla.info/4/nota.php?nota_id=42924

<http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/cronicasdes-deeeuu/2010/05/21/coctel-toxico-en-el-golfo-de-mexico.html>

http://www.elmundo.es/especiales/2014/ciencia/exxon_valdez/alaska/06.html

DOSSIER/ARTÍCULO

López, Alejandro Martín (2017). “Las Señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los *moqoit* del Chaco”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 92-127.

RESUMEN

El siguiente trabajo aborda, a partir de trabajo de campo etnográfico y sobre fuentes documentales, la forma en que el concepto de seña (*netanec*) es central para entender los modos en que los *moqoit* (mocovíes en castellano) del Chaco argentino practican una verdadera cosmo-política. Esta define su modo de habitar un mundo que a su entender está fundamentalmente estructurado por las relaciones de poder (*quesaxanaxa*) entre los diversos seres intencionales que lo habitan.

Palabras clave: *Moqoit, Chaco, naturaleza, cultura, política.*

ABSTRACT

Based on ethnographic fieldwork and secondary sources the paper discusses, the concept of *seña* (*netanec*) –sign or trace– as key to understanding the ways in which the *Moqoit* people (Mocovíes in Spanish) from the Argentine Chaco practice a real cosmo-politics. This defines their way of inhabiting a world that in their understanding is fundamentally structured by power (*quesaxanaxa*) relations among the various intentional beings that inhabit it.

Keywords: *Moqoit people, Chaco, nature, culture, politics.*

Recibido: 1 de agosto de 2016

Aceptado: 8 de marzo de 2017

Las Señas

Una aproximación a las cosmo-políticas de los *moqoit* del Chaco



Por **Alejandro Martín López**¹

Esperando a las visitas²

Desde el año 1999 realizo trabajo de campo entre los *moqoit* del Sur Oeste del Chaco, y me intereso especialmente por sus concepciones del espacio celeste. Desde las primeras experiencias me llamó la atención que mis interlocutores *moqoit*, cada vez que yo llegaba a visitarlos, me recibirían diciéndome que me estaban esperando, porque ya sabían que ese día vendría una visita desde lejos. La aparición inesperada de ciertos pájaros o el comportamiento extraño de los animales domésticos eran repetidamente mencionados como *señas*, *netanec* en lengua *moqoit*, de una visita.

Por otra parte, en el propio ámbito de los fenómenos celestes que yo buscaba abordar, el mismo término, *netanec*, aparecía una y otra vez. Meteoros, eclipses, las posiciones de la Vía Láctea... una gran cantidad de fenómenos y entes del cielo eran también *seña*, portadores de mensajes sobre cuestiones importantes, como la lluvia, la muerte de líderes o incluso un cambio del mundo.

En las más variadas conversaciones, sobre temas tan diversos como la salud, la precaria economía familiar, la toma de decisiones políticas,

1 Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Etnología.

2 Una versión preliminar de este trabajo fue publicada on-line en las Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social, *La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América latina*. GT 34 "De ecologías, riesgos y conservaciones: la relación naturaleza-cultura en la antropología del siglo XXI", realizado en Buenos Aires, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 2011.

la vida amorosa, o la crianza de los niños, el rol central que los *moqoit* daban a las *señas* era un común denominador.

El tiempo me fue mostrando que este concepto, que atraviesa todas las dimensiones y escalas de la vida *moqoit*, es clave para entender su experiencia del habitar, cuyo análisis exige el abandono de la distinción entre naturaleza y sociedad. En esa dirección, el presente trabajo busca explorar a partir de la noción de *señas* las particularidades del cosmos *moqoit* y su carácter eminentemente social y político.

Los moqoit

Los *moqoit* (mocovíes en castellano)³ habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico *guaycurú*, como los *qom* (tobas)⁴, abipones, pilagás y caduveos. Estos grupos deben ser pensados formando parte de una “cadena étnica”⁵ (Braunstein, 2003: 19). Desde los márgenes del río Bermejo, los *moqoit* se fueron desplazando hacia el sur durante el periodo colonial. Antes de la llegada de los españoles, se organizaban en grupos de familias emparentadas que se desplazaban llevando a cabo actividades de caza y recolección. Durante el siglo XVII incorporaron el uso del caballo y el ganado vacuno. Con la expedición de Urízar, en 1710, los *moqoit* desplazaron el centro de su zona de acción hacia Corrientes y Santa Fe. Los jesuitas fundaron entre los *moqoit* misiones como la de San Javier (1743).

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos hacia el Chaco desde Santa Fe provocó el retorno de muchos *moqoit* al sur de la actual provincia del Chaco. Tanto los *moqoit* que permanecieron en Santa Fe como aquellos que se desplazaron hacia el Chaco

3 En su propia lengua (*moqoit la'qaatqa*), *moqoit* es el término que designa al grupo que en castellano actualmente suele denominarse mocoví. En los documentos en castellano, desde la época de la colonia se los ha designado con una enorme variedad de términos similares, como: mbocobí, moncobys, amocobies, mbokobí, mocoit, mokoilasseek, bocovies, amokebit, mosobies, moscovi, mokowitt, mokovit, etc. En la actualidad, los miembros de este grupo utilizan para autodesignarse tanto el término mocoví como *moqoit*, aunque en los últimos años, como una forma de reivindicación cultural, puede notarse una creciente preferencia por el término *moqoit*. Por esa razón será el término que utilizaremos en este trabajo.

4 El término en su propia lengua con el que actualmente tienden a autodesignarse los miembros de este grupo es *qom*. Usaremos ese término al referirnos a ellos en el trabajo, pero al citar otros textos usaremos el término que figura en ellos, agregando *qom* entre paréntesis.

5 Es decir un conjunto de grupos étnicos cuyos lenguajes y culturas parecen estar conectados unos con otros formando una suerte de “cadena” a lo largo de la cual se va dando una serie gradual de variaciones que hace que grupos contiguos espacialmente sean relativamente similares –por ejemplo en ellos se hablan variantes dialectales mutuamente inteligibles–, pero que grupos más apartados entre sí en la “cadena” presenten importantes diferencias –por ejemplo hablan variantes dialectales mutuamente ininteligibles–.

fueron gradualmente forzados a incorporarse al mercado laboral como cosecheros o desmalezadores en obrajes y estancias (Soich, 2007). Los abruptos procesos de cambio desatados fueron acrecentando la tensión en la región (Gordillo, 1992). Hacia principios del siglo XX, y en ese contexto de explotación, varios movimientos milenaristas (San Javier en 1904; Florencia 1905; Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) protagonizados por los *moqoit* culminaron en una feroz represión (Bartolomé, 1972; Cordeu y Siffredi, 1971; Radovich, 2014; Salamanca, 2010). Para fines de los años setenta, el evangelismo (Iglesia Evangélica Unida, Iglesia Cuadrangular, etc.) comenzó a cobrar importancia entre las comunidades *moqoit* (Altman, 2010). En la actualidad es un factor importantísimo en la organización de muchas de ellas. En referencia a la población *moqoit* contemporánea, en Chaco y Santa Fe estaría formada por 17.339 personas, y en el resto del país por 671 personas. Ello da un total de 18.010 personas para todo el país (INDEC, 2015). El trabajo de campo para el presente artículo fue realizado en tres comunidades rurales (Colonia Cacique Catán, Colonia Juan Larrea, El Pastoril y Colonia Aborigin Chaco) y una comunidad urbana (San Bernardo), todas de la provincia del Chaco, entre 1999 y 2016. Se ha empleado una amplia diversidad de técnicas etnográficas: observación participante; entrevistas no estructuradas y semi-estructuradas –tanto individuales como grupales– a un amplio número de miembros de las comunidades –hombres y mujeres; niños, jóvenes, adultos y ancianos; líderes, especialistas rituales y personas que no ocupan roles centrales en las redes de conducción de las comunidades–; y observación en el campo de fenómenos celestes y meteorológicos con diversos miembros de las comunidades estudiadas.

Cosmos y poder

Para los *moqoit*, al igual que para otros grupos *guaycurúes* (Idoyaga Molina, 1995; Terán, 1994; Tola, 2009; Wright, 2008), el *poder* es un eje que articula su manera de percibir el mundo, el cual es visto como fundamentalmente estructurado por las sociedades humanas y no humanas que lo habitan. Es por ello que la gestión del poder (como obtenerlo, conservarlo e incrementarlo) y en particular la gestión de relaciones asimétricas de poder (particularmente como vincularse con seres con mayor poder que el propio), es clave para comprender su experiencia vital. Podríamos decir que el poder está en el centro de la economía del universo *moqoit*⁶ y que la existencia implica para los mismos el despliegue

6 Entendiendo aquí economía en un sentido de amplio, compatible con el uso desarrollado por

de diversas cosmo-políticas⁷ que organizan sus vínculos tanto al interior de su propia sociedad como con las otras sociedades (humanas y no humanas) que dan su forma al mundo. Es en este contexto que *las señas*, entendidas como pistas de las intenciones de una gran diversidad de seres sociales, se vuelven cruciales en la organización de la experiencia *moqoit* del mundo.

El *poder* o *quesaxanaxa* es lo que hace a alguien o algo capaz de ser fértil,⁸ rico, abundante o de realizar una acción eficaz. En el fondo, toda habilidad, característica o acción especial requiere que su agente tenga el *quesaxanaxa* correspondiente. Se trata de lo que Cordeu (1998) llamaría una concepción *activa* o *dinámica* del poder, en la cual las asimetrías en su distribución se vinculan a las asimetrías en las relaciones entre los seres que habitan y conforman el mundo. Este poder no es solo ni principalmente algo que posean los seres humanos, sino que se extiende a una gran variedad de agentes intencionales. Es particularmente abundante en ciertos seres, protagonistas del “tiempo de los orígenes”. Se trata de un heterogéneo conjunto conocido como *poderosos* o *quesaxanaxaic*, considerados por su escala de poder como especialmente fecundos, abundantes e immoderados.

Personas, cuerpos y poder

En los relatos sobre los tiempos originarios de los grupos *guaycurúes* nos encontramos habitualmente con referencias a seres que son poseedores

Pierre Bourdieu (1997) en su economía general de las prácticas. En esa misma dirección Pablo Wright (2008: 107) habla de una economía cultural del espacio.

7 El concepto de cosmopolítica fue propuesto por Isabelle Stengers (1997) para dar cuenta de los múltiples y divergentes mundos humanos y no-humanos y las articulaciones que estos podrían ser capaces de desarrollar entre sí. Latour (2004: 454) ha indicado como aquí “cosmos” sirve para sacar el concepto de “política” del ámbito exclusivamente humano y “política” para erradicar de “cosmos” la idea de una lista ya dada de entidades relevantes. Otros autores como Marisol de La Cadena (2010) o Mario Blaser (2016) usan este concepto en un sentido similar. Siguiendo esas líneas generales, nuestro uso se entronca con el de Viveiros de Castro (2010), que puede entroncarse con sus comentarios sobre los chamanes amazónicos (Viveiros de Castro, 1996: 119-120), a los que caracteriza por su capacidad de “cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de [otras] subjetividades (...) de modo de administrar las relaciones entre estas y los humanos” (Viveiros de Castro, 2002: 358), entendiendo esto como un verdadero “arte político, una diplomacia” (Viveiros de Castro, 2002: 358). En esa dirección entendemos las cosmo-políticas *moqoit* como prácticas y teorías sobre las relaciones de poder entre los diversos colectivos sociales humanos y no-humanos que para los *moqoit* estructuran el mundo.

8 En la transcripción de los términos en *moqoit* se utilizará el alfabeto usado en el *Vocabulario Mocoví* de A. Buckwalter (1995), ya que es el más utilizado hoy día. Cuando se transcriban términos *moqoit* o tobas recogidos por otros autores se lo hará respetando los alfabetos utilizados por los mismos.

de cultura y que tienen una vida social similar a la de los propios *guaycurúes*, pero que son designados con los nombres con los que hoy se designa a diversas especies animales. Así *Qaqare* (carancho, *Cracara plancus*), *Pobé* (cuervo, *Cathartes aura*), *Mañic* (ñandú, *Rhea americana*) y otros muchos, son personajes centrales de muchas historias. Su apariencia física a veces es descrita en términos antropomórficos y en otros casos se describe como la de las especies animales actuales correspondientes. En todo caso el pasaje de una a otra forma suele ser bastante fluido. Algunos de los relatos más importantes cuentan como la vida de estos seres cambió, muchas veces luego de un gran cataclismo (como una inundación o un gigantesco incendio entre otros). Tras esos acontecimientos algunos de estos seres pasaron a verse con una apariencia antropomorfa y son los antepasados de los actuales *guaycurúes*, otros con apariencia “animal” o en algunos casos “vegetal” son el origen de la fauna e incluso la flora presente. La interpretación clásica que se le ha dado a estos relatos señala que estos hablarían de la “transformación” de algunos de los animales en “seres humanos” debido a estos cataclismos. Se piensa que en el pasado mítico esos seres eran “animales parlantes” como los de las fábulas de Esopo y más tarde se transformaron en “verdaderos humanos”.

Estas lecturas no se condicen demasiado con los relatos sobre las corporalidades de muchos seres poderosos aún presentes en el mundo, que según los *moqoit* y otros *guaycurúes* pueden asumir una gran diversidad de formas, que van desde vegetales o animales a humanas e incluyen fenómenos meteorológicos y astronómicos (como arco iris, tormentas, relámpagos y meteoritos). Algunos humanos también poseen la capacidad de mostrarse en formas animales o meteorológicas, como los *pi'xonaq* o chamanes. Ciertamente también hay humanos, animales y vegetales que solo se pueden mostrar en una forma, pero incluso ellos pueden asumir otras apariencias en un ámbito especialmente potente: el sueño.

En años recientes, los estudios sobre la corporalidad, la persona y las clasificaciones de los seres vivos han florecido en el Chaco (Medrano, 2013; Medrano, Maidana *et al.*, 2011; Rosso, 2010; Suárez, 2012; Tola, 2005, 2009, 2010). Gracias a ellos hemos aprendido mucho sobre la fluidez de los límites corporales, y su porosidad; la relevancia del intercambio de fluidos y la forma en que estos portan intencionalidades; la posibilidad de la coexistencia de múltiples agentes intencionales en una misma corporalidad y de múltiples regímenes corporales para un mismo agente intencional. Más allá de sus riquísimas etnografías y sus interesantes análisis, varios de estos trabajos han adoptado una mirada fuertemente influida por el perspectivismo y el animismo propuestos como modelos de un “pensamiento amerindio” por amazonistas como Viveiros de Castro

(2002) y Descola (2012). Creemos que estos modelos construidos a partir de etnografías amazónicas presentan importantes limitaciones al intentar aplicarlos al caso de los grupos chaqueños⁹. Como lo hemos señalado para el caso que abordamos, entre los guaycurúes el elemento definitorio es el poder. Es la escala de poder de un ser la que parece definir la variedad de regímenes corporales que este tiene habilitados. Ello explica por qué los seres de los orígenes, plenos de poder pueden simultáneamente manifestarse de formas animales, vegetales, humanas, astronómicas y atmosféricas. Todos esos regímenes les son accesibles, así como pueden transitar por los más diversos ámbitos cósmicos. Pero luego, lo que los cataclismos hacen es reducir para muchos de manera drástica la escala de su poder y con ello la variedad de sus corporalidades. Pero incluso hoy, y aún entre los humanos, diversas formas corporales son accesibles para los que tienen suficiente poder, o para cualquiera en momentos de potencia especial como el sueño o el éxtasis. Celeste Medrano (2013), desarrollando ideas de Tola (2010) llamó la atención sobre la centralidad de la metamorfosis en las clasificaciones guaycurú de los animales, y creemos que esa es una observación crucial. Pero agregamos, siguiendo en esto la larga tradición de estudios chaqueños¹⁰, que es el poder el eje vertebrador de dichas transformaciones y sus posibilidades y por ello es que cualquier clasificación es circunstancial y relativa en tanto lo que se observe no se organice desde la óptica del *quesaxanaxa* en juego. En esa dirección la referencia hoy usual a humanos y no-humanos, o incluso humanos, animales, no-humanos y no-animales, como Medrano (2016) ha ensayado, debe entenderse como meramente aproximativa. Describe con cierta precisión la situación a bajas escalas de poder, donde todo es más “estático”, pero cuando el poder sube, como la temperatura en una sustancia al fuego, todo se vuelve más fluido y las divisiones ensayadas entre esas categorías se desvanecen.

Algo similar ocurre con el conjunto del cosmos, incluyendo el espacio y el tiempo.

Poder y espacio-tiempo

La forma del espacio físico está, desde la perspectiva *mogoit*, fuertemente modelada por las trayectorias, capitales y relaciones sociales entre los

9 Ciertamente es fecundo el diálogo con los estudios en amazonía y ellos pueden aportar interesantes elementos y sugerencias, pero como modelos interpretativos generales perspectivismo y animismo se muestran insuficientes para dar cuenta de lo que nos muestran las etnografías chaqueñas.

10 Entre otros autores podemos mencionar a Cordeu (1998), Wright (2008), Ceriani Cernadas (2008), Citro (2008) y Gordillo (1999).

seres que lo habitan, tanto humanos como no-humanos. Podríamos decir que para los *moqoit* el espacio físico es una corporización de un campo social¹¹ de escala cósmica. Y, debido a que las relaciones sociales son entendidas por este grupo como algo centralmente definido por relaciones de poder, serán entonces los seres especialmente poderosos, los *quesaxamaxacic*, y sus vínculos con otros seres, quienes tengan un rol crucial en la definición de las formas que va tomando el mundo.

Por tanto, para aproximarnos al cosmos tal como es descrito y experimentado por los *moqoit*, debemos repensar la estructura de “tres niveles” principales –el plano central que habitan los *moqoit* o *laua*; el inframundo; y el cielo o *piguem*– que ha sido abundantemente señalada para diversos grupos guaycurú (Cordeu, 1969-70; Miller, 1975; Terán, 1998a). Como lo sugiere Wright (2008: 17),¹² estos niveles no deben entenderse estáticamente. El hecho importante parece ser la existencia de dominios diferenciados y el tipo de relaciones existentes entre los mismos y no su número exacto o su secuencia específica. La misma persona puede ordenar estos dominios en un arreglo vertical o uno horizontal (Wright, 2008: 145-149). En efecto, estos modelos cosmológicos son construcciones relacionales y situacionales (*Ibidem*: 150), de una forma similar a lo que ya hemos sugerido para la clasificación de los seres que habitan el cosmos.

Teniendo esto en cuenta, un punto importante es que el cielo es concebido como el lugar por excelencia de la abundancia y plenitud de recursos, habitado por seres particularmente poderosos. Además dichos seres son preponderantemente femeninos, lo cual está en relación con el hecho de ser este un ámbito particularmente fecundo. El brillo propio de las estrellas es interpretado en términos de la idea de que las manifestaciones visibles de los seres poseen un brillo proporcional al poder de los mismos. Por otra parte, existen múltiples vínculos entre el plano celeste y el agua (de hecho la casi totalidad del agua de ésta región del Chaco es agua de lluvia), lo cual refuerza su conexión con la abundancia de bienes y recursos.

Los tres planos del mundo están interconectados a través de un gigantesco árbol *nallagdigua*, que es también un camino, un río y un torbellino.¹³ Es ese árbol al que los *pi'xonaq*, los chamanes *moqoit*, trepan en sueños para realizar su “iniciación”. Este árbol-camino-túnel de viento

11 En el sentido de Bourdieu.

12 Wright se refiere al caso toba (*qom*), pero ambos grupos están fuertemente emparentados y sus concepciones presentan muchas similitudes en este aspecto.

13 En este río obtenían originalmente los humanos su alimento, sin esfuerzo. Esta situación paradisiaca, acontecía en el tiempo originario, durante el cual los humanos también tenían formas animales. Una falta a la reciprocidad, terminó con esa era.

es el mayor entre todo un sistema de túneles que interconectan diversas partes del cosmos *moqoit*. Los bajos que acumulan el agua de lluvia, especialmente si lo hacen de forma permanente, son pensados como otras tantas bocas de este tipo de pasajes.

Entre los poderosos no-humanos se cuentan los *dueños* de diversos ámbitos espacio-temporales y de diversos recursos necesarios para la vida. Estos *dueños* son los que conceden o no el acceso a los humanos a esos recursos vitales. Algo análogo ocurre con las instituciones y agentes del mundo criollo, que son pensadas como instancias de gran poder con las cuales es necesario relacionarse para obtener recursos. La necesidad de resolver los desafíos cotidianos que estas relaciones desiguales representan ha llevado a este grupo a dedicar un gran esfuerzo a la reflexión sobre la gestión de relaciones de poder caracterizadas por la asimetría.

Los *encuentros* con estos seres poderosos son por tanto circunstancias peligrosas pero imprescindibles, que estructuran los vínculos, las personas. No solo eso, durante estos eventos el propio espacio-tiempo local en el que tienen lugar posee propiedades vinculadas al poder de los seres en cuestión. Por ello, el encuentro con seres de gran poder remite a un espacio-tiempo con las características del tiempo originario en que dichos seres dieron forma al mundo. Ciertos lugares del etnoterritorio¹⁴ *moqoit* como el monte, el cielo, el camino, el agua, la noche, el sueño se constituyen en espacios especialmente propicios para dichos encuentros. Cuando la asimetría es tal que la acción violenta del menos poderoso no le permitiría obtener lo que se necesita, un concepto se vuelve central: *nañan*, *entrega*, y el concepto asociado de *na'deenaxac* o *na'maqataxac*¹⁵, que muchas veces los *moqoit* traducen al castellano como *pacto*. La relación con los poderosos dueños de las especies, o de diversos espacios –como el monte–, es a la que refiere en primer término la idea de *pacto*, en especial si implica el vínculo entre un *pi'xonaq* y un poderoso que se convierte en su *compañero* y *patrón*. Según (Buckwalter, 1995) *nañan* significa literalmente “se entrega” o “lo da”, *nañaañiguit* sería “se entrega a...”, y *nañaanaxac* “su rendimiento, su devoción, su dedicación”:

14 Entendemos el concepto de etnoterritorio como una “espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva” (Toledo Llancaqueo, 2005: 17). Se trata de una “realidad vivida, el sustrato simbólico donde adquieren sentido y articulación las resistencias y movimientos indígenas” (Toledo Llancaqueo, 2005: 22). Ver también (Barabas 2006).

15 *Na'deenaxac* significa su acuerdo, su pacto, su plan; *na'maqataxac* significa su pacto que hace, su arreglo que hace, su buena conducta y *na'maxachiguit* significa pacto con... (Buckwalter, 1995). Este concepto es usado, por ejemplo, en la traducción que el *moqoit* Roberto Ruíz y el matrimonio Buckwalter del equipo menonita hizo del pasaje del Génesis (Gen. 9,1-17) sobre el pacto de Dios con Noé tras el diluvio (Ruíz, Buckwalter *et al.*, 1991).

Lo antiguos conversaban con los bichos... Conversaban con él... Se juntaron esos, *pi'xonaq*, para amansar ese bicho. (Marcelo Capanci, Colonia Cacique Catán, Chaco).

(...) ellos mismos hicieron pacto con el dios, entonces...a ese dios, ya lo tiene identificado a tal persona. [Esa persona] se compromete a que le va a servir a ese dios, a otra cosa no se va a dedicar. Entonces [si se quiere calmar a ese dios] tenés que buscarle a ese, fulano, mengano, que venga para que... lo domine a este [dios], lo amanse (...) por que ya hubo...pacto, con ese dios. [Entonces] se va y...se calma. (...) Pacto, *nañaañiguit*, *nañan*, quiere decir se entrega, se rinde. Ya entonces para siempre. (Sixto Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco)¹⁶

Por parte del extremo de mayor poder de la relación, el *pacto* implica *entregarse* esencialmente en el sentido de *amansarse*, o *rendirse*, es decir deponer su actitud hostil. De parte del menos poderoso, es *entregarse* en el sentido de entregar su servicio y su dedicación a ese poderoso.

Pero el pacto y el amansamiento no están restringidos al ámbito de las relaciones con los poderosos, el concepto abarca también otras relaciones asimétricas en las que está presente la idea de un vínculo (y un cambio de estado asociado) permanente. De modo que el pacto funciona como un mecanismo para regular las relaciones entre dos polos entre los que hay una importante diferencia de poder, de modo de eliminar la interacción violenta, pero permitir el flujo de abundancia desde el más poderoso al menos poderoso. Un caso particular de ello es el vínculo entre los *moqoit* y los criollos, vistos como seres con poder:

Bueno, los indómitos nunca se entregaban, antiguamente. Ellos iban a un lugar, y vivían solamente de la caza (...) Para que sean civilizados, el blanco tiene que ir a buscarlos mediante misas, mediante curas. (...) Entonces,... hacen [una] (...) pequeña fiesta, o [nos dan una] pequeña ayuda [y] entonces es como [que] a cambio de [eso] (...) hicimos [un] pacto [con ellos]. (...) O sea que,...ya nos dominan (...), con esa religión que nos, traspasan (...) [y] que tenemos que aceptar. (Sixto Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco).

Hay también importantes paralelismos entre el proceso de *amansar* a un poderoso, y el de *calmarse* o *enfriarse* a sí mismo, suerte de ideal de conducta, centrado en el control exterior de las emociones.¹⁷

Así pues, el cosmos *moqoit* es un espacio modelado por el *quesaxana-xa* de los seres que lo habitan y tensionado por las relaciones asimétricas entre los mismos. Por ello se trata de un verdadero *socio-cosmos*, donde

16 Cuando en las entrevistas no se aclara otra cosa, la persona involucrada pertenece a la etnia *moqoit*.

17 De manera análoga, entre los aymara Gilles Rivière (1997: 44) señala que el mismo término, *pampachana*, sirve para dar cuenta de la interpretación de los signos de la "naturaleza" y para hablar de la búsqueda del reestablecimiento del equilibrio cósmico y social.

las relaciones entre un amplio espectro de agentes intencionales atra-
viesan y dan forma al paisaje. Por ello la percepción de las “texturas”
del cosmos, es una forma fundamental de aprehensión de las relaciones
sociales que lo conforman. En este sentido la experiencia cotidiana del
habitar se constituye para los *moqoit* en una lectura corporal, emocio-
nal e intelectual del estado de situación de este complejo entramado
de intenciones. En otro trabajo (López, 2013) hemos abordado como a
partir de esta perspectiva, las propias ideas cosmológicas *moqoit*¹⁸ y sus
representaciones cosmográficas¹⁹ se constituyen en *topologías del poder*,
que caracterizan o mapean desde una cierta perspectiva y en un mo-
mento dado este espacio-tiempo socialmente cualificado. En dicho tra-
bajo hemos discutido como “palpar” o experimentar estas “texturas” del
espacio-tiempo equivale a interpretar las intenciones de esos otros seres,
plenos de poder, con los que es imprescindible vincularse. Este hacer no
es entre los *moqoit* tan solo una práctica intuitiva, sino que involucra una
reflexión intelectual así como una serie de conocimientos técnicos o un
“saber hacer”. Un concepto central en dicho contexto es el de *las señas*,
en *moqoit netanec*. Este complejo término alude a un amplio conjunto
de manifestaciones resultado de la actividad de los agentes intenciona-
les que pueblan el cosmos *moqoit*. Voluntarias e involuntarias, *las señas*
manifiestan las intenciones de quienes las producen y permiten a los
demás interpretar sus deseos, apetitos, temores y emociones. En este
trabajo, como ya hemos mencionado, buscamos ahondar en el análisis
de esta categoría.

Señas: pistas y mensajes

En un universo socializado como el que hemos descrito, los seres y
fenómenos que la tradición ilustrada europea calificaría de “naturales”
forman parte de un complejo entramado de sentidos. Más allá de su
pertenencia, para las concepciones *moqoit*, a muy diversas categorías de
entes, todos se inscriben en una suerte de gigantesco campo semán-
tico²⁰. No solo poseen la potencialidad de cargar mensajes para quien

18 Entendemos por ideas cosmológicas a aquellas que forman parte de formulaciones explícitas referentes al universo en su conjunto, los seres que lo habitan y las relaciones que los vinculan.

19 Llamamos representaciones cosmográficas a descripciones de la forma y regiones del universo mediante soportes gráficos (como esquemas, dibujos, o mapas).

20 Ello no significa que para los *moqoit* esta sea la única dimensión de todos los seres y fenómenos. Atendiendo a otros aspectos ellos son clasificados por los *moqoit*, así como por otros grupos guaycurú, de diversas maneras (ver por ejemplo Medrano, 2013) y pueden por tanto abordarse analizando otras dimensiones. Sin embargo, su carácter de potenciales señas,

sepa descubrirlos, sino que son portadores de intención y potencia. Es en esta dirección que muchos acontecimientos, objetos, plantas o animales son denominados *señas* (*netanec*)²¹. Este término da cuenta tanto de las “pistas” o “rastros” no voluntarios que un ser deja de su conducta e intenciones²², como de los “mensajes” voluntarios con los que los diversos seres que habitan el mundo buscan comunicar voluntariamente sus intenciones a otro seres, incluyendo a los humanos. Las *señas* son por tanto eventos potentes a ser interpretados, *letanaxanaxac* o *lebuanaxanaxac*, sobre los que debe aplicarse el discernimiento, *retanta* o *ne’pe-lanxanta’a*²³. No permiten tan solo “predecir”, “adivinar”, o “conjeturar” conductas o eventos futuros, sino que también permiten entender lo ya ocurrido, otorgándole significado. Se trata justamente de la actividad hermenéutica que reclama de los seres humanos el socio-cosmos del que dan cuenta nuestros interlocutores *moqoit*. Como vemos, aquí carece de sentido la separación entre naturaleza y cultura, fundamental para las concepciones europeas de relación con el ambiente.

Las *señas*, como sistemas concurrentes y complejos de sentidos múltiples y contradictorios, permiten la negociación de toda una diversidad de sentidos, tal como lo sugiere Gilles Rivière (1997: 42-43) para los aymara (Rivière, 1997: 42-43). Así se transforman en una forma de gestión de lo que de otros modos se escaparía del control humano permitiendo encontrar respuestas a los fallos de las previsiones humanas, enmarcadas en una verdad que es siempre relacional y evaluada en la acción (Rivière, 1997: 37). Coincidimos con este autor en afirmar que el “error” lejos de ser pensado en términos absolutos, puede ser corregido por la negociación y el intercambio (Rivière, 1997: 44). En este sentido, deberá siempre entenderse que las *señas* y sus sentidos están sujetas a procesos de negociación y confrontación entre los interlocutores involucrados, por lo que se da una verdadera *economía política de*

es decir de portadores de sentidos e intenciones, es fundamental debido a la idea general de los *moqoit* de que el cosmos es eminentemente social. A ese particular y crucial aspecto nos dedicamos en este trabajo.

21 En *moqoit netanec* significa su seña o señal de algo, su marca; *netanqa* sus varias señales; *netanqaipi* sus muchas señales. En nuestro trabajo de campo hemos recogido su uso, por ejemplo, para designar a las señales de la presencia de un ser poderoso, así como también para las de las aves que avisaban a los antiguos líderes la cercanía de enemigos. Aparecen con estos sentidos el diccionario de Buckwalter (1995) y también en la traducción que el *moqoit* Roberto Ruíz y el matrimonio Buckwalter del equipo menonita realizaron de varios pasajes del nuevo testamento (Mt. 16,1-4; Lc. 21, 7-25) referidos a las señales mesiánicas y a las señales sobre el clima (Ruíz, Buckwalter *et al.*, 1988).

22 Como las huellas o ramas rotas por un animal que se mueve por el monte y que el cazador usa para saber sus características, hacia donde se dirige y que intenciones tiene. De hecho los *moqoit* entienden que los propios animales y otros habitantes del mundo llevan adelante la misma actividad de interpretación.

23 Ver el diccionario de Buckwalter (1995; 2004).

las *señas* fuertemente ligada a las disputas por el liderazgo y la legitimación. Dichas negociaciones y disputas se articulan en las lógicas chamánicas y su fuerte énfasis en la autoridad de la palabra avalada por los despliegues de poder y sostenida por la *evidencialidad*²⁴ como criterio de verdad.

A continuación, se presenta una amplia selección de ejemplos sobre el uso de esta categoría entre los *moqoit*. También recurrimos a ejemplos de otros grupos guaycurú, especialmente los *gom*, debido a las importantes similitudes que hay entre ellos lingüística y culturalmente, similitudes que se repiten en la temática que abordamos. Los ejemplos que proporcionaremos provienen tanto de mi propio trabajo de campo, como de otras investigaciones etnográficas, de escritos de intelectuales de los propios grupos en cuestión y de fuentes históricas. Como puede deducirse de lo discutido en las secciones anteriores, no hay un ordenamiento fijo y abstracto que pueda emplearse para organizar dichos ejemplos, en el mismo sentido en que lo hemos mencionado para las cosmografías o los “mapas” del cosmos. Cualquier orden que los interlocutores *moqoit* ofrecen debe entenderse como el resultado de un ordenamiento circunstancial en el sentido de responder a los intereses y circunstancias de la persona que en ese momento lo construyera.

Esto no se debe a una falta de sistematicidad sino justamente a que estos conocimientos y prácticas versan sobre la interpretación de las intenciones de diversos agentes con los que el interlocutor se encuentra en relaciones específicas y cambiantes. En este sentido, y como ya hemos afirmado antes respecto a clasificaciones en otros ámbitos de lo real, cualquier clasificación guaycurú es circunstancial y relativa en tanto no se la piense desde la óptica del *quesaxamaxa* en juego. Debido a ello, hemos optado por organizar los ejemplos siguiendo un criterio que creemos que pondrá en evidencia el rol clave del poder en la estructuración del universo *moqoit*. Para lograrlo presentaremos los ejemplos en función de las escalas espaciales y temporales involucradas, ya que ellas dependen directamente de la escala de poder relacionada a los seres que intervienen. Así pasaremos de las grandes *señas* vinculadas a eventos excepcionales y de gran importancia para el cosmos en su conjunto a las *señas* cotidianas que avisan de visitas o lluvias y que son parte fundamental de la toma de las pequeñas decisiones cotidianas.

24 Es importante tener en cuenta que las propias lenguas guaycurúes colocan a la evidencialidad (es decir la distinción entre aquello de lo que se es testigo directo y aquello que solo se conoce por referencias indirectas) en el centro de su forma de pensar el tiempo y el espacio (López, 2009: 182-188; Gualdieri, 1998: 289; Messineo, 2003: 166-171).

Señas cósmicas

El primer grupo de señas que abordaremos son las referidas a los grandes cambios de ciclo temporal, o *cambios de era*. Se trata de acontecimientos de gran escala, que afectan al cosmos en general. Los relatos míticos mencionan diversos eventos cataclísmicos del pasado, precedidos por diferentes *señas*.

Las referencias a este tipo de relatos para la zona son muy extensas. En el área chaqueña dominan cuatro motivos principales: *el incendio*, *el frío*, *la obscuridad* y *el diluvio*. Cada uno de estos sucesos provoca “la muerte” y la metamorfosis de los seres. Por lo común se trata de la reacción violenta de diversos poderosos, o del propio dueño del cielo, *Qota’a*, ofendidos por faltas de las personas a las reglas de la reciprocidad, o a las imposiciones propias de la relación con el poderoso en cuestión (Cordeu, 1969-70; Susnik, 1984-1985). El testimonio del jesuita Guevara nos da acceso a una de las señales más significativas, vinculadas al sol:

Al Sol conciben como mujer, y le llaman gdazoa, que significa compañera. De él figen algunas trágicas aventuras. Una vez cayó del cielo, y enterneció tanto el corazón de un mocobí, que se esforzó en levantarlo, y lo amarró para que no volviese a caer. La misma fatalidad sucedió al cielo: pero los ingeniosos y robustos mocobís, con puntas de palos lo sublevaron y repusieron en sus ejes.

Segunda vez cayó el sol, o porque las ataduras no eran bastantemente robustas, o porque el tiempo debilitó su fortaleza. Entonces fue cuando por todas partes corrieron inundaciones de fuego, y llamas que todo lo abrasaron y consumieron, árboles, plantas, animales y hombres. Pocos mocobís, por repararse de los incendios, se abismaron en los ríos y lagunas, y se convirtieron en capiguarás y caimanes. Dos de ellos, marido y mujer, buscaron asilo en la eminencia de un altísimo árbol, desde donde miraron correr ríos de fuego que inundaban la superficie de la tierra; pero impensadamente se arrebató una llamarada, que les chamuscó la cara y convirtió en monos, de los cuales tuvo principio la especie de estos ridículos animales. (Guevara, 1969[1764]: 562)

El sol como signo de cambios de era, sigue teniendo vigencia hoy:

Cada año la juventud no se da cuenta que el sol cuando se va iba más al norte y cuando volvía iba más al sur, antes no y nadie se da cuenta. [Mi tía Erminda] marcaba con una planta y hace poco estaba más al norte. Algunos se dan cuenta, otros no. Le pregunté a mi tía por que decía eso y ella me respondió que así va a ser mañana, que al sur el sol va a bajar cada vez más, va a hacer más calor y la gente va a morir o va a venir el anticristo. Con el sol la tierra puede explotar (Martina Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2010).²⁵

²⁵ Entrevista realizada por Agustina Altman, comunicación personal.

El relato de Martina remite a la tradicional importancia de la observación de los puntos extremos del movimiento anual del sol, los solsticios, para los *moqoit*. Una ampliación del arco de posiciones posibles sobre el horizonte es asociado a un cambio cataclísmico de las condiciones en la Tierra. La presencia evangélica lleva a que la idea de un cambio del mundo se exprese con un vocabulario ligado al del libro del Apocalipsis.

Los eclipses solares y lunares fueron interpretados como posibilidades de muerte de estos astros, atacados por perros celestes (Lehmann-Nitsche, 1924-25b: 70-71, 1927: 150) a los que se procuraba espantar haciendo ruido. Otras versiones sugieren que los eclipses lunares eran interpretados como señales de que “Luna” —que para los *moqoit* es un ser masculino— era atacado por “Sol” —un ser femenino para los *moqoit*— (Wilbert y Simmoneau, 1988: 14).

En este sentido Orlando Sánchez nos proporciona interesante ejemplo *gom*:²⁶

... un día llenos de presagios climas adversos por el CAMBIO METEOROLOGICO que provoca un cambio de clima diferentes lleno de cargas eléctricas en la atmósferas que nunca fue experimentado por ellos (Sánchez, 2004: 13).

... las gentes comenzaron a notar cambios del cielo la tierra desde las estrellas y algunos planetas se desatan objetos luminosos con mucha velocidad y las auroras cambiaron sus reflejos ensombrecidos las nubes cambian sus colores como anunciando fenómenos o catástrofes y la Vía Láctea —*So Nqa aic Qatar Mañic*, expanden los rayos o reflejos extraños cargado de tormentas y signos de terremotos tronadas y granizos fuera de la época y la predicción de eclipses la posición relativa de la tierra y el cielo es como que marchaban juntos y se ponen a enfurecer las fuerzas telúrica de las tierras y hace sentir sus movimientos, una cosa más notable fue la aparición de los cuerpos celestes y sus salidas y entradas están totalmente acelerados y las masas de minerales radioactivos entra en estado de fusión desde este punto los hombres de antaño contemplaron la acción de los rayos ultravioletas que eran totalmente elevados (Sánchez, 2004: 13).

Con un vocabulario atravesado por nociones científicas tomadas del medio escolar, el texto de Orlando Sánchez nos habla de la actualidad que tiene esta lectura de los fenómenos del cielo y de la tierra. Los términos con los que se refiere a los astros muestran la relevancia de la observación de sus movimientos, especialmente salidas y puestas heliáceas.

En nuestro trabajo de campo se nos ha hecho frecuente referencia a que el próximo cambio de era debe ir acompañado de un cambio del *camino*, o *nayic*, es decir la Vía Láctea. Que “dentre” el actual y “salga” otro

26 Debido a que *moqoit*, tobas y pilagá pertenecen al mismo grupo lingüístico y existen estrechas relaciones culturales, sociales e históricas entre estos grupos, usaremos a lo largo del trabajo datos de estos grupos para apoyar nuestro análisis.

es “seña” de un cambio de era. Ello se esperó para “el 2000”, y también para “el 2003”. Estas fechas estuvieron muy inspiradas en las expectativas de la cultura envolvente referidas al milenio, así como en la larga tradición milenarista en el seno de los movimientos evangélicos. Pero las expectativas sobre un cambio de era que llevaría al fin del dominio de los blancos sobre los aborígenes, acompañado de signos cosmológicos, obedece a una larga tradición, que tuvo importantes manifestaciones en los movimientos milenaristas chaqueños de la primera mitad del siglo XX (Cordeu y Siffredi, 1971).

En este contexto, un relato sobre el origen mítico de las carencias actuales de los *moqoit*, remite nuevamente al tema de las *señas*. De hecho los *moqoit* cuentan en referencia a esto un relato denominado “la Seña”. En este relato se menciona que los *moqoit* iban retirando los bienes que aparecían (marcados con *señas* que indicaban qué se podía tomar) junto al “algarrobo viejo, antiguo o grande” (*Mapiqo'xoic*) y los repartían equitativamente. Esta situación paradisíaca se interrumpió cuando se llevaron más de lo debido. Aquí transcribimos una de las versiones más completas que hemos recogido:²⁷

Antes, les dieron la riqueza a los hermanos aborígenes.(...) [En ese tiempo] dos hermanos anduvieron en el monte. Encontraron una tela [junto a un árbol] (...) y [en ella] se ve[ía] una seña, [una raya]. [Ellos entendieron] que esa seña [indicaba que] tenían que repartir entre todos lo que [allí] apareciera [cada día]... (...) El siguiente día dicen que [lo que apareció] fue plata, dinero,...que los antiguos no conocían. Plata de este lado [de la raya], plata de este [otro] lado, de la raya. Y esa raya [significa] que tienen que sacar [lo que está] de este lado [de la raya] y dejar el resto. Y tienen que repartirlo entre todos. Al siguiente día: un corral de este lado, un corral de este [otro] lado...con animales mansos. El siguiente día, otra vez, dicen que encontraron sombreritos, de este lado y de este [otro] lado, sombreritos. Y todos como calculado,... como... si el Señor estuviera dejando para que haya [para cada uno]. Y el siguiente día, [hay] armas, (...) puñales o bayonetas (...) Después mercadería de este lado, de este [otro] lado, todo completo [había para todos]. Después [al siguiente día] una olla [de cada lado]. Al siguiente cucharas (...) Pero [pasada] una semana entera, [las personas] rompieron toda la señal [porque querían] llevarse todas las cosas [sin respetar la indicación de la seña]. Ahhh! ... Mirá, si [se hubieran] llevado medido [si no hubieran tomado más de lo que estaba indicado por la señal]... [al próximo día] iba a aparecer oro [pero por esa trasgresión ya no apareció nada]. (Marcos Gómez, Colonia Cacique Catán, Chaco, 1999).

En este relato aparece la idea tradicional *moqoit* del árbol cósmico como fuente de una abundancia gratuita que menciona el jesuita Guevara. Pero en este caso la abundancia ya no es de peces o agua, sino de los

27 Para facilitar la comprensión hemos simplificado repeticiones y expresiones, sin alterar el sentido de la narración.

bienes que se obtienen del blanco: ollas, telas, herramientas. Esta historia está vinculada a un asterismo muy interesante, debido a que está formado por una combinación de estrellas ξ , σ , π , ρ_1 y ν Sagitarii, que forman la copa, y unas muy débiles estrellas que delinean el tronco) y manchas oscuras de la Vía Láctea (que forman las raíces). Este relato vuelve a situar, como los relatos sobre el árbol del mundo, la imagen de un árbol en relación a la abundancia primigenia de bienes. Pero lo interesante del relato de “La *Seña*”, es el hecho de que los bienes en cuestión son bienes manufacturados por los blancos. De modo que el motivo de la pérdida de la abundancia original y la introducción en el tiempo mítico de la carencia en la vida humana aparece ahora volcado a dotar de sentido a las relaciones de desigualdad entre blancos y aborígenes.

Señas del ciclo anual

Otro importante conjunto de *señas* remiten al ciclo anual. Desde antiguo (Dobrizhoffer, 1967-69[1783]: Vol. II, Cap. VIII, Pag. 77-78; Canela citado por Lehmann-Nitsche, 1927: 151) la reaparición hacia junio –tras un período de invisibilidad- del grupo estelar que en la astronomía académica se conoce como las Pléyades y los *moqoit* llaman *Lapilalaxachi* es *seña* de la “proximidad de las frutas” y de la próxima abundancia de pichones de ñandú (Lehmann-Nitsche, 1927: 77-79), así como del comienzo del año. Testimonios que hemos recogido confirman esta idea y señalan a *Lapilalaxachi* como anunciadora de las heladas que dan lugar a la posterior germinación de las semillas. Otros testimonios sugieren que en la misma parte del año, la reaparición de la estrella central del grupo llamado en la astronomía criolla “las tres marías”, es señal de que se acerca el buen tiempo y comienzan a criarse los pastos (Lehmann-Nitsche, 1927: 77-79).

Otros trabajos (Terán, 1998 -b: 242) hablan de que el canto del pájaro llamado crespín (*Tapera naevia*),²⁸ entre noviembre y enero, es *seña* para los *moqoit* del comienzo del año, pero que si su canto es muy insistente anuncia enfermedad o peste. Nosotros hemos podido recoger testimonios que dan cuenta de que la floración del aroma (*Acacia caven*) y el garabato (*Acacia praecox*), entre fines de agosto y principios de septiembre, es *seña* de la renovación del año y la proximidad de la primavera. Este hito se ha ido identificando en tiempos recientes con el comienzo del año (Citro, González *et al.*, 2006: 33; López, 2009). Buenaventura Terán recogió testimonios que hacen referencia a que

28 *Cuckoo* en *moqoit* (Wilbert y Simoneau 1988: 72-75).

el principio del año estaría señalado con la floración del aroma y la reaparición del pájaro brasita de fuego.²⁹ Este tiempo implicaría una renovación del sol y de la luna, que es asimilada a la renovación de estos astros ocurrida en los cambios de era (Terán, 1998: 240). Arenas señala que entre los tobas (*gom*) se entiende que la gran cantidad de relámpagos en este período tiene la función de generar el “cambio” en los árboles, para que estos pasen de estar sin follaje a dar frutos tras unos meses (Arenas, 2003: 183).

Un relato de Virgilio Leiva, *gom*, (Messineo y Dell’Arciprete, 2003: 34) nos habla sobre el sentido en el que el crespín, “anuncia” la madurez de los frutos. Él dice que “el canto del crespín significa que los frutos están maduros”. Pero este “significa” trasciende la idea de un mero aviso, Leiva dice que “el crespín canta a los frutos para que pronto maduren”, “nunca duerme, no come, no bebe, no descansa hasta que muere” ya que con su canto “da vida a los frutos de los árboles”. Al final de esta tarea “descansa metiendo su espíritu en la tierra”, “está en algún lugar”, “espera el siguiente año. Y nuevamente aparece para cantar”. De modo que el canto no es simplemente un anuncio, sino que es parte del proceso de maduración. Es gracias al canto del crespín, por medio del cual el pájaro da su vida, que los frutos maduran. El canto parece transferir la vida, la potencia, del pájaro a los frutos. En la versión *moqoit* recogida por Terán, esos tres meses en los que el crespín canta, lo hace buscando a su mujer perdida, y el resto del año está con ella. Arenas señala una función similar entre los tobas (*gom*) del pájaro “chalchalero” o zorzal (Arenas, 2003: 184).

Terán menciona que tanto entre los *moqoit* que entrevistó en San Javier (Santa Fe) como en Pastoril (Chaco), la chicharra,³⁰ es la dueña de la maduración. Sería su canto el que produce la maduración, especialmente de la sandía, el maíz y la algarroba. Nuevamente la chicharra tienen “siete meses bajo tierra y tres que mira al mundo” (Terán, 1998 -b: 244-245).

Un tercer animal es nombrado por Terán como un indicador anual mediante su ausencia y su presencia estacional, se trata de la iguana.³¹ Mientras que durante el tiempo frío esta permanecería bajo tierra unos seis meses, con la tormenta de fines de agosto –Santa Rosa– que señala el fin de los fríos, el animal retorna a la superficie (Terán, 1998 -b: 246-247). La tijereta se va “al norte con el sol” en el invierno y retorna en el verano (Terán, 1998 -b: 248).

29 *Lesotr’aikolék* en *moqoit*.

30 *Nekogek* en *moqoit*.

31 *Chilkayk* en *moqoit*.

Arenas (2003: 188) menciona que entre los tobas (*gom*), la aparición de la monjita blanca (*Xolmis irupero*),³² es señal de la llegada del frío. En la temporada de frío se dan también, según los tobas (*gom*) (Arenas, 2003: 189), gritos característicos del ñandú (*Rhea americana*),³³ el zorro patas amarillas (*Lycalopex gymnocercus*),³⁴ y la calandria (*Mimus spp.*).³⁵

El canto del pájaro guaycurú (*Herpetotheres cachinans*),³⁶ para el mes de agosto, indicaría a los toba (*gom*) (Arenas, 2003: 191-192) el comienzo del viento norte y por tanto la falta de agua, coincidente con la puesta de huevos del ñandú y la charata (*Ortalis canicollis*).³⁷

Señas, líderes y decisiones

Cuando se habla de los líderes del pasado, se menciona frecuentemente su capacidad para ver e interpretar las *señas* y comunicarse con diferentes “ayudantes” o “compañeros” –tanto durante la vigilia como durante el sueño– que les avisaban de la presencia de caza o de enemigos. El líder *gom* *Nachicyi* o Juan Zorrilla, hablando de su padre dijo a Orlando Sánchez:³⁸

Mi padre fue un gran shamán (médico natural), vidente por excelencia, conocía todos los secretos del hombre blanco, hasta lo más recóndito de la naturaleza y de los seres humanos, de todo lo que sucede con anomalía y sucesos en relación con las gentes extrañas, y las malas intenciones les eran reveladas, nada era oculto para él” (Sánchez, 2009: 320-321).

En un relato del *gom* Máximo Jorge (Messineo y Dell’Arciprete, 2003: 29), se menciona que el famoso líder *gom* *Meguesoxochí*, tenía un pajarito, llamado *vi’ic*, que le anunciaba lo que sucedería. El tema de los animales “compañeros” de los líderes, especialmente pájaros, pero también jaguares y serpientes, es recurrente en los grupos guaycurúes. Estos animales son seres potentes, que están asociados con el líder y le confieren muchos de los atributos que este necesita para conducir al grupo en una coyuntura difícil: habilidades para localizar recursos y detectar a los enemigos que se aproximan. Terán menciona entre los pájaros involucrados según

32 *Palr’olr’ó* entre los *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

33 *Mañic* para los *moqoit*.

34 *Nowar’air’a* para los *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

35 *Pi’xonaxa* en *moqoit*.

36 *Kaoó’* en *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

37 *Qochiñí* en *moqoit* según Martínez-Crovetto (1995).

38 El padre de Juan Zorrilla, *Dashiloqshy*, actuó durante la época del fin de *Meguesoxochí*. Tenía un medio hermano *moqoit* (Sánchez 2009: 320-321).

los toba (*gom*), a unos pájaros pequeños, grises, designados como pájaros mensajeros o *virí nolka* (Terán, 1985: 11). Se trataría de los “pájaros de Nowet”, o mensajeros de los chamanes (Terán, 1994: 42-43). El líder *gom* Augusto Soria señalaba que según su abuelo, compañero del famoso líder *Meguesoxochi*, las palabras finales de este líder, antes de ser capturado por el ejército, fueron que si no les llegaba una palomita anunciando su próximo arribo sería porque algo malo le había ocurrido (Sánchez, 2009: 259). Los testimonios *moqoit* que recogimos también señalan que el pájaro llamado *gom loo* les anuncia la llegada de visitas y también que algún enemigo los persigue, y si bien se deja oír para hacer sus anuncios es difícil verlo. El Juan Chiviro (*Cyblaris gujanensis*), *pisaxasaia* en *moqoit*, es otro pájaro que anunciaría visitas. El *osi* sería un pajarito cuyo silbido en el monte anuncia al cazador la proximidad de un guazuncho. Cuando el carpintero blanco (*Melanerpes candidus*), *paro'* en *moqoit*, grita vuela arriba y abajo “contento”, viene gente de lejos. Según Martínez Crovetto (1995: 88) el vuelo sobre las casas del águila negra (*Urubitinga urubitinga*),³⁹ anuncia para los tobas (*gom*) “hechos violentos (guerra, revolución o asesinato) “fuera del área indígena”, o bien la presencia de tropas que vienen a atacarlos. Para el mismo autor sería anuncio de “algo malo” para los pilagá. Para los pilagá, cuando el benteveo (*Pitangus sulphuratus*),⁴⁰ canta volando por sobre las casas, anuncia que las autoridades vienen en busca de alguien. Según Jolis, el canto lúgubre del búho que él denomina Gran Dago, anunciaba a los toba (*gom*) la proximidad de enemigos (Jolis, 1972 [CA 1789]: 175).

La visita de animales “mensajeros” puede ocurrir, como lo hemos dicho, durante el sueño. El líder *gom Nachicyi* o Juan Zorrilla, hablando de su padre dijo a Orlando Sánchez:

(...) mi padre sorprendentemente convocó a sus gentes para anunciarles la noticia que le trajo en la noche un espíritu de pájaros llamado en Toba Bochaxat; éste es un ser que se transforma en una mujer para comunicarse con él cuando se acercaban peligros en relación con sus gentes y/o una amenaza de muerte (Sánchez, 2009: 332-333).

El *Nanaicalo* es un poderoso ser no-humano que suele manifestarse como una enorme serpiente. Asociado a los bajos y al arco iris, se muestra mediante tormentas, granizo y viento. Es especialmente sensible a la presencia en las cercanías del agua de mujeres menstruantes o embarazadas. Ciertos signos pueden anunciar su presencia. Un *pi'xonaq moqoit* aconsejaba a su sobrino en estos términos:

39 *Olé'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

40 *Retoki'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

Hijo, cuando vos ves la avispa (...) que le dicen, lechiguana (...) es [que] cerca (...) [está] ese Nanaicalo...

Y también:

[Ese bajo], como [a] mil quinientos metros (...) nunca se seca (...) [Por eso] decía la gente que capaz que hay algo ahí [algún poderoso ser no-humano] (Marcos Gómez, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Según Marcos el comportamiento inusual de las avispas y el hecho de que una aguada no se seque nunca son señales de una presencia poderosa.

Otro *moqoit*, nos relataba los signos que se producían en las cercanías de la Laguna de la Virgen, antes de que el *Nanaicalo* fuera amansado:

Dice que ahí soplabla viento suave, con correr minuto cada vez más el viento, con más presión y hasta que se levantó un, supongamos un viento con tierra, e hizo tormenta de tierra (Sixto Lalecorí, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Otras versiones hablan de un viento que arrastraba caracoles (Juan Capanci, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Augusto Soria y Orlando Sánchez también menciona otro uso del entorno como “*seña*” en el contexto de las relaciones hostiles con los blancos:

Para la señalización de los caminos utilizaron el corte de las ramas de los árboles, que con la punta indicaban una sola dirección, ya sea Norte, Sur, Este y Oeste; y otras señales que indicaban la proximidad de lagunas, ríos, fuentes de agua; mientras otras señales indicaban algunos peligros de animales feroces y también para indicar las zonas controladas por los soldados de los distintos fortines que estaban controlando las fronteras (Sánchez, 2009: 282-283).

Entre los actuales *moqoit* del Suroeste del Chaco hemos recogido un relato que habla de un intento de regresar al sur, a Santa Fe, de donde estos *moqoit* llegaron al Chaco, huyendo del ejercito. El relato da cuenta de cómo un intenso granizo fue una “*seña*” que advirtió a los *moqoit* que debían quedarse en el Chaco:

Dicen [los antiguos] que entre Santiago [y Santa Fe hay] como sanjón, como [un] hueco (...) [que es] señal... [de que los moqoit] no tiene que cruzar. Ni para acá ni para allá no cruzan. (...) [Los] aborígen [vivimos] acá [en el Sur oeste de Chaco] desde 1917, cuando [los abuelos que iban de Chaco a Santiago y de allí a Santa Fe] volvieron (...) Volvieron (...) porque [se] toparon (...) un granizo (...) Porque, esta gente (...) dicen que cruzaron ese [sanjon]...y [apareció una]

seña, como humo, (...) seña de que no tienen que avanzar más, tienen que volver [a Santiago]. Y (...) volvieron...más de mil personas que [habían salido] acá de Chaco [y] ya estaban llegando a Santa Fe. Pero como se [encontraron] con esa...cerrazón o llovizna (...) blanca pegaron la vuelta. [Porque esa era una] seña [de] que no tienen que avanzar. (...) Ahí está una...re[ina] de la tierra [un poderoso ser no-humano femenino]. Y (...) un aborígen dice que llegó, conversó con esa, señora [una poderosa no humana], (...) la más grande que hay (...) [que] ve lo que viene. Y este aborígen (...) [que iba como] un guía delante [del grupo que marchaba a Santa Fe], [y que era el mismo una persona con] poder (...) fue adentro de ese hueco, [donde estaba esa] señora [poderosa no humana], [y] conversó [con ella]. [Ella le dijo]: bueno, hermano (...) acá más delante hay peligro, (...) tienen que volver (...). Y [por eso] pasaron para (...) [la zona] límite [entre] Chaco y Santiago (...). Y después el '22 dicen que llegaron acá (Marcos Gómez, Cacique Catán, Chaco, 1999).⁴¹

Agustina Altman recogió el relato de un episodio de similares características:

[Cuando era joven] fui a Hermoso Campo con mi familia, por trabajo y allá cambió el clima. Se puso todo negro y se levantó una tormenta de tierra y apareció como una hormiga gigante. Era el papá de las hormigas,⁴² y un brujo [pi'xonaq] empezó a cantar y se calmó todo. Después nos dijo que había que irse porque si volvía podía taparnos a todos con tierra. Del cielo caían piedritas del tamaño de un caramelo (Sixto Lalecorí, moqoit de Colonia Cacique Catán, Chaco, 2010.)

Vemos como las limitaciones a la movilidad que se dan en el contexto de las relaciones con la sociedad envolvente son vinculadas no solamente con los criollos y sus instituciones, sino también con las relaciones con poderosos seres no-humanos. Ya que ningún éxito ni ventaja especial que tenga algún grupo humano se comprende sin la existencia de un pacto exitoso con poderosas entidades no-humanas.

Señas de lo cotidiano

En la cotidianeidad *moqoit*, el comportamiento de los animales, o su presencia, es muchas veces invocado como “seña” de diversos acontecimientos. Cierta carácter “extraño” o “fuera de lo común” es importante entre los guaycurúes para determinar el carácter “no-humano” de un ser, o para diferenciar entre los representantes habituales de una especie y su “dueño” (Wright, 1994). En este sentido comportamientos inusuales de

41 Para facilitar la comprensión hemos simplificado repeticiones y expresiones, sin alterar el sentido de la narración.

42 *Chinaq Leta'a*, el padre o dueño de las hormigas.

diversas especies animales son tomados como “*señas*”. El propio hecho de que el animal en cuestión “comunique” un mensaje a un humano está implicando una volición de su parte y un vínculo con el humano, que pone este “encuentro” en el campo de las relaciones con los “poderosos”.

En este contexto, es frecuente que cuando un visitante llega a una casa *moqoit* quienes allí viven le comenten que ya sabían que vendría. En general refieren que la aparición cerca de la morada de determinadas aves, más temprano ese día o durante los días previos, les anunció su visita. Según Martínez Crovetto (1995: 118-119) el revoloteo en el interior de una casa o sobre la gente de un colibrí (*Chlorostilbon lucidus*, *Hylocharis chrysura*, *Heliomaster furcifer*), *llimar'añichí* en *moqoit*, indicaría la llegada de visitas. Escuchar el canto del pájaro guaycurú (*Herpetotheres cachinans*), *kaos'* en *moqoit*, es señal de que un grupo de gente se muda (Martínez-Crovetto, 1995: 113).

Otras aves son *seña* de que se aproximan lluvias, como el “pájaro valdero” o *zohololo* en *moqoit*, o según Martínez Crovetto (1995: 123) el urutaú (*Nyctibius griseus*), *qapáp* en *moqoit*, cuando grita en las noches calurosas. El pájaro guaycurú del que hablábamos, puede anunciar también para los *moqoit* un cambio de tiempo (Martínez-Crovetto, 1995: 113). El vuelo de las espátulas rosadas (*Ajaia ajaia*),⁴³ anunciaría para los tobas (*gom*) grandes lluvias, y el vuelo nocturno de los flamencos (*Phoenicopterus ruber*),⁴⁴ el aumento del caudal de riachos y esteros para el mismo grupo (Martínez-Crovetto, 1995: 100-101). El grito del pacaá (*Aramides ypecaba*), *wataá'* en *moqoit*, anuncia para los *moqoit* mal tiempo o lloviznas (Martínez-Crovetto, 1995: 113).

El benteveo, para los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 89-90) anuncia cuando grita una sola vez frente a la casa la riña de la pareja que la habita. Pero si emite su característico silbido de “bicho feo”, anuncia alegría. De modo análogo, el vuelo nocturno del carau (*Aramides guarauna*),⁴⁵ por sobre las casas acompañado de un grito ronco, anunciaría para los toba (*gom*) que alguien se enfermara por embrujo (Martínez-Crovetto, 1995: 92). El canto repetido durante varios días del carpintero dorado (*Piculus chrysoclorus*),⁴⁶ anunciaría para los toba (*gom*) mala suerte para los mariscadores (Martínez-Crovetto, 1995: 95). El grito del chilicote (*Aramides cajanea*),⁴⁷ señala la muerte por puñaladas o por “daño” chamánico entre los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 99).

43 *Dololé* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

44 *Napaloló* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

45 *Rokoró* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

46 *Oi'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

47 *Shelkáik lemik* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

Cuando la lechuza de las vizcacheras (*Speotyto cunicularia*), *kichiguiguit* en *moqoit*, grita en forma extraña durante varias noches junto a una casa, anunciaría para los *moqoit* enfermedad o tristeza para algunos de los moradores. De modo análogo, si la que lo hace es la lechuza de campo (*Asio flammeus*), *kotelala'* en *moqoit*, anuncia una desgracia como enfermedad o muerte (Martínez-Crovetto, 1995: 107). Entre los toba (*gom*) Martínez Crovetto (1995: 106-107) señala que comportamientos extraños en las cercanías de las casas de la lechuza con orejitas (*Otus choliba*),⁴⁸ y el lechuzón negruzco (*Asio stygius*), anuncian la cercanía de los muertos. El pirincho (*Guira guira*), *nachororó* en *moqoit*, sería considerado anunciador de desgracias por los *moqoit* (Martínez-Crovetto, 1995: 119), pero según Terán, el canto de esta ave genera para los *moqoit* un impulso de reconciliación entre las parejas distanciadas, especialmente en abril con la llegada del frío (Terán, 1998 -b: 249). Según Terán el grito del urutaú, *kapáp* en *moqoit*, si es próximo a las casas anuncia desgracia, pero cuando ocurre en el monte señala que cumple con su función de “dueño” de los frutos del monte y los pichones de los pájaros (Terán, 1995: 19). El canto nocturno del pirincho negro (*Crotophaga ani*),⁴⁹ similar a un llanto femenino, anunciaría para los toba (*gom*) la muerte del cónyuge (Martínez-Crovetto, 1995: 119-120) y sería pensado como el ayudante de una “bruja” (Arenas, 2003: 396).

En mucha menor proporción algunos otros animales son citados como *seña*. Martínez Crovetto (1995: 35) menciona que el grito del sapito (*Bufo granulatus*), *nedép lapaqaté* en *moqoit*, anunciaría para este grupo inundaciones con un grito “como corneta”. Lo mismo anunciaría para los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 35) el canto o la aparición en los caminos de la rana panza colorada (*Elachistocleis ovalis bicolor*).⁵⁰ En el mismo sentido, la aparición de las hormigas corrección (*Eciton sp.*), en *moqoit* *layor-r'ái lalóq*, anunciarían lluvia para los *moqoit* (Martínez-Crovetto, 1995: 79), o una mudanza cuando invaden el patio, para los toba (*gom*). Cruzarse con una víbora coral (*Micrurus corallinus*, *M. frontales*),⁵¹ sería anuncio del encuentro con una linda muchacha para los toba (*gom*) (Martínez-Crovetto, 1995: 31).

Las estrellas y el sol son referidos en general como *señas* que los antiguos tenían en el cielo, que les permitían prever temporales y les ayudaban a encontrar el rumbo durante la noche. La constelación que en la astronomía académica se conoce como “cruz del sur” y que los

48 En *moqoit* *kolr'olkóq* según Martínez-Crovetto.

49 *Nawí* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

50 *Tok naló* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

51 *Yigué'* en *moqoit* según Martínez-Crovetto.

moqoit llaman *Lachishbinaxanaxat*, “la seña”, es pensada como una “señal” del sur, que sirve para orientarse. Lo mismo ocurre con las “nubes de Magallanes”, llamadas *Temal* o los pozos por los *moqoit*. La propia Vía Láctea, conocida por los *moqoit* como el *Nayic* o camino, es pensada como una señal de orientación. Los cambios en el brillo de estrellas y zonas brillantes como las *Temal* son asociadas a cambios atmosféricos y a la previsión de la fortuna del año en curso. Así según algunos “cuando las *Temal* están cerca de Argentina” indican la época de lluvias (de noviembre a enero). Cuando recién sale el sol, se sale cerca de un mistol, en *moqoit na'la*, (*Zyzyphus mistol*) y se ve si cae de él exudación, para saber si lloverá o no (Marcos Gómez, Colonia Cacique Catán, Chaco, 2002).

Señas y suerte

Desde el comienzo de nuestro trabajo de campo hemos notado que los meteoritos ocupan un lugar central en la cultura de las comunidades *moqoit* del Suroeste del Chaco. En parte esto tiene relación con el hecho de que en la región se encuentra la conocida dispersión meteórica de Campo del Cielo y por ello pueden hallarse en el suelo una gran cantidad de fragmentos meteóricos metálicos (López, 2009).⁵²

Entre los *moqoit* de la zona, los meteoritos son entendidos como estrellas que caen del cielo (*huaqajñi najñi*), su aparición anuncia lluvias o sequías importantes y en el caso de ser fenómenos especialmente notables, la muerte de algún *pi'xonak* (shamán). Por otra parte, tal como ocurre para los chiriguano (Lehmann-Nitsche, 1924-25), los *moqoit* llaman *huaqajñi la'tec* (excremento de estrellas) a una variedad de pequeños hongos que son relacionados con los meteoritos.

Una idea recurrente es que los fragmentos meteóricos son la “suerte del paisano” (López, 2009). Al impactar en la tierra, estos objetos se hundirían para luego y ascendiendo lentamente, para que aquel a quien están destinados, acabe encontrándolos en la superficie. La posesión de uno de estos fragmentos confiere suerte, la cual debe entenderse en varios sentidos: por un lado el meteorito es signo de la suerte o fortuna de haber sido elegido; por otro lado la suerte o fortuna de esta elección radica en su capacidad de engendrar riqueza. La capacidad productora

52 La dispersión meteórica de Campo del Cielo tiene una extensión aproximada de unos 100 Km. de longitud por 3 Km. de ancho. Se caracteriza por la sorprendente concentración de grandes meteoritos metálicos y la disposición de los cráteres de impacto perfectamente alineados a lo largo de una recta cuya dirección es N60°E. Corresponden a la fragmentación de un gran meteorite metálico hace unos 5800 ± 200 años.

de riqueza de los fragmentos meteóricos es una manifestación del poder que los mismos confieren, como intermediarios de los “poderosos”, a los humanos que los encuentran. Por otra parte, el tocar o frotar los fragmentos meteóricos transmiten fuerza y resistencia. Estos fragmentos quedan así incluidos dentro de un conjunto amplio de objetos portadores de poder a los que se les da el nombre genérico de “santitos” (*nqolac*).⁵³ Estos “santitos” pueden ser cruces, estatuillas de santos cristianos u otro tipo de objetos. Cuentan que antiguamente había quienes se introducían estos objetos debajo de la piel de su pecho, protegiéndose así de las balas. Como en el caso de los fragmentos meteóricos, se trata de un poder relacionado con los “poderosos”, y son objetos que encuentran en el campo aquellos que están destinados a ello. En algunas ocasiones en el castellano regional los *moqoit* hacen referencia al poder presente en estos objetos con el término cristiano “bendición”.⁵⁴ Un tipo particular de objeto portador de poder son las piedras del trueno (*soxonaxa naqa*). Éstas presentan analogías y contrastes muy llamativos con los fragmentos meteóricos. Como estos últimos, su origen está vinculado al ámbito celeste, son objetos con la apariencia de piedras, están cargados de poder y están vinculados al agua (no solo por su relación con el trueno, que las produce, sino porque su manipulación atrae la lluvia). A diferencia de los fragmentos meteóricos (que traen suerte), las piedras del trueno, son perjudiciales si el que las manipula no es un *pi'xonaq*. Incluso, son difíciles de reconocer para quien no lo sea.⁵⁵

Meteoritos: señas de la identidad

En este contexto, debe situarse el rol central en reivindicaciones territoriales y culturales de los *moqoit* del suroeste del Chaco que juegan las masas meteóricas de Campo del Cielo, y en especial el más grande de los fragmentos hoy visibles: el meteorito “El Chaco”.

Así por ejemplo, en 2009 hubo una marcha de *moqoit* que reclamaban por tierras y derechos culturales (López, 2011; González Zugasti, 2012). Esta marcha se llamó “Marcha al meteorito” y tomó como epicentro el Parque Provincial de los Meteoritos (cercano a la ciudad de Gancedo, Chaco). Más allá de los reclamos generales que impulsaban los manifestantes, un punto concreto era que el espacio donde están

53 El diccionario del Pastor Buckwalter traduce este término como “ídolo” (Buckwalter, 1995).

54 *Nqouagaxa*: su bendición, su favor o privilegio recibido (Buckwalter, 1995).

55 Si bien Buckwalter afirma que estos son objetos de poder (según él proporcionan fuerza en el manejo del hacha), no hace referencia a la restricción antes mencionada (Buckwalter, 1995).

los meteoritos era reclamado como un espacio significativo para su cultura. No se exigía su “propiedad”, pero sí la posibilidad de acceso y de cuidado, como un lugar de importancia para los *moqoit*. Lo que se esforzaron en expresar es que lo que allí ocurría era una experiencia concreta, una *seña*, de la presencia de un poder o *quesaxanaxa* particularmente importante. Un poder específico, ligado a seres poderosos del cielo con los que los *moqoit* entienden tener unos pactos fundamentales para su propia constitución como grupo. En la misma dirección puede interpretarse el hecho de que el primer medio metraje realizado por jóvenes *moqoit*, se titule “La nación oculta en el meteorito. Una historia del pueblo *moqoit*” (<http://www.youtube.com/watch?v=X1odIHeRQSU>)⁵⁶.

Otro evento reciente vincula las luchas *moqoit*, sus esfuerzos por visibilizar su cultura y los meteoritos de Campo del Cielo como verdaderas *señas* ligadas a su identidad. En 2012, la oposición de muchos *moqoit* logró impedir que el meteorito “El Chaco” fuera trasladado en préstamo a Alemania para una muestra artística.⁵⁷ Aunque la oposición al traslado contó con el apoyo de muchos expertos nacionales e internacionales y ONGs, la oposición de los *moqoit* fue decisiva para que el meteorito no abandonara la provincia.

En sus manifestaciones los *moqoit* que se opusieron destacaron que el objeto no solamente está ligado a su historia e identidad, sino que lo está porque es un objeto poderoso ligado a seres con los que los antiguos *moqoit* pactaron en el pasado. Por tanto se trata de objetos cuya manipulación es peligrosa. De hecho, muchos *moqoit* nos señalaron durante ese proceso que el terremoto que en esos días se registró en Japón estaba sin duda vinculado a la inquietud de los poderosos vinculados al meteorito ante las posibilidades del traslado. Incluso los dirigentes *moqoit* a los que las autoridades provinciales buscaron persuadir de permitir el traslado consideraron su apoyo en términos de los pros y contras en una negociación entre los intereses contrapuestos de dos poderes: los políticos provinciales y nacionales y los poderosos celestes.

56 Fue escrita y dirigida por el maestro bilingüe intercultural y “promotor cultural” *moqoit* Juan Carlos Martínez y realizada en el marco de los talleres de producción audiovisual organizados por la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual de la provincia del Chaco en colaboración con el Centro de Formación y Experimentación Cinematográfica de Bolivia.

57 dOCUMENTA(13), en Kassel, Alemania, se trata de una de las exposiciones de arte contemporáneo más reconocidas de la actualidad. Desde 1955 esta exposición se lleva a cabo, cada cinco años, en Kassel (Alemania). La última, la número 13, tuvo lugar en septiembre del 2012.

Conclusión

A lo largo del trabajo hemos visto el modo en que el entorno encierra para los *moqoit* de las comunidades estudiadas un complejo entramado de mensajes a interpretar. De hecho, muchos *moqoit* comparan la habilidad de los antiguos para leer estos signos, con la actual capacidad de leer libros. Pero, atrapados por las asociaciones propias de una cultura letrada, podemos entender que esta lectura del entorno es una suerte de decodificación de un mensaje que meramente describe ciertos hechos ocurridos o por venir. Pero en eso, la “lectura” de los antiguos está profundamente enraizada en una cultura de la oralidad, para la cual la palabra no es una cosa “ahí afuera” sino que está viva y es potente, porta intencionalidad y actúa efectivamente en el mundo. Es por ello que en la concepción *moqoit* resulta consistente que el entorno, lejos de nuestra imagen de naturaleza, sea un “espacio social”. Es decir, no se trata solo de un campo semántico, sino de un verdadero haz de intencionalidades. Por ello no solo es necesario leerlo e interpretarlo, sino encontrar a partir de ello cauces de acción, que impliquen otras tantas relaciones.

Esto es así porque el cosmos *moqoit* es, como lo hemos discutido, un verdadero socio-cosmos. Su estructura y devenir está fundamentalmente modelado por las relaciones entre las diversas sociedades humanas y no humanas que lo habitan. No hay lugar por tanto para una distinción entre naturaleza y sociedad, ya que lo constitutivo del mundo es ser un mundo social.

Estos colectivos que conforman el mundo tienen sus propias agendas, apetitos, deseos e intereses. Además se vinculan de modos asimétricos, ya que el poder no está distribuido de manera homogénea. Las relaciones asimétricas de poder son una constante en el cosmos *moqoit*. Ello ha llevado a que su reflexión teórica sea ante todo una reflexión cosmo-política, donde el saber es un saber sobre la gestión de estas relaciones e implica el conocimiento de la correcta interpretación de las *señas* o *netanec*.

Es en este contexto, que la idea de *pacto*, como mecanismo de gestión de relaciones desiguales de poder, se transforma en el núcleo en torno al cual se construye toda una etnoterritorialidad. Una etnoterritorialidad en la que lo “extraño”, lo fuera de lo común se convierte en una señal de potencia. Y aquí, nuevamente nuestros propios supuestos pueden inducirnos a encontrar una contradicción. Ya que entre los *moqoit* el mundo es *seña* no solo cuando se manifiesta en fenómenos repentinos e imprevisibles, como un meteorito o la aparición de un ave poco común, sino también cuando lo hace de manera especialmente regular, como en el movimiento acompasado de las estrellas o el florecer en el tiempo

apropiado de los aromos. Pero para los *moqoit* ambas cosas, la excepcional imprevisibilidad y la llamativa regularidad, se muestran como acontecimientos fuera de lo común que requieren de una presencia inusual de poder y por ello son dignos de especial atención y cuidado.

Esta visión del entorno y sus manifestaciones inusuales las transforma en extraordinarias formas de sancionar y legitimar conductas, orientando y limitando la acción humana. Y esto no solo hacia el futuro, sino también hacia el pasado, permitiendo releer y dar sentido a lo ya ocurrido.

Estas ideas de las que hablamos, como lo hemos mostrado a lo largo del artículo, son usadas en el curso de la vida diaria para interpretar lo que ocurre y dirigir la acción. En la misma dirección, las reflexiones políticas que mencionamos no solo se aplican a la construcción de las relaciones con las sociedades no humanas con las que los *moqoit* comparten el cosmos. También los vínculos con otros grupos humanos forman parte de las cosmo-políticas *moqoit*. La gestión humana del poder es vista como un caso específico de la gestión del poder en general. Dado que los humanos no son las entidades más poderosas que habitan el mundo, sus habilidades, su “suerte” y su riqueza dependen de los pactos que hayan celebrado con poderosos no-humanos. Por todo ello los *moqoit* reflexionan sobre sus vínculos con la sociedad envolvente y en especial con el estado en el contexto de sus reflexiones cosmológicas. Como hemos señalado en varios ejemplos, la situación de sometimiento a las reglas de juego del mundo criollo es vista como parte integral de la situación *moqoit* actual en el cosmos y como consecuencia de aciertos y desaciertos propios y de los criollos en sus respectivas estrategias cosmo-políticas. Dicha situación determina, por ejemplo, a qué tipo de pactos con los seres no-humanos los *moqoit* entienden que pueden aspirar hoy. Del mismo modo, la situación dominante de los criollos es entendida en el contexto de los pactos que estos poseen con sociedades no-humanas, como por ejemplo el conjunto de entidades cristianas encabezadas por el Espíritu Santo. Pero decididamente esta situación no es vista como permanente y se esperan los signos del momento oportuno para revertirla. Del mismo modo, se exploran diversas opciones de pactos con humanos y no-humanos.

Como señalamos al hablar de la propia definición de cosmo-política, este término sirve para dejar en claro que el abordaje de conflictos entre diversos colectivos humanos debe incluir el cuestionamiento de las nociones hegemónicas sobre la humanidad y su entorno. En especial la separación naturaleza-sociedad. Por otro lado debemos evitar tanto una reducción *a priori* de lo político a lo meramente humano, como la suposición de que la inclusión de agentes no-humanos implica la

dilución de las relaciones de dominación humana y de los mecanismos económicos y políticos de las mismas. El pensamiento cosmo-político *moqoit* plantea un mundo en el que ambas dimensiones están fundamentalmente imbricadas. No se trata de un pensamiento “confuso y mistificante” o “exótico”, se trata por el contrario de una aproximación muy concreta a un universo en el que los humanos no son los únicos seres con apetitos y deseos.

Bibliografía citada

Altman, Agustina (2010). “Ahora son todos creyentes’. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral”, en *Tesis de Licenciatura en Antropología*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Arenas, Pastor (2010). *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamoleek y Wichí-Lhuku’itas del Chaco Central (Argentina)*. La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNYM), Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

Barabas, Alicia M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Bartolomé, Leopoldo J. (1972). “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933”, *Suplemento Antropológico, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción*, Vol. 7, N° 1-2, pp. 106-121.

Blaser, Mario (2016). “Is Another Cosmopolitics Possible?”, *Cultural Anthropology*, Vol. 31, N° 4, pp. 545-570.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Editorial Anagrama.

Braunstein, José (2003). “Indios’ and ‘Cristianos’: Religious Movements in the Eastern Part of the Wichí Ethnic Chain”, en *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, Vol. 11, N° 2, pp. 19-42.

Buckwalter, Albert (1995). *Vocabulario Mocoví*. Elkhart, Mennonite Board of Missions.

Buckwalter, Albert y Litwiller de Buckwalter, Lois (2004). *Vocabulario Castellano-Guaycurú*. Elkhart, Mennonite Missions Network.

Ceriani Cernadas, César. (2008). “Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales”, *Indiana*, N° 25, pp. 27-50.

Citro, Silvia (2006). *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y

Letras, Universidad de Buenos Aires.

— (2008). “Las estéticas del poder. Liderazgos y performances rituales entre los mocoví santafesinos”, en Braunstein, José y Norma Meichtry (comp.): *Liderazgo representatividad y control social en el Gran Chaco*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, pp 167-196.

Cordeu, Edgardo (1969-70). “Aproximación al horizonte mítico de los tobas”, *Runa*, Vol. XII, Partes 1-2, pp. 67-173.

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

Cordeu, Edgardo (1998). “Los ropajes de lo insólito. Dualidad de las cosmovisiones e ideas del ‘poder’ en tres mitos tomaraxo”, *Scripta Ethnologica*, Vol. XX, pp. 7-29.

De la Cadena, Marisol (2010). “Indigenous Cosmopolitics In The Andes: Conceptual Reflections beyond Politics”, *Cultural Anthropology*, Vol. 25, N° 2, pp. 334-370.

Descola, Philippe (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

Dobrizhoffer, Martín (1967-69[1783]). *Historia de los abipones*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

Gualdieri, Beatriz (1998). “Mocovi (Guaycuru). Fonología e morfosintaxe”, *Tesis de doctorado en Lingüística*, Instituto de Estudios da Linguagem, Universidade Estadual de Campiñas.

Guevara, José (1969) [1764]. “Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán”, en De Angelis, Pedro (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de la Provincias del Río de La Plata. Ilustrados con Notas y Disertaciones por Pedro De Angelis [1836]. Con prólogo y notas de Andrés M. Carretero*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, Tomo I, pp. 499-830.

Gordillo, Gastón (1992). “Procesos de subsunción del trabajo al capital en el capitalismo periférico”, en Trincherro, Hugo (comp.): *Antropología Económica II. Conceptos fundamentales*. Buenos Aires: Centro Editor de

América Latina, pp. 45-67.

Gordillo, Gastón (1999). “The bush, the plantations, and the “devils”: culture and historical experience in the argentinean Chaco”, en *Tesis Doctor of Philosophy*, Graduate Department of Anthropology, University of Toronto, National Library of Canada.

Idoyaga Molina, Anatilde (1995). “Modos de clasificación en la cultura Pilagá.”, en *Tesis de Doctorado*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Estadística y Censos, documento electrónico: http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo2.pdf, acceso 21 de febrero de 2017.

Jolis, José (1972) [1789]. *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*. Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia.

Latour, Bruno (2004.) “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck.”, *Common Knowledge*, Vol. 10, N° 3, pp.450-62.

Lehmann-Nitsche, Roberto (1924-25a). “La Astronomía de los chiriguano”, *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 28, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana VIII, pp. 80-102.

— (1924-25b). “La Astronomía de los Mocoví”, *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 28, Tercera serie, Tomo IV, Mitología sudamericana VII, pp. 66-79.

— (1927). “La Astronomía de los Mocoví (segunda parte)”, *Revista del Museo de La Plata*, Vol. 30, Tercera serie, Tomo VI, Mitología sudamericana XII, pp. 145-159.

López, Alejandro M. (2009). “La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco”, en *Tesis de Doctorado en Antropología*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

López, Alejandro M. (2011). “New words for old skies: recent forms of cosmological discourse among aboriginal people of the

Argentinean Chaco”, en Clive L. N. Ruggles (ed.), *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures, proceedings of the International Astronomical Union Symposium N° 278, Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.74-83.

López, Alejandro M. (2013). “Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder”, en *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur, pp. 103-131

Martínez-Crovetto, Raúl (1995). *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*. Argentina, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Medrano, Celeste (2013). “Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom”, en *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur, pp. 77-101.

—(2016). “Los no-animales de los qom del Gran Chaco argentino”, en VV.AA.: *Actas de las II Jornada sobre Etnociencias. Miradas interdisciplinarias y saberes no hegemónicos*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Medrano, Celeste, Maidana, Mauricio y Gómez, Cecilia (2011). *Zoología Qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe, Ediciones Biológica.

Messineo, Cristina y Dell’Arciprete, Ana (2003). *Lo’ónatacpi na qom Derqui l’ecpi. Materiales del Taller de lengua y cultura toba N° 1*. Buenos Aires, Comunidad Daviaxaiqui, Derqui (Buenos Aires). Financiada por UBACyT TF59 2001-2002 y SERPAJ Argentina.

Messineo, Cristina (2003). “Estudio del toba hablado en la provincia del Chaco (Argentina). Aspectos gramaticales y discursivos (versión revisada)”, *Tesis de Doctorado*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Miller, Elmer (1975). “Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture”, *American Ethnologist*, Vol. 2, N° 3, pp. 477-496.

Radovich, Juan Carlos (2014). “Discusiones en torno a movimientos milenaristas en el Chaco”, *Avá*, Vol. 25, pp. 133-146.

Rivière, Gilles (1997). “Tiempo, poder y sociedad en las comunidades Aymaras del Altiplano (Bolivia)”, en *Antropología del Clima en el mundo Hispanoamericano*, Quito, Abya-Yala, Tomo II, pp. 31-54.

Rosso, Cintia (2010). “Compilación y análisis preliminar de la fitonimia de la flora leñosa de comunidades mocovíes del sudoeste chaqueño”, en *Léxico y categorización etnobiológica en grupos indígenas del Gran Chaco*, Santa Rosa, Instituto de Lingüística, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, pp. 251-271.

Ruíz, Roberto, Buckwalter, Alberto y Buckwalter, Lois (1988). *Qota'olec Novita Na Qomyipi. Moqoit la'qaatqa. El Nuevo Testamento en Mocoví*. Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina.

— (1991). *La'qaatqa ñi Qota'olec. El Antiguo Testamento Corto en Mocoví*. Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina.

Salamanca, Carlos (2010). “Revisitando Napalpí: por una antropología dialógica de la acción social y la violencia”, *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, Vol. 31, N° 1, pp. 67-87.

Sánchez, Orlando (2004). *La Vía Láctea-Mañic-ñandú y camino. La cosmovisión toba*. Chaco, Argentina.

— (2009). *Da na'aqtaguec nam Qompi Toba mayi Ima'na Ita'adaic Chaco. Nam ja'axat som lquedoxonecpi na mayipi. Historias de los aborígenes tobas del Gran Chaco contadas por sus ancianos*. Resistencia, Librería de la Paz.

Soich, Dario (2007). “Percepciones y prácticas corporales: la resistencia física y el vigor corporal entre los grupos mocoví del Chaco austral”, en VV.AA.: *Actas de VII RAM*, Porto Alegre, 23-26 de julio, publicación digital Digital ISSN 1981-7088.

Stengers, Isabelle (1997). *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques*, 7. Paris, La De'couverte.

Suárez, María Eugenia (2012). “Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del Chaco Semiárido salteño, Argentina”, en *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*, Buenos Aires, CEFYBO, CONICET-UBA, pp. 145-177.

Susnik, Branislava (1984-1985). *Los aborígenes del Paraguay VI. aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”. Fundación La Piedad.

Terán, Buenaventura (1985). “La visión del kiyok en el mundo toba”, *Suplemento Antropológico*, Vol. XIX, N° 2.

— (1994). “Los señores de los animales en la cosmovisión toba. Donde la etnozooloía y la mitología se encuentran”, *Revista de la Escuela de Antropología*, Rosario, Facultad Humanidades y Artes, UNR, Vol. II.

— (1995). “Nombrar, Clasificar, Explicar. Interacciones de las Etnoclasificaciones y la Mitología”, *Casa Tomada*, N° 2, pp. 18-25.

— (1998a). “La división tripartita del cosmos entre los tobas orientales”, *Revista de la Escuela de Antropología*, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Vol. IV.

— (1998 -b). “El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví”, en VV.AA.: *Actas del II Congreso Argentino de Americanistas, 1997*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo I, pp. 239-274.

Tola, Florencia (2005). “Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los toba (qom) del chaco argentino”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 41(enero-diciembre), pp. 107-134.

— (2009). *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. “Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps”. Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*. Paris, L’Harmattan.

— (2010). “Corps et métamorphose dans une société amérindienne: les Toba du Gran Chaco”, *Communications*, N° 86, pp. 129-143.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, Vol. 2, N° 2, pp. 115-144.

— (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Brasil, COSAC & NAIFY.

— (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*, Buenos Aires, Madrid, Katz editores.

Wilbert, Johannes y Simmoneau, Karin (1988). *Folk Literature of the Mocovi Indians*. Los Angeles, University of California, Los Angeles UCLA.

Wright, Pablo (1994). “A semantic analysis of the symbolism of toba mythical animals”, en *Signifying Animals. Human Meaning in the Natural World*, Cambridge, University Press Cambridge, pp. 55-62.

— (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos.

DOSSIER/ARTÍCULO

Carman, María (2017). “El activismo proteccionista, o las disímiles imputaciones de dignidad a animales y humanos”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 128-155.

RESUMEN

En este trabajo he de abordar los modos de identificación y de relación que urden los movimientos proteccionistas del Área Metropolitana de Buenos Aires, enfocando la atención en aquellos grupos que procuran prohibir el uso de caballos por parte de cartoneros.

La retórica dominante de los movimientos proequinos pendula entre la exaltación del caballo, el desvelo por su salud y libertad, y la condena de sus victimarios. Mi interés en contrastar estas disímiles imputaciones de dignidad no solo apunta a explicar cómo operan y se transforman los sistemas de clasificación hegemónicos, sino también los modos en que se delimitan las fronteras y las moralidades de lo humano y lo animal en distintos conflictos de nuestras sociedades.

Palabras clave: *proteccionismo, tracción a sangre, carreros.*

ABSTRACT

This article addresses the modes of identification and relationship of animal protectionist groups from the Metropolitan Area of Buenos Aires, focusing on groups that seek to prohibit scavengers' use of horses.

The dominant rhetoric of pro-horse movements fluctuates between an exaltation of horses, concern about their health and freedom, and the critique of their aggressors. My interest in contrasting these different imputations of dignity lies not only in explaining how hegemonic classification systems operate and change, but also how borders and moralities of what is human and animal are demarcated in different conflicts in our societies.

Key words: protectionism, animal-powered transport, cart drivers.

Recibido: 8 de agosto de 2016

Aceptado: 19 de marzo de 2017

El activismo proteccionista, o las disímiles imputaciones de dignidad a animales y humanos



Por María Carman¹

Introducción

En este trabajo² he de realizar una primera aproximación a los *modos de identificación* y de *relación* que urden los movimientos proteccionistas del Área Metropolitana de Buenos Aires, enfocando la atención en aquellos grupos que procuran prohibir el uso de caballos por parte de cartoneros.³

1 Área de Estudios Urbanos, Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires - CONICET.

2 Esta investigación se desarrolló en el marco del proyecto UBACYT 20020130200097; del PICT-2013-1887 de la ANPCyT y en el marco del proyecto CONTESTED_CITIES, recibiendo financiación de la línea PEOPLE-IRSES del Séptimo Programa Marco de la Comisión Europea (Contrato PIRSES-GA-2012-318944).

3 Descola (2012: 177-179; 446-447) distingue dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva: la identificación y la relación. Se trata de dos modos de integración con los otros. La *identificación* es aquel esquema mediante el cual se establecen diferencias y semejanzas entre ciertos existentes y uno mismo, al inferir analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que uno se adjudica a sí mismo y los que se atribuyen a los demás. En tanto mecanismo elemental de discriminación ontológica, la identificación permite aprehender y atribuir ciertas continuidades y discontinuidades a los seres de nuestro entorno. La *relación* alude a las vinculaciones entre los seres, que se ponen en relieve en prácticas observables. Las seis relaciones que el autor identifica como preponderantes en los vínculos que los humanos entablan entre sí y con elementos de su entorno no humano son: el intercambio, la deprecación, el don, la

¿A cuáles colectivos dotados con qué atributos se incluyen en una comunidad moral y a cuáles se dejan afuera? ¿Cuáles son los procesos de producción, circulación y consumo de las representaciones dominantes sobre un hombre “cercano a lo bestial” –cuyo accionar busca ser corregido– y un animal cercano a lo humano, cuyo ser en sí ameritaría la reparación y el cuidado?

La retórica dominante de los movimientos proequinos pendula entre la exaltación del caballo, el desvelo por su salud y libertad, y la condena de sus victimarios. Al ideario de civilización y barbarie, que se mantiene vigente, se han sumado en las últimas décadas consignas antiespecistas que enfatizan una interioridad afin entre ciertos animales y los humanos, fundamentalmente en cuanto a la capacidad de sentir dolor.

De esta interioridad compartida entre animales y humanos quedan excluidos, no obstante, los sectores populares considerados victimarios del animal. Mientras la agencia del caballo es crecientemente reivindicada, aquella del carrero⁴ solo es resaltada en términos de agresión o explotación. Si la personalidad de los caballos se recorta a partir de una suma de atributos positivos, la personalidad de los cartoneros se hace igualmente acreedora de una enfática adjetivación negativa, conformando un juego de opuestos.

Mi interés en contrastar estas disímiles imputaciones de dignidad no solo apunta a explicar cómo operan y se transforman los sistemas de clasificación hegemónicos, sino también los modos en que se delimitan las fronteras y las moralidades de lo humano y lo animal en distintos conflictos de nuestras sociedades.

Luego de presentar las principales características del activismo ambiental metropolitano, he de comentar las singularidades del proteccionismo y, específicamente, de los movimientos contra la tracción a sangre. Desde mi punto de vista, los defensores de los equinos instauran un sofisticado sistema de jerarquías respecto de los animales y humanos merecedores o no de atención moral. Si ellos instauran un vínculo de cuidado y sanación hacia sus animales, el modo de relación hacia el resto de la comunidad humana se divide básicamente en dos actitudes: de proselitismo –hacia quienes es posible convertir– o bien de condena

producción, la protección y la transmisión. Aquí abordaremos específicamente la protección, que se manifiesta en un “ofrecimiento de asistencia y seguridad (...) fruto de la iniciativa de quien está en condiciones de brindarlas” (*ibid.*: 468).

Señalé más arriba que se trata de una primera aproximación sobre los modos de identificación y de relación de los movimientos proequinos, ya que este trabajo se completa con otro aún inédito sobre los rasgos totémicos y animistas de tales agrupaciones.

4 Locución de Argentina. Persona que utiliza un carro tirado por un caballo para recolectar materiales reciclables.

para quienes son reconocidos como explotadores y, en virtud de esa clasificación, irredimibles.

1. El activismo verde metropolitano

Para los activistas, el caballo constituye una especie-insignia que despierta compasión y admiración. Se pondera la belleza del animal, sus cualidades casi humanas y las injusticias que sufre en mano de quienes, en apariencia, lo martirizan y no estiman su interioridad.

Así como los grupos proteccionistas que he de abordar en este trabajo se identifican con los caballos, otros colectivos de la sociedad occidental sienten una conexión significativa con otras especies animales. Evoquemos como ejemplo *Grizzly Man* (2005), el memorable documental de Werner Herzog sobre Timothy Treadwell, un joven ecologista estadounidense que convivió durante 13 veranos con los osos pardos de Alaska. Además de filmar, Treadwell “hablaba” incansablemente con los osos, creía comprender su lenguaje, les ponía nombres y se consideraba su amigo. Un oso devoró, finalmente, a Treadwell y a su novia.

La identificación resulta más sencilla, sin embargo, con aquellas especies que resultan próximas a nuestra experiencia. Adicionalmente, esta identificación juega un papel importante en las prácticas de protección (Milton, 2002: 79-82 y Rival, 2001). Como bien argumentan Ingold (2000) y Milton (2002), la adjudicación de personalidad a los animales u otras entidades no humanas no es privativa de los pueblos cazadores-recolectores.

Los ambientalistas también se identifican con Gaia, la Pachamama o la Madre Naturaleza. Para unos, la apelación a la Pachamama es una garantía moral; para otros, se trata de proteger los equilibrios ecológicos del planeta junto con una más justa distribución de la riqueza. Los activistas enrolados en esta última postura enmarcan esa lucha en una búsqueda más amplia de desmercantilización de la vida.

Antes de adentrarnos en nuestro caso bajo estudio del activismo contra la tracción a sangre, quisiera comentar brevemente algunos rasgos generales del ambientalismo local. Entre las clases medias del Área Metropolitana de Buenos Aires, el credo medioambiental se encarna en prácticas individuales o colectivas tan disímiles como hábitos de alimentación que desalientan el consumo de carne; la defensa de la plaza local o el armado de huertas y rincones verdes en espacios no imaginados para albergarlos; y el activismo en contra del maltrato animal.

Amén de un microcosmos de buenas prácticas ambientales, algunos ciudadanos autodefinidos como ecologistas eligen, para el despliegue de

su vida, un espacio residencial autosustentable en el Delta profundo o una aldea ecológica⁵. Salvando las distancias, otros sectores que también suelen presentarse a sí mismos como amantes de la naturaleza se conforman con un confinamiento suburbano de pretensiones ambientales: una torre con *amenities* cerca del río, o bien una urbanización cerrada. En este último caso, el verde estetizado es ofrecido por los desarrolladores inmobiliarios como el marco propicio para una apacible crianza de niños, aunque subsiste una fuerte polémica por el impacto ambiental de estos emprendimientos.⁶

Las luchas verdes de clase media en los más disímiles arrabales del Área Metropolitana de Buenos Aires pueden sintonizar o no con los padecimientos de los sectores populares. Antes de comentar algunos casos, vale la pena repasar el agrupamiento de *conurbanos bonaerenses* establecido por la Encuesta Permanente de Hogares, dependiente del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), en función de algunas variables socioeconómicas que muestran su heterogeneidad.⁷ Teniendo en cuenta el porcentaje de población del Gran Buenos Aires cubierto por sistemas de salud, sus ingresos por cápita, su educación y la infraestructura de las viviendas, se estableció el siguiente *degradé* de conurbanos mediante técnicas estadísticas:

- a) Un conurbano bonaerense “rico”, conformado por los partidos de la zona Norte (San Isidro y Vicente López) que funcionan como un *continuum* de los barrios prósperos de la zona Norte de la ciudad de Buenos Aires: Palermo, Belgrano, Núñez.
- b) Un conurbano con indicadores aún tolerables, conformado a grandes rasgos por el *anillo de partidos* más próximo a la ciudad capital:⁸ Avellaneda, La Matanza 1,⁹ Morón, Hurlingham, Ituzaingó, General San Martín y Tres de Febrero.
- c) Un conurbano de peores índices que el anterior, ubicado en el primer o segundo cordón de la zona Sur del Gran Buenos Aires: Lanús, Lomas de Zamora, Almirante Brown, Quilmes y Berazategui.
- d) Un conurbano de máxima relegación, conformado por partidos alejados de la ciudad capital: Tigre, Malvinas Argentinas, José C. Paz, San Miguel, Moreno, Merlo, La Matanza 2, Ezeiza, Esteban Echeverría y Florencio Varela.

5 Existe una singular experiencia de aldea ecológica en plena ciudad de Buenos Aires: la Eco Aldea Velatropa, ubicada en un extremo de la Ciudad Universitaria del barrio de Núñez. Otros proyectos, como la Ecovilla Gaia, florecen en territorios rurales. Véase <http://velatropa.org/> y <http://www.gaia.org.ar/>

6 Sobre la elitización del espacio y la profunda alteración de las funciones ambientales provocada por la construcción de urbanizaciones cerradas en áreas inundables, véase los trabajos de Ríos (2005; 2011).

7 Cfr. INDEC (2003: 8-12).

8 A excepción de los partidos de Lanús y Lomas de Zamora, y de los ya mencionados partidos de Vicente López y San Isidro.

9 El partido de La Matanza fue dividido, a los fines de esta investigación del INDEC, en dos zonas diferenciadas, que coinciden con su menor o mayor proximidad a la ciudad de Buenos Aires.

Ese *degradé* de partidos se complejiza con una lectura transversal: la cuenca Matanza-Riachuelo es la que concentraba, para 2007, los indicadores más altos de población con necesidades básicas insatisfechas (NBI): un 32%.¹⁰

Esta mínima caracterización resulta útil para comprender, a continuación, cuáles son las causas ambientales que desvelan a unos y otros vecinos de este complejo territorio.

En el partido de Quilmes, los vecinos que marchan en contra de la tracción a sangre se desvelan menos por las condiciones de vida o trabajo de los cartoneros que por los caballos que estos utilizan en sus recorridos: el carrero es apreciado como un victimario sobre el cual debe caer todo el peso de la ley. En Avellaneda, los vecinos de Villa Inflamable –que viven al lado de un polo petroquímico contaminante– luchan desde hace años por ser mudados. El sufrimiento ambiental de estos residentes populares no genera empatía entre buena parte de los vecinos de clase media que habitan las calles céntricas y libres de emanaciones tóxicas del mismo partido; la causa ambiental que motiva a estos últimos es impedir la erección de un barrio de lujo en la ribera que comparten con Quilmes.

Las demandas ambientales de vecinos de clase media que defienden su terruño –aquello que Azuela y Mussetta (2009) definen como conflictos de proximidad– no necesariamente batallan contra la desigualdad. En la próspera zona norte del Gran Buenos Aires, los ambientalistas del partido de Vicente López procuran evitar la destrucción de su ribera en manos de grandes proyectos inmobiliarios, y para tal fin resulta usual que obstruyan el tráfico de la avenida Maipú, frente al Municipio o la residencia presidencial, para hacer oír sus reclamos. Algunos ambientalistas también reclaman al municipio que desvíe partidas presupuestarias de salud o educación para instalar más cámaras de vigilancia: como ellos no utilizan las escuelas u hospitales públicos del partido, no encuentran contradicción alguna en atesorar esos fondos para sus necesidades de seguridad.

Si para las clases medias el medio ambiente es concebido como un estilo de vida que incluye prácticas más o menos mercantilizadas, para las clases populares este se lleva problemáticamente debajo de la piel; ya sea por falta de agua potable o su peligrosa proximidad a un cementerio de autos, un polo petroquímico, un basural o un río contaminado.

Un caso a todas luces fascinante transcurre en estos días en la localidad de Dique Luján, en el partido de Tigre. El conflicto involucra a emprendimientos de barrios privados cuestionados por intentar construir un club hípico para niños de los *countries* cercanos sobre un terreno

10 Fernández y Herrero (2008: 8).

fiscal en el cual hay un enterratorio indígena y un humedal, ambos valorados por la población local, que inició un acampe de resistencia *in situ*. A tono con las reivindicaciones indígenas, aquí los reclamos verdes han incorporado aspectos étnicos y culturales: la *Pachamama*, los *cuerpos de los ancestros* y la memoria *milenaria* de un grupo subalterno. Ya no se trata de una mera defensa de la biodiversidad, sino de la preservación de un *sitio sagrado* para que se haga visible la historia de los pueblos originarios de la provincia de Buenos Aires.¹¹ Lejos de ser un caso aislado, es importante remarcar que las clases populares y medias urbanas se han movilizadas en las últimas décadas en torno a múltiples reivindicaciones de derechos humanos, cuyo desarrollo excede nuestras posibilidades aquí.

La distancia entre las clases del Área Metropolitana de Buenos Aires puede ensancharse, reducirse o mantenerse incólume frente a distintos acontecimientos que conmueven su vida cotidiana. ¿Enemigos, sospechosos o co-ciudadanos? La empatía, el antagonismo o una soberana indiferencia han de marcar el pulso de estos vínculos cuya urdimbre jamás está escrita de antemano. Lo cierto es que una de las “buenas causas” más convocantes en la última década ha sido el medio ambiente en cualquiera de sus expresiones, e incluso aunando los intereses de vecinos portadores de diversos capitales. La cuestión ambiental prospera como una renovada fuente de legitimidad y de argumentación en conflictos que tiempo atrás eran definidos bajo otros términos.

2. El proteccionismo argentino

¡Si pudiera inventar una sociedad de seguros para los caballos! Cada día ocurren veinte siniestros en la calle; un caballo con las patas al aire, los ojos hundidos por el dolor y la agonía (...).

Domingo Faustino Sarmiento: Páginas literarias

La renovada sensibilidad por los animales de las últimas décadas se apoya en una tradición nacional, cuyos principales hitos he de comentar a continuación. Del mismo modo, las protestas contra el maltrato a los equinos ostentan una larga trayectoria en la Argentina.

Entre 1882 y 1886, Sarmiento presidió la Sociedad Argentina para la Protección de los Animales (SAPA), que había sido fundada en 1879. Tal como relata con detalle Urich (2015) en su ameno compendio sobre el proteccionismo vernáculo, la Argentina fue el primer país latinoamericano en contar, además de Cuba, con sociedades protectoras de

¹¹ Las citas en bastardilla pertenecen a diversos comunicados del Movimiento de Defensa de la Pacha, que trabaja en conjunto con la Asamblea del Delta y del Río de la Plata y otras fundaciones afines. <http://asambleaurbancambiental.blogspot.com.ar>

animales. La SAPA fue una asociación de vanguardia que, en palabras de Sarmiento, se propuso “ahorrar torturas a los seres privados de razón, pero dotados de la facultad de sentir y despertar sentimientos de bondad” (*ibid.*: 46). Como nos recuerda la autora, Sarmiento organizó la primera marcha a Plaza de Mayo a favor de los animales en 1885. Entre múltiples acciones, esta asociación pionera combatió el desplumado de aves vivas, las corridas de toros, el maltrato dispensado al ganado, el tiro a la paloma, la riña de gallos y el abandono de animales heridos o enfermos. Pero su primera preocupación giró en torno al maltrato de caballos:

El tranvía acortaba distancias y para 1879, con sus 146 kilómetros de vías, hacía uno de los recorridos más extensos del mundo. Buenos Aires había crecido mucho y de golpe, pero aún era una ciudad de calles angostas, mal empedrada y llena de baches, donde los caballos resbalaban y morían a diario. Urich (2015: 41).

Entre otras medidas para reducir el maltrato equino, se combatió el uso de espuelas; se instauró el uso de ambulancias, bañaderos y bebederos; se evitó que el peso del carro cayera sobre el caballo detenido; se aplicaron sombreros para protegerlos del sol; se redujo el uso del látigo y se incorporaron aparatos para rescatar los caballos de las zanjas (*ibid.*: 85 y 91).

Desde la perspectiva de Sarmiento, los males de la Argentina venían, entre otros, de un uso indiscriminado del caballo. “¡Alambren, no sean bárbaros!”, fue la célebre exhortación del escritor para alentar la agricultura y, con esta, los trabajos “de a pie”.

Si la lucha de la vanguardista SAPA perseguía *justicia hasta para los animales*, la Sociedad Protectora de Animales Sarmiento –fundada en 1902– asoció sus prácticas a los postulados de la compasión y la beneficencia. Su nombre honra al presidente argentino que dictó el primer decreto que penaba los actos de crueldad hacia los animales. Una de las principales preocupaciones de esta flamante sociedad fue combatir el maltrato a los caballos de tiro: en Paseo Colón y Venezuela inauguraron una fuente-bebedero para saciar su sed. A esto se sumaron otras acciones, tales como inspeccionar coches de plaza, tranvías, animales de tiro y las aves en los mercados, así como la creación de un flamante hospital de animales (*ibid.*: 136 y 146).

En la historia del proteccionismo argentino reconstruida por Urich asoman episodios casi surrealistas, como las cámaras de gas para perros donadas por la Asociación Amigas de las Animales (AAA) a una veintena de municipios desde 1973. La fundadora de la entidad era, además, la esposa de un criminal nazi oculto en la Argentina. Algunas de las nuevas asociaciones proteccionistas –que proliferaron desde la década del 40 en adelante– combatieron la eutanasia de animales domésticos y otras la

practicaron activamente, argumentando que sus destinatarios estaban viejos, débiles o enfermos. También hubo notables discrepancias entre estas entidades respecto de la existencia de los zoológicos; la vivisección animal; la intervención del Estado en la superpoblación de animales; la esterilización de perros; la creación de refugios animales y el arancelamiento de los servicios veterinarios (*ibid.*: 119-265).

Más allá de estas diferencias entre las asociaciones, resulta interesante constatar que el lenguaje de la civilización y barbarie ha nutrido históricamente el debate contra el maltrato animal en la Argentina:

(...) las sociedades protectoras de animales son atributo indispensable de todo pueblo culto (...)

Discurso de Bartolomé Mitre, 1886.

(...) La civilización, que es perfeccionamiento de la vida interior, no es compatible con la barbarie para con los seres inferiores al hombre (...)

Alocución del diputado Osvaldo Magnasco en pos de sancionar una ley protectora de animales, 1891.

(...) el buen trato a los animales (...) es un refinamiento de la cultura y a la vez una escuela preparatoria para la caridad con los hombres.

Discurso de Clemente Onelli en el Jardín Zoológico de Buenos Aires, 1911. Urich (2015: 51-52; 54-55; 141-143).

Las quejas contemporáneas contra los carreros que recorren las calles de Buenos Aires no difieren demasiado de aquellas que les eran formuladas en 1880, que refieren a sus *abusos salvajes, inhumanos* o su *bárbara conducta* (*ibid.*: 18). Como podremos comprobar en las siguientes páginas, estas narrativas conservan una extraordinaria vitalidad en el universo proteccionista.

Otros tópicos que comparecen en los documentos de fines de siglo XIX recabados por Urich (2015: 38, 52, 54, 56 y 85) —y permanecen vigentes en las disputas animalistas— son los siguientes: el maltrato urbano al caballo como el más visible e inmoral; el animal mudo que, sin embargo, sabe que sus castigadores son las verdaderas bestias; la protección animal como un sucedáneo lógico de la abolición de la esclavitud.

Ya en aquella época se alzaban voces que caricaturizaban la tensión entre la protección de los animales por parte de las clases dirigentes y el desprecio por los seres humanos considerados bárbaros:

...Tú proteges a potrillos / toros, vacas y carneros

carpas, ovejas, corderos / y novillos /

pero no a los indiecillos.

Deje pues que los maniaten / y que los tengan hambrientos

que con castigos cruentos / los maltraten
y aunque vilmente los maten.
Tú Domingo, tú que vales / un Potosí, tú no eres /
el Protector de los seres / racionales / ¡sino de los animales!
“Monólogo de Don Faustino” publicado en el semanario político *El Mosquito*,
diciembre 1883. En Urich (2015: 48-49).

3. El ideario antiespecista

Si bien jamás se diluyeron completamente, las narrativas de civilización y barbarie —que podemos asociar, como veremos luego, a una concepción evolucionista—¹² no monopolizan las argumentaciones animalistas contemporáneas. Antes bien, la retórica jerárquica y dicotómica de civilización y barbarie cede paso a argumentaciones igualitaristas características del antiespecismo.

Las consignas antiespecistas, características de los defensores de la *persona animal*, impugnan la superioridad de la especie *Homo Sapiens*, y exigen que todos los animales reciban igual tratamiento que los humanos. Los promotores de esta *ética sin especies* —o bien *ética interespecie*— resaltan que las diferencias físicas entre humanos y animales no deben ser el fundamento para una discriminación en el trato dispensado a los animales no humanos, dado que tenemos importantes semejanzas en cuanto a las capacidades de sentir dolor, placer y otro tipo de emociones.¹³ Cito como ejemplo un comentario recurrente de los activistas argentinos: “Miedo, desesperación, dolor, agonía, sufrimiento, estrés, son (...) sentimientos y emociones que atraviesan a todos los animales, humanos y no humanos” (página de Facebook Asociación Animalista Libera Argentina, 3 de septiembre de 2013).

Inspirado en la doctrina utilitarista de Bentham, Peter Singer ha sido uno de los principales portavoces de esta postura desde la edición de su influyente libro *Liberación animal* en la década del 70. Una de las máximas antiespecistas gira en torno a extender el principio básico de igualdad entre los humanos a los animales no humanos. Esta igualdad,

12 Referimos aquí a la corriente de pensamiento desarrollada en el campo de la Antropología hacia fines del siglo XIX bajo el influjo de Darwin, cuyos principales referentes fueron Edward Burnett Tylor y Lewis Morgan. En su implacable crítica, Lévi-Strauss rebautizó a esta corriente antropológica como un seudo o falso evolucionismo. La notable persistencia del evolucionismo cultural en nuestras formas de clasificar a los humanos fue abordada en un libro anterior (Carman, 2011), al cual remitimos.

13 Esta facultad de sentir ya había sido señalada, entre otros, por Aristóteles: en los animales más desarrollados —arguye el filósofo— hay imaginación sensorial, memoria pasiva y deseo (Simondon, 2004: 41-52 y Felipe, 2009: 5).

sostiene Singer (2011: 17-21), no depende de la inteligencia, fuerza física u otros factores, sino que es una idea moral.

El énfasis de Singer está puesto no solo en la interioridad que se comparte con los animales sino también en las materialidades afines: los vertebrados mamíferos –afirma el autor– no solo tienen una compleja corteza cerebral, sino que sus sistemas nerviosos son casi idénticos a los nuestros y sus reacciones ante el dolor, extraordinariamente parecidas (*ibid.*: 29).

La postura de los antiespecistas es descripta como sensocéntrica: su foco de interés no está puesto en la totalidad de los vivientes u organismos abióticos, sino exclusivamente en aquellos animales –humanos y no humanos– que son identificados como sintientes. Los animales que no cuenten con un sistema nervioso central ni con una interioridad semejante a la nuestra quedarán, pues, fuera de esta comunidad moral.

El animal es enfocado básicamente como víctima de una manipulación y un sacrificio por parte de la sociedad humana, al cual debe restituírsele la calidad de sujeto que le ha sido expropiada. Para Regan –otro de los principales autores antiespecistas–, los animales no humanos son sujetos de una vida que tiene un valor inherente, no instrumental, y por lo tanto tienen el derecho de ser tratados de acuerdo a ese valor en sí (Lira, 2013: 75).

Pese a que los antiespecistas postulan filosóficamente la igualdad de todos los animales, ellos también ponen en juego criterios de jerarquización de los animales, así como de los humanos. Basta señalar aquellos polémicos pasajes de *Liberación animal* –una suerte de biblia de los animalistas– en los cuales Singer arguye:

Es legítimo aducir que algunos rasgos de ciertos seres hacen que sus vidas sean más valiosas que las de otros; pero sin duda habrá algunos animales no humanos cuyas vidas, sea cual fuere el estándar utilizado, sean más valiosas que las de algunos humanos. Un chimpancé, un perro o un cerdo, por ejemplo, tendrán un mayor grado de autoconciencia y más capacidad para establecer relaciones significativas con otros que un recién nacido con gran retraso mental o un anciano en estado avanzado de demencia senil. Por tanto, si basamos el derecho a la vida en estas características tendremos que garantizárselo a estos animales en la misma medida, o incluso mayor, que a ciertos humanos retrasados o con debilidad senil (2011 [1975]: 36).

Los debates en tal sentido son múltiples. Junto a otros filósofos y médicos, Singer ha defendido el uso de personas en estado de muerte cerebral como fuente de órganos. Esta postura se contrapone a la de otros científicos europeos y estadounidenses que afirman que los grandes monos deben ser sacrificados en beneficio de los humanos, cuyo valor moral es considerado superior a los primeros (Papagaroufali, 2001: 279).

Lo significativo es que los mismos criterios que la modernidad ha utilizado históricamente para *negar* el valor de la vida a los seres no humanos –inteligencia, sensibilidad, lenguaje– son ahora utilizados para *requerir* ese valor basado en tales condiciones; lo cual muestra, como bien analiza Lira (2013: 84), “la fragilidad inherente al uso de indicadores constituidos dentro del universo humano” (mi traducción). Autores como Naconecy (en Lira, 2013: 89) incluso denuncian el especismo dentro de la filosofía animalista: si contemplamos la posición de autores como Singer o Regan, que toman el criterio de sensibilidad para delinear el estatuto moral de los animales, dejaríamos fuera de esa esfera a los animales no sintientes como los insectos, a pesar de ser el mayor y más diversificado grupo de animales existentes en la Tierra. El modelo animalista resulta, según Naconecy, contradictorio: sería más adecuado hablar de una ética de los vertebrados –que representan solo un 2 % de las especies– en lugar de referirnos a una ética animal.¹⁴

4. Los movimientos contra la tracción a sangre

*Medía noche. Sobre las piedras
de la calzada hay un caballo muerto.
(...) Ese caballo viejo,
Hedoroso de sangre coagulada,
ese pobre vencido, fue un obrero.
(...) Fue el hermano caballo que anduvo bajo el sol,
que anduvo bajo el agua, que anduvo entre los vientos
tirando de los carros
con los ojos cubiertos.
Fue el hermano caballo. Ninguno irá a su entierro.
Raúl González Tuñón: El caballo muerto*

El animal será restaurado en su subjetividad no solo en la medida en que se reconozca su singularidad, agencia o dignidad, sino también cuando se garanticen sus derechos. Bajo ese horizonte, distintas organizaciones proteccionistas buscan devolver una vida más plena a aquellas especies maltratadas por el hombre.

Las acciones llevadas a cabo por movimientos proteccionistas en las ciudades argentinas se vinculan con campañas de denuncia o marchas de protesta por las especies en cautiverio; el maltrato, el abandono o la matanza de animales domésticos, y la experimentación científica con todo tipo de animales. Movimientos veganos, por ejemplo, han pintado

¹⁴ Lira (2013: 89-91). La posición de Regan es aún más excluyente, pues centra su defensa únicamente en los mamíferos (*ibid.*).

con grafitis los muros del zoológico porteño, exhortando a la liberación de los animales allí cautivos y promoviendo una alimentación libre de carne como estilo de vida. Otros activistas se movilizan en torno al sufrimiento de un animal emblemático, como el oso polar del zoológico de Mendoza o la orangutana Sandra del zoológico de Buenos Aires, recientemente declarada sujeto no humano en un fallo judicial¹⁵.

En ese contexto, la afinidad con el caballo no cesa de aumentar y encuentra renovadas formas de expresión tanto entre las asociaciones protectoras de animales como entre personas sin filiación específica.

Las protestas de los diversos movimientos proequinos resultan ahora usuales en los festivales de doma del interior del país, así como en la Fiesta Provincial del Caballo de Bragado y en la Peregrinación Gaucha a Luján, ambos en la provincia de Buenos Aires. Como los manifestantes son, por lo general, un grupo minoritario, suelen ser rápidamente dispersados y la actividad en el escenario o la calle, reanudada.

Las crecientes inquietudes animalistas encuentran eco en las objeciones por los tratos dispensados a los caballos en los clubes hípicas, las nuevas disposiciones en el uso de la fusta en los hipódromos, e incluso en exabruptos como aquel del líder de la banda de rock Catupecu Machu, quien en pleno festival de Jesús María lanzó una diatriba contra un cercano festival de doma, rematada con una frase poco feliz: “Ojalá muera un domador”. Luego del rechazo de los participantes y el escándalo mediático, el líder de la banda se vio obligado a pedir disculpas públicas y aclarar que no quería incitar a la violencia de ningún tipo¹⁶.

Las noticias sobre maltrato equino involucran responsables de toda procedencia social. La Federación Ecuestre Argentina resolvió, en enero de 2014, una suspensión cautelar de 30 días a Jorge Martínez, un empresario y jinete *amateur* acusado de matar a su caballo de un disparo luego de que este lo arrojara al suelo en su haras.¹⁷ En forma simultánea, un movimiento proteccionista presentó un recurso de amparo para suspender el Festival de Doma de Jesús María, en la provincia de Córdoba, pero este fue rechazado por la Justicia. Los proteccionistas cortaron entonces la ruta e interrumpieron parte del espectáculo, en protesta por el

15 Sentencia de Primera Instancia de la Jueza Elena Liberatori, titular del juzgado N° 4 en lo Contencioso Administrativo y Tributario de la Ciudad de Buenos Aires, octubre 2015. <http://www.ijudicial.gob.ar/wp-content/uploads/2015/10/Sentencia-Orangutana.pdf>

16 *La Capital*, 14 de octubre de 2013.

17 Cuando la defensa y los testigos presenten testimonio en un sumario, y si luego hay una causa penal, el jinete podría ser inhabilitado de por vida. El caso tuvo una gran repercusión en las redes sociales y también fue repudiado por el Comité Olímpico Internacional a través del Comité Olímpico Argentino. Un dato curioso es que el denostado empresario en cuestión es titular de la Cámara de Industria Frigorífica Argentina de carnes y subproductos.

maltrato que sufren los caballos y luego de la muerte de una yegua la primera noche.¹⁸

Ahora bien, los activistas no solo se manifiestan contra el maltrato equino en aquellas festividades tradicionales del interior del país –festivales de doma, jineteadas, desfiles gauchos–, sino también contra su explotación laboral en contextos urbanos.

Específicamente, los movimientos en contra de la tracción a sangre –que proliferan en el Área Metropolitana de Buenos Aires y otras regiones del país– batallan para que el cartonero abandone el uso del caballo en su actividad laboral.

Estas agrupaciones buscan transformar una relación de supuesta apropiación indebida –la explotación del caballo por parte del carrero– en una relación de protección: si consiguen recuperar ese animal, ellos podrán cuidarlo, sanarlo, *devolverle una vida*.

Junto a veterinarios, abogados y otros especialistas, estos movimientos instruyen a rescatistas independientes respecto de cómo identificar a un caballo maltratado por un carrero. A través de diversos medios –charlas, folletos o redes sociales– se divulgan los pasos para lograr incautar un caballo herido: realizar la denuncia; perseguir al carrero y pasar las coordenadas a la policía; convocar a un veterinario para que certifique el daño; sacar fotos para que la denuncia penal prospere; contactar a una ONG no solo para dar contención al equino maltratado sino para impulsar la causa y aportar pruebas. Se enfatiza que el rescatista no debe *hacerse el héroe* e intentar quitarle el caballo a los carreros, porque estos últimos *por lo general son violentos*. En sintonía con esta apreciación, los rescatistas suelen expresar su miedo de ser hostilizados por los carreros: “Yo los salgo a defender –me comenta una de ellas–. Me pongo a la par del caballo para ver si no está bien. Algún día me voy a ligar un latigazo o me van a tirar el carro encima”.

En una de las charlas de concientización –una de las primeras impartidas en el sur del conurbano bonaerense–, un abogado retrató a los cartoneros como personas que “intentan llevar un pequeño mendrugo a sus casas y no están adaptadas a llevar un caballo. (...) Por una cuestión de fuerza mayor, buscan un sustento que no es digno”. Y arengó al entusiasta público que nutría la sala en Lomas de Zamora a no ser los únicos “locos que protegemos a los animales y no protegemos a la gente”.

Si bien los protectores de los caballos buscan endurecer la ley respecto del maltrato animal, son optimistas respecto de la mayor receptividad que esta problemática está teniendo tanto en la ciudadanía en general como entre jueces y fiscales.

18 *La Nación*, 17 de enero de 2014.

El carro urbano es un problema social y cultural. (...) Hay casos muy evidentes de perversidad (...). Ustedes, desde su poder ciudadano, pueden actuar. (...) Ellos [los caballos] pueden perder la vida... o tener una nueva vida con nuestra denuncia.

Extracto de una charla de prevención sobre la crueldad hacia los animales, 2015.

Si se descubren cosas robadas en el carro –se esperaba el abogado en cuestión durante su charla a vecinos del Gran Buenos Aires–, puede haber un concurso de delitos. Si hay tal concurso por robo o narcotráfico, la pena aumenta y se transforma en una pena de efectivo cumplimiento. En un lenguaje de la adopción idéntico al que se utiliza para casos humanos, los oradores de estas charlas o las páginas web de las asociaciones comentan el feliz derrotero de Zamba, Marito o Luján: caballos rescatados gracias a estas denuncias que ahora obtuvieron una custodia, viven en familia o lograron una tenencia definitiva.

Según los cálculos de la ONG Basta de Tracción a Sangre,¹⁹ unos 70.000 caballos y 1.500.000 personas están vinculados, de forma directa o indirecta, con la recolección de residuos en zonas urbanas argentinas. La campaña *Basta de TAS* liderada por la ONG homónima propone *devolver la dignidad tanto a los animales como a los cartoneros*, reemplazando los primeros por motocarros o bicicletas eléctricas, e instaurando un *santuario de caballos* para ser dados en adopción en la provincia de Córdoba.²⁰ En varias localidades del interior del país, como Bahía Blanca y Paraná, se está estudiando esta propuesta. El caso pionero de reemplazo de caballos por motocarros ocurrió en la ciudad cordobesa de Río Cuarto, donde esta ONG trabajó en conjunto con el municipio. Los caballos “jubilados” de la tracción a sangre fueron derivados al Santuario de Equinos Equidad,²¹ también ubicado en la provincia de Córdoba, que administra la Fundación Franz Weber.

En contraste con el aparente abuso de los caballos por parte de los carreros, la propuesta del santuario es presentada como una práctica

19 Esta organización proteccionista realizó la gira nacional *Basta de TAS*, destinada a abolir la tracción a sangre en la Argentina *a partir de principios ambientales, animales y humanos*, que ha sido declarada de interés por la Legislatura porteña y de interés nacional por la Secretaría de Ambiente de la Nación. Modelos, actores y periodistas célebres apoyan la campaña. Existen asimismo muchos grupos afines, como la Asociación Contra el Maltrato Animal, la Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal y el Centro de Rescate y Rehabilitación Equino.

20 En el mismo predio, una cooperativa para jóvenes desjudicializados transformaría las heces equinas en *compost*.

21 Toda vez que escucho los reportajes al entusiasta coordinador de la campaña *Basta de TAS*, no puedo dejar de pensar en el santuario como la delimitación de un espacio sagrado para un animal totémico: que el caballo pueda terminar sus días en paz; que reciba un nombre antes de morir; que una barrera aisle y proteja –como señala Durkheim (2012: 181)– al ser totémico. Véase Carman (2015).

altruista y desinteresada: no se obliga a los caballos a entregar nada a cambio de su libertad. En la naturaleza edénica de un santuario, el caballo ha de recobrar su espíritu salvaje; he aquí el imaginario moral de varias asociaciones animalistas.

La objetivación de la naturaleza característica de la sociedad moderna occidental (Descola, 2009: 147) no resulta incompatible con el hecho de considerarla sagrada. Y es que, como nos enseñaron los autores clásicos, lo sagrado remite a aquello que es separado, puesto aparte, que no puede ser tocado (Douglas, 1991; Ricoeur, 1969: 276; Durkheim, 2012: 349). El mito moderno de la naturaleza intocada, como demuestra Diegues (2008: 55), supone la incompatibilidad entre las acciones de ciertos grupos humanos y la conservación de la naturaleza. Entre el conjunto de representaciones sobre ese mundo natural sacralizado existen elementos que remiten al pensamiento empírico-racional –como las funciones ecológicas de la naturaleza salvaje, expresadas en el concepto de biodiversidad– y otros elementos míticos que remiten a la idea de una belleza primitiva de la naturaleza, anterior a la intervención humana (*ibid.*: 61).

Incluso no resulta exagerado afirmar, en sintonía con Milton (2002) y Grove-White (1993: 24), que el medio ambiente se erige como uno de los nuevos espacios sagrados del mundo contemporáneo. Esta sacralidad se extiende a todas aquellas especies dignas de interés: las entidades no humanas “especiales” han de necesitar la protección de los expertos.

El caballo salvaje configura además uno de los arquetipos de la libertad en nuestras sociedades (Lawrence, 1994). Acaso el caballo del santuario no logre ser nunca enteramente salvaje, pero al menos se ha de librar de la *esclavitud* del carro. El video institucional de la agrupación Proyecto Caballos Libres exhibe precisamente ese pasaje de la *explotación* a la *liberación*. La crudeza del término elegido para retratar el uso laboral del caballo parece remitir menos a una estrategia de supervivencia individual o familiar que a una práctica capitalista a gran escala.

Desde la mirada proteccionista, el caballo no está en el mundo para ser abusado pues tiene una autonomía que debe ser respetada. El ideal es que el animal encuentre en los santuarios o bien en los refugios un espacio para florecer, para desplegar su *auténtico ser*.²²

22 A diferencia de los santuarios –en los cuales los animales no reciben visitas del público–, los refugios de sanación equina cuentan con un *staff* de veterinarios y promueven que los activistas apadrinen algún animal. Adicionalmente, se programan visitas colectivas.

5. Restaurar la dignidad del caballo

(...) *Estaba entre los ruidos,
herido,
malherido,
inmóvil,
en silencio,
bincado ante la tarde,
ante lo inevitable,
las venas adberidas
al espanto,
al asfalto,
con sus crenchas caídas,
con sus ojos de santo (...).
Hablaban de un caballo.
Yo creo que era un ángel.*
Oliverio Girondo: Aparición urbana

Los movimientos contra la tracción a sangre no solo embanderan transversalmente a distintos sectores sociales en la defensa de sus animales, sino que identifican un adversario común proveniente de las clases populares. Los carreros son vistos como un cuerpo obsceno en el espacio público: un *sobrepeso para el caballo* y un estorbo visual que *ofende a los ojos*.²³ Los activistas entrevistados y los blogs de los movimientos de defensa equina coinciden en describir la tracción a sangre como una práctica *incivilizada, inhumana y salvaje* que remite a etapas superadas de la historia de la humanidad, como la *oscura Edad Media*. Si estos pobres animales han sido tratados como esclavos, pues ha llegado la hora del abolicionismo.

Entre risas, un funcionario ambiental de un municipio del sur del conurbano bonaerense me comenta su percepción sobre los activistas contra la tracción a sangre: “Algunos son medio talibanes. Si lo pudieran fusilar [al carrero] en la plaza pública, lo harían... O lo estrangularían. O lo pondrían en la silla eléctrica”.

La retórica emocional que caracteriza a los portavoces autorizados y anónimos de los movimientos proteccionistas no duda en calificar a los carreros en los más duros términos.²⁴ Quienes conducen los caballos para su actividad laboral son vistos como victimarios que provocan un sufrimiento a la *persona* que ellos defienden: el caballo.²⁵

23 Un diario de la ciudad de Bahía Blanca describe al cartoneo como una actividad anacrónica, insalubre y cruel, cuya imagen resulta lastimosa y hace mal a la gente (*La Nueva Provincia*, 3 de junio de 2012).

24 En efecto, existe un alto contenido emocional en nuestras ideas sobre la animalidad (Midgley, 1994: 38). Si lo animal es lo familiar –aquello que está unido al afecto, que es próximo a nosotros y a un ideal moral– puede transformarse en siniestro cuando se encarna en comportamientos considerados salvajes. En este sentido, el concepto de animal en el mundo occidental se construye básicamente por *default*; como una suma de deficiencias de aquellos atributos que nosotros tendríamos en forma única (véase Ingold, 1994: 2-3 y Tapper, 1994: 52).

25 El activismo contra la tracción a sangre difunde públicamente esta cualidad de persona del

Ellos encarnan la peor combinación imaginable: vivir de los desechos y usar un animal noble para un propósito ruin. “Ellos [los carreros] son los insensibles, para ellos [el caballo] es descartable: es solo algo que les mueve sus productos de un lado a otro” (Entrevista a la fundadora de la asociación Proyecto Caballos Libres, 2012).

La interioridad de estos actores no es jamás tematizada, como si esta fuese estructuralmente deficitaria o solo se expresara en prácticas de sacrificio y sumisión de otros seres vivientes. Cito otro fragmento de esa misma entrevista para ilustrar esta cuestión: “(...) Ahora vos ves que se ha formado una subespecie: gente sin cultura, sin sensibilidad. (...)”.

Nótese la paradoja entre la proclamación de una ética común a las especies y la alusión a los pobres como una subespecie, como si hubiera un carácter antojadizo en su condición de humanidad: a veces se es humano, a veces se es bestia. El estatus ontológico de esa población se vería así, al decir de Butler (2010: 51), comprometido y suspendido. Esa reducción de la humanidad de los “indeseables” no hace sino acentuar su carácter en apariencia impredecible y peligroso.

Siento una bronca, una desolación... me siento defraudada por el Estado. Ningún maltratador cumple con prisión efectiva... es un delito excarcelable. (...) Llamamos a la policía [en Quilmes, para incautar los caballos de los carreros] pero no nos asisten. (...) A veces me gustaría matar a todos. Yo vengo para que haya penas más duras, y prisión efectiva para los maltratadores.
Entrevista a activista, 2015.

El caballo es dignidad, como símbolo. Y eso es lo que hay que restituir en la sociedad, esa dignidad. (...)
Entrevista a profesional que trabaja en un centro de rescate y rehabilitación equino, 2014.

Actúan subrepticamente, como cucarachas. (...) Pero el ser pobre no te da derecho a ser cruel. Ellos fueron castigados y van a ser crueles no solo con el pobre angelito [refiriéndose al caballo] sino con la mujer, los hijos... No se detienen. (...) Buenos Aires está contaminada.
Entrevista a la fundadora de Proyecto Caballos Libres, 2012.

Activista de la agrupación Voluntarios por los caballos: (...) Está demostrado –hay una investigación del FBI– que cuando hay violencia con los animales hay

caballo a partir de diversos mecanismos: las campañas de sensibilización; las denuncias de abusos e identificación de enemigos; el seguimiento de “casos” emblemáticos con nombre propio; la circulación virtual de fotografías de un antes y un después de los animales dañados y ahora salvados; la instauración de espacios de redención, ya sean refugios o santuarios; la apelación al compromiso de cada adherente a partir de las visitas a los refugios o el patrocinio de un caballo.

violencia con las mujeres y los niños.

Cronista de la televisión: (...) Con el maltratador animal hay un cerebro que ya no funciona. Está mal...

A: Sí, algunos (carreros) están irrecuperables.

C: El nivel cognitivo ya no diferencia entre el bien y el mal. ¡Es como un endemoniado!

A: (abriendo los brazos) Ese tema nos excede a nosotros.

C: (...) ¡El teléfono del canal estalla! Hay mucha gente que llama indignada e insulta a los carreros, con calificativos que no puedo reproducir aquí.

(...) Quien es violento con los animales hace lo mismo con cualquier ser humano. Lo dicen todos los guías espirituales. ¡Y los caballos son nuestros hermanos! ¡Como los árboles o las plantas!

(...) Pasa algo con el contacto (con el caballo recuperado) que es como la luz: ¡tenés que experimentarlo! Es como el amor. Nosotros no estamos locos; es algo que nos pasó. Eso es lo que te hace ser mejor persona, mejor vecino...

A: Sí, adoptar (un caballo) te cambia la vida, te hace mejor persona. (...) Por eso instamos a llamar al 911, a que el ciudadano aprenda a proceder con el rescate...

Programa Crónica TV, 30 de mayo 2016.

Los defensores de los equinos no sienten proximidad con el universo de experiencias de los carreros, e incluso hay quienes estiman que su maltrato al animal es solo un primer paso a otras violencias. En muchas páginas de divulgación de asociaciones proteccionistas se afirma este supuesto vínculo entre crueldad hacia los animales y las personas, bajo el manto de autoridad provisto por citas de psiquiatras o criminólogos.²⁶

La empatía hacia los animales de ciertos activistas no suele traducirse en una simétrica dotación de humanidad a aquellos congéneres desfavorecidos en el reparto de bienes de la sociedad capitalista; sean carreros, sin techo u otro tipo de desafiados. A los ojos de buena parte de los más acérrimos animalistas, pareciera que a los desclasados aún no se les ha fabricado un alma acorde a sus sufrientes corporalidades.

6. “Mi única cosa de herramienta es el caballo”

Todo hombre que anda tiene su animal que lo sigue, ¿no es así? Aunque él no lo vea ni lo llegue a adivinar. (...) Éramos, pues, parientes, quizás.

Mario Vargas Llosa: El hablador

A contrapelo de los lejanos santuarios o bien de los refugios en los cuales los movimientos de defensa equina buscan salvar a los caballos,

²⁶ Ya Plutarco había señalado que la crueldad contra los animales brutaliza al ser humano en su estructuración emocional y espiritual para relacionarse con otros seres humanos (Felipe, 2009: 8).

los cartoneros edifican espacios *ad hoc* para sus caballos en las proximidades de su hábitat. Durante 2012, una biblioteca popular-establo fue inaugurada en la Villa La Carcova del Gran Buenos Aires, calificada por algunos medios de comunicación como la villa más peligrosa de la Argentina. En ese pequeño espacio construido con materiales del cartoneo se juntan niños para leer y recibir asistencia escolar, mientras al lado descansa un petiso ya jubilado del carro.²⁷

En algunos conjuntos habitacionales populares recientemente inaugurados en la zona sur de la ciudad de Buenos Aires, los habitantes de villas ribereñas ahora relocalizados mudaron sus caballos al espacio lindante a sus viviendas: un pequeño jardín cercano a los juegos infantiles. Tanto los funcionarios del Instituto de Vivienda de la Ciudad como los propios vecinos que no cartonean evalúan esa práctica como un uso indebido de los espacios comunes del complejo habitacional. Un vecino albañil, por ejemplo, considera la práctica del cartoneo especialmente ilegítima en este nuevo espacio residencial: al haber *salido de la villa*, los cartoneros deberían *cambiar sus hábitos y progresar*. Otros vecinos rechazan los caballos por los posibles problemas de salud que traen la bosta y las moscas en las cercanías del espacio verde.

Los carreros, en efecto, se sintieron impugnados moralmente por sus vecinos:

Desde que nos mudamos acá todos se pusieron nariz parada porque a todos les molesta todo. Esto es una villa en alto... ¡somos todos villeros igual! De repente nadie te habla, se tiran en contra de los cirujas. ¿Cuántos años vivimos en la villa?

Bernardo, complejo habitacional Padre Mugica, 2013.

No obstante, y tras una seguidilla de reuniones promovidas por un equipo de trabajadoras sociales del Instituto de Vivienda, los vecinos apoyaron el proyecto de construir un establo en un obrador cercano para que los carreros no perdieran su fuente de trabajo.

Bernardo: -A mí que me griten ciruja no me importa... A veces me siento discriminado por la gente de acá... en la calle nunca me dijeron eso.

Alicia: -No es que ella [la vecina] te discrimine, es que le molesta la basura a las criaturas.

Beatriz: -En vez de matarnos, ¡apoyemos que le den un espacio a ellos! Aparte ellos laburan siempre de eso...

Reunión entre vecinos carreros y no carreros por el armado de caballerizas en el complejo Padre Mugica, 2013.

²⁷ Página/12, 20 de mayo de 2012.

El proyecto aún no prosperó, aunque continúan las negociaciones entre un complejo universo de actores: el Gobierno de la Ciudad; el obrador de la empresa a cargo de la construcción de este complejo habitacional; el Gobierno Nacional, dueño de los terrenos donde se afincarán las caballerizas; los habitantes del propio complejo y los de una villa cercana, que se oponen a la idea. En el marco de estas tensiones, Bernardo define al caballo como un instrumento indispensable para su trabajo:

Hace dos años que lo tengo [a Coco, su caballo]. (...) No lo uso mucho, solo dos veces por semana. (...) Mi única cosa de herramienta es el caballo. Yo no tengo estudios. Yo dependo de esto... Yo tengo que vivir, tengo que comer. Nosotros vivimos del cartón... Tengo que depender de la ciruja para mantener a los hijos.

Alfonso atraviesa un conflicto similar: aún no fue relocalizado de la villa ribereña donde vive, a la espera de solucionar el problema pendiente de cómo mudarse con sus caballos. Mientras me muestra orgulloso las caballerizas y sus animales a escasos metros del río contaminado, reivindica su oficio y toma distancia de quienes no lo ejercen responsablemente.

El caballo es un ser humano que te trae la plata y lo tenés que tener bien. Nosotros le damos todo: los parásitos cada 3 meses, alfalfa, pasto bueno. (...) En los vasos les pongo aceite quemado. Y la gente lo mira: "¡Mirá cómo tiene los caballos!". (...) En Puente La Noria los caballos tienen unos agujeros así... Cuando veo que sin motivo les dan con el látigo, les digo: "¡Pará verdugo, no le pegues al caballo!". "¿Y vos viejo qué te metés?", me contestan. (...) Ahora en el verano prácticamente se tienen que usar con gorro. Yo le hago un gorro a mi caballo (...). Tengo 63 [años]: casi toda la vida con carro y caballos.

Resulta usual que los carreros se desmarquen, cada uno a su modo, de aquello que la gente objeta en ellos: el supuesto maltrato al animal. Algunos carreros utilizan las casacas provistas por el Gobierno de la Ciudad para que, en sus términos, *no los discriminen cuando cirujean*.

Como otros cartoneros o carreros, Alfonso es analfabeto y ha trabajado toda la vida recolectando materiales reciclables en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Él define las dificultades de la tracción a sangre humana a partir de su propia experiencia y la de su entorno: "El ser humano no tiene otra cosa que el carrito a mano porque si no... ¿de qué vive? El ser humano necesita comer. Un carrito a mano es tracción a sangre, porque lo va tirando un cuerpo".

Cuando Alfonso fue consultado por profesionales del Instituto de Vivienda sobre la posibilidad de reemplazar el caballo por un carro eléctrico, rechazó la idea enfáticamente. Al igual que muchos animalistas

que denuestan su modo de supervivencia, Alfonso describe al caballo como parte de su familia. Efectivamente, algunos carreros definen su subjetividad no solo en su interacción con otros actores, sino en el vínculo con sus animales:

(...) Tenés al cartonero que ama a su caballo por encima de todas las cosas. Le ha faltado el pañal para el hijo, pero no el alimento al caballo. Fabián te dice: "No tengo plata para el pañal, pero acá está la bolsa de avena y maíz". (...) Lo reto porque le da [a su yegua] demasiada comida y la tiene gorda (...). No la usa cuando hace calor, al mediodía, y en invierno tampoco para que no le agarre el rocío. (...) Tenés al fanático que lo cuida [al caballo] como un ser más de la familia. (...) La yegua de Marcelo parió el mismo día que su mujer: fue al parto de su yegua y no al de su hijo.
Veterinaria que atiende caballos de los cartoneros, 2013.

Dos veterinarios que han elaborado más de mil historias clínicas sobre caballos de carro en la Región Metropolitana de Buenos Aires coinciden en que la mitad de los cartoneros cuida al caballo, mientras que la otra mitad hace un uso intensivo de su fuerza de trabajo a costa de la salud del animal.²⁸ Los caballos en peor estado, coinciden los especialistas, son aquellos que son alquilados a los vecinos.

Para los grupos proteccionistas, por el contrario, la mayoría de los carreros maltratan a los caballos: si los veterinarios curan al caballo, pues entonces *apañan al cartonero y le extienden la agonía al animal*. Bajo esta perspectiva, la tracción a sangre es siempre sinónimo de explotación. El siguiente diálogo en las calles de La Plata ilustra las diversas posiciones:

Proteccionista (dirigiéndose a una veterinaria que está curando el caballo de un carrero): -¡Sos una asesina de caballos! (...) ¡Lo único que te importa es el cartonero!

Veterinaria: -¿Pero qué te pensás que tienen ellos [los cartoneros] en las venas y las arterias?

Proteccionista (dirigiéndose al cartonero): -No pueden tirar [los caballos] del carro. ¡Tienen que tirar ustedes!

Cartonero: -Señora disculpe, nosotros también tenemos sangre.

28 En un trabajo en coautoría sobre pescadores artesanales de la provincia de Buenos Aires argumentamos que la relación que estos trabajadores traban con las especies marinas en su vida cotidiana es descrita por ellos en términos instrumentales, del mismo modo en que la "relación" con el propio cuerpo también lo es. Esta valoración del cuerpo como herramienta que debe utilizarse al máximo resulta usual en los sectores populares y ha sido analizada en un trabajo clásico de Boltanski (1975): ¿cómo ser resistente al dolor? ¿Cómo hacer funcionar el cuerpo –y eventualmente, aquel de los animales con los que se interactúa para el propio sustento– durante el mayor tiempo y la mayor intensidad posible? La relación con el propio cuerpo –y, desde mi punto de vista, aquella que se teje con estos animales atados a la subsistencia cotidiana– expresa "una forma particular de experimentar la posición en el espacio social" (Bourdieu, 1986: 184). Véase Carman y González Carman (2016).

Descola (2012: 409) sintetiza este tipo de problemas con la necesaria delicadeza: “Muchos de los malentendidos llamados ‘culturales’, a veces cómicos, a veces trágicos, son producto de que los diversos colectivos que pueblan la Tierra no comprenden verdaderamente las cuestiones fundamentales que impulsan a moverse a los otros colectivos (...)”.

Vimos recién que, mientras los proteccionistas buscan reemplazar el caballo de carro por juzgarlo un animal noble, el carrero redobla la apuesta argumentando que este es parte de su familia. Una identificación en apariencia similar de animalistas y carreros con el caballo —que se sintetiza en considerar a este último un pariente— se articula con diferentes modos de relación: los primeros rescatan a los equinos, los segundos los utilizan para trabajar. Y es que un modo de identificación no define *a priori* un modo de relación, como advierte Descola (2012: 178):

... cada una de las fórmulas ontológicas, cosmológicas y sociológicas que la identificación hace posible es, en sí misma, capaz de ofrecer un soporte a varios tipos de relación, que no derivan automáticamente, por consiguiente, de la mera posición que ocupa el objeto identificado ni de las propiedades que se le otorgan. Por ejemplo, considerar a un animal como una persona, y no como una cosa, no autoriza de modo alguno a prejuizar acerca de la relación que se entablará con él, que puede vincularse tanto con la depredación como con la competencia o la protección.

Conclusiones

(...) el sacrilego ha de ser (...) estigmatizado; el sacrilegio ofende la opinión y la opinión reacciona contra él, dejando a quien lo cometió en un estado de culpabilidad.

Émile Durkheim: Las formas elementales de la vida religiosa

En este artículo exploré una porción de la experiencia ambiental de un grupo social metropolitano: ciudadanos que batallan en contra de la tracción a sangre urbana. En esa coyuntura, el uso del caballo para una actividad laboral resulta incompatible con el *statu quo*.

En menor medida, abordé de qué modo ciertos carreros impugnan estas acusaciones y reivindican no solo su práctica laboral sino el vínculo con el animal. En algunos casos, la definición del caballo como herramienta se completa con la visión del animal pensado como un amigo, o un hermano mayor: animales con quienes nos unen lazos de amistad.²⁹

Por otra parte, los movimientos de defensa animal retoman el sufrimiento de los caballos “trabajadores” —a los que bautizan con nombres humanos— para constituirse como grupo y dar pie a prácticas de

²⁹ Véase Durkheim (2012: 153-179, 191, 223 y 274) y Descola (2012: 25-65).

protección que se materializan en denuncias policiales, incautación de los animales maltratados y creación de santuarios o refugios. El sufrimiento que aqueja a estos seres los vuelve, además, iguales entre sí. La comunidad moral abarca entonces, en la creencia proteccionista, a ciertos animales sintientes y a los humanos que *realmente los comprenden*.³⁰

Si bien las premisas antiespecistas –profusamente retomadas por los proteccionistas– remarcan nuestra continuidad material y espiritual con los animales, a igual tiempo se excluye de ese *continuum* a los carreros, ya que su interioridad –al igual que sus prácticas– son consideradas deficitarias.

En el conflicto por la tracción a sangre, la práctica apreciada como ilegal o disruptiva del espacio urbano se deduce de una supuesta ausencia de cultura, o bien de una lisa y llana bestialidad que nos remite a una concepción evolucionista de los sectores más desfavorecidos. En el marco de esta visión, los sectores sociales considerados bárbaros o salvajes actúan bajo cánones morales acordes a su –previa y sustancial– naturaleza animal/humana.³¹ Bajo esta interpretación del mundo, no es que ellos se conviertan en animales sino que parecen no haber podido trascender nunca esa naturaleza atávica. Ubicados en los últimos eslabones de una escala de dignidad, su capacidad de simbolizar y de producir cultura es permanentemente puesta en duda. Una concepción evolucionista inspira, en efecto, las prácticas de incautación de los caballos de los carreros por parte de los animalistas. Si los carreros son –para ciertos defensores del caballo– una *subespecie sin sentimientos*, las acciones orientadas a su disciplinamiento responderán a esa concepción de su *naturaleza problemática*.

Mientras que las clases dominantes se conciben a sí mismas como dotadas de un amplio margen de acción, los sectores subalternos tendrían una “naturaleza humana” fuertemente condicionada que les impediría una modificación profunda de sus cursos de acción.³² Y es que una cultura concebida como *degradada* no solo sería una suerte de *cultura-naturaleza*, sino que estaría condenada a la repetición de sus comportamientos. Al igual que en los estudios pioneros de etología,³³ en esta

30 En contraste con la retórica científica impersonal y especializada de los conservacionistas –en la cual se pondera la información técnica provista por expertos– el lenguaje de valoración utilizado por los movimientos defensores de los equinos se construye en términos personales. Se trata de una comunidad que siente en carne propia el dolor de esos animales y que, gracias a esa empatía, puede constituirse en la abanderada legítima de sus intereses.

31 En la jerarquía taxonómica europea tradicional, las bestias encarnan la idea misma del salvajismo extremo (Hell, 2001: 244-245). Esta clasificación de los sectores desfavorecidos permanece, en ocasiones, implícita, en tanto su enunciación resulta políticamente incorrecta.

32 Véase la teoría del forrajero óptimo en Ingold (2001), y la crítica formulada por el autor.

33 Como aclara Chiriguini (2002: 241) en su síntesis sobre la etología clásica, “en el ‘juego’ de

percepción de los sectores populares operan premisas fatalistas. Basta recordar la creencia de que el carrero, así como ejerce un *maltrato* sobre el caballo, extenderá *naturalmente* el uso de la violencia sobre su mujer e hijos.

Nuestra cultura occidental postula en distintos escenarios la existencia de una interioridad común para humanos y animales. Bajo este paradigma, la dignidad puede encontrarse fácilmente en los animales: solo deben ser como son para ser lo que se debe ser. Por el contrario, la dignidad no es concedida a priori a los sectores populares más vulnerables, que han de dar muestras cabales de su estatura moral.

Desde una concepción evolucionista, el cuerpo parece la única continuidad evidente que enlaza a los humanos “civilizados” con aquellas personas cuya humanidad es considerada inacabada. La acusación contra los “humanos incompletos” no solo se centra sobre su interioridad aparentemente deficitaria, sino sobre sus cuerpos: el carrero será percibido como un obstáculo del buen funcionamiento de la vida urbana.

En efecto, ciertos grupos ecologistas que atribuyen una interioridad análoga a la suya a los animales superiores o domésticos no sienten que haya contradicción alguna en negar ese “alma” a los “humanos inferiores” con los que conviven en la misma ciudad. Y es que la homologación de la interioridad de animales sensibles y animales humanos asume con frecuencia el supuesto de una marcada jerarquía de humanos: los que ocupan las posiciones inferiores quedarán fuera de la nueva comunidad.

El juego de espejos también involucra el destino de esos disímiles sujetos: si el caballo de uso urbano ha de ser rescatado y trasladado a un refugio o santuario, simétricamente el cartonero –si las penas fueran *más duras* y las leyes *más justas*, en términos de los activistas– debería ser confinado a la cárcel. A cada quien, pues, su refugio, en base a la dignidad que les es imputada. Bajo esta interpretación, caballo y carrero no conforman sino las dos caras de una moneda: víctima y victimario, inocente y culpable; refugio para el ser noble y cárcel para el *delincuente*.

Tal como vengo sosteniendo en diversas etnografías sobre distintos conflictos en la vida urbana contemporánea (Carman, 2006 y 2011), la cosmovisión evolucionista permanece a la orden del día para evaluar y prescribir moralmente los usos y ocupaciones populares considerados indebidos, insolentes u obscenos.

los instintos no existe la posibilidad de alterar un ápice el mandato biológico”.

Bibliografía citada

Carman, María (2006). *Las trampas de la cultura. Los intrusos y los nuevos usos del barrio de Gardel*. Buenos Aires, Paidós.

— (2011). *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-CLACSO.

— (2015). “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales”, *Revista Theomai*, Año XVI, N° 32, 2do. semestre, pp. 189-209.

Carman, María y González Carman, Victoria (2016). “La fragilidad de las especies. Tensiones entre biólogos y pescadores artesanales en torno a la conservación marina”, *Revista Etnográfica*, Vol. 20, N° 2, pp. 411-438.

Azuela, Antonio y Mussetta, Paula (2008). “Algo más que el ambiente. Conflictos sociales en tres áreas naturales protegidas de México”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, Año 1, N° 16, pp. 191-215.

Boltanski, Luc (1975). *Los usos sociales del cuerpo*. Buenos Aires, Periferia.

Bourdieu, Pierre (1986). “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en Wright Mills, C. *et al.* (ed.): *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós.

Chiriguini, María Cristina (2002). “La sociobiología”, en Lischetti, Mirtha (ed.): *Antropología*. Buenos Aires, EUDEBA.

Descola, Philippe (2009). “Human Natures”, *Social Anthropology*, Vol. 17, N° 2, pp. 145-157.

Descola, Philippe (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

Diegues, Antonio Carlos (2008) [1996]. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo, HUCITEC.

Douglas, Mary (1991) [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.

Durkheim, Émile (2012) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Felipe, Sônia T. (2009). “Antropocentrismo, senciencismo e biocentrismo”, *Páginas de Filosofía*, Vol. 1, N° 1, enero-julio, pp. 2-30.

Fernández, Leonardo y Herrero, Ana Carolina, “Áreas de criticidad ambiental vinculadas a las Cuencas Metropolitanas de Buenos Aires. Oportunidades de desarrollo urbano”. Ponencia presentada en el Seminario Ciudad y Programas de Hábitat, 2008, Universidad Nacional de General Sarmiento. Inédito.

Grove-White, Robin (1993). “Environmentalism: A New Moral Discourse for Technological Society”, en Milton, Kay (ed.): *Environmentalism: The View from Anthropology*. London, Routledge.

Hell, Bertrand (2001). “Cazadores rabiosos. El dominio del salvajismo en el noroeste de Europa”, en Descola, Phillippe y Pálsson, Gísli (eds.): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D. F., Siglo XXI, pp. 237-253.

Ingold, Tim (1994). “Foreword and introduction”, en Ingold, Tim (ed.): *What is an Animal?*. London, Routledge, pp.1-16.

Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays On Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.

— (2001). “El forrajero óptimo y el hombre económico”, en Descola, Phillippe y Pálsson, Gísli (eds.): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D. F., Siglo XXI.

Lawrence, Elizabeth (1994). “Rodeo horses: the wild and the tame”, en Willis, Roy (ed.): *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*. London, Routledge.

Lira, Luciana Campelo de (2013). “‘O outro lado do muro’: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo *vegan*”, *Revista Antropológicas*, Año 17, Vol. 24, N° 1, pp. 67-102.

Midgley, Mary (1994). “Beasts, brutes and monsters”, en Ingold, Tim (ed.): *What is an Animal?*. London, Routledge. pp. 35-46.

Milton, Kay (2002). *Loving Nature. Towards an Ecology of Emotion*.

London, Routledge.

Papagaroufali, Eleni (2001). “Xenotransplantes y transgénesis. Historias in-morales sobre relaciones entre humanos y animales en Occidente”, en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D. F., Siglo XXI, pp. 277-294.

Ricoeur, Paul (1969). *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus.

Ríos, Diego (2005). “Producción privada del espacio urbano residencial: el caso de la Mega Urbanización Cerrada Nordelta en el Municipio de Tigre”, *Kairós, Revista de Temas Sociales*, San Luis, pp. 1-20.

Ríos, Diego (2011). “Producción de riesgos de desastre en áreas inundables. Las transformaciones recientes en la urbanización del Municipio de Tigre (Argentina)”, *Estudios Socioterritoriales*, Tandil, pp. 135-151.

Rival, Laura (2001). “Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los Huaorani”, en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.): *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México D. F., Siglo XXI, pp. 169-191.

Simondon, Gilbert (2004). *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Paris, Ellipses.

Singer, Peter (2011). *Liberación animal*. Madrid, Taurus.

Tapper, Richard L. (1994). “Animality, Humanity, Morality, Society”, en Ingold, Tim (ed.): *What is an Animal?*. London, Routledge, pp. 47-62.

Urich, Silvia (2015). *Los perritos bandidos: la protección de los animales de la Ley Sarmiento a la Ley Perón*. Buenos Aires, Tren en movimiento.

DOSSIER/ARTÍCULO

Lewgoy, Bernardo y Sordi, Caetano (2017). “¿Cosmología emergente ou humanismo em expansão? Animais e cidadania no Brasil contemporâneo”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 156-173.

RESUMO

Neste artigo, discutimos a emergência de direitos animais no Brasil contemporâneo desde um ponto de vista antropológico. Contrariamente à tese de que o reconhecimento dos animais como sujeitos legais e éticos aproxima o Ocidente a modelos éticos e cosmológicos não ocidentais sobre os seres não humanos, argumentamos que a contemporânea militância por direitos animais, seus discursos e práticas, estão profundamente enraizados em modelos clássicos de construção de direitos na sociedade ocidental, assim como em seus pressupostos cosmológicos e políticos.

Palavras-chave: *animais; antropologia do direito; Brasil.*

RESUMEN

En este artículo, discutimos la emergencia de derechos animales en Brasil contemporáneo desde un punto de vista antropológico. En contraste con la tesis de que el reconocimiento de los animales como sujetos legales y éticos aproxima el Occidente a modelos éticos y cosmológicos no occidentales sobre los seres no humanos, argumentamos que la militancia contemporánea por derechos animales, sus discursos y prácticas, están profundamente enraizados en modelos clásicos de construcción de derechos en la sociedad occidental, así como en sus presupuestos cosmológicos y políticos.

Palabras clave: *animales, antropología del derecho, Brasil.*

ABSTRACT

In this article, we discuss the emergence of animal rights in contemporary Brazil from an anthropological point of view. In contrast to the thesis that the recognition of animals as legal and ethical subjects brings the West closer to non-western ethical and cosmological models concerning the status of non-human beings, we argue that contemporary animal rights discourses and practices are deeply rooted in classical models of advocacy in Western society, as well as in its cosmological and political assumptions.

Keywords: *animals, anthropology of law, Brazil.*

Recibido: 31 de julio de 2016.

Aceptado: 23 de febrero de 2017.

¿Cosmologia emergente ou humanismo em expansão?

Animais e cidadania no Brasil contemporâneo



Por Bernardo Lewgoy¹ y Caetano Sordi²

Introdução

A existência de um hiato entre a esfera abstrata dos direitos, como construção teórica, e a aplicação dos mesmos por instituições da vida social tem sido objeto clássico da antropologia do direito e da política, bem como uma constante especulativa da filosofia moral. Neste sentido, o presente artigo visa ilustrar o caráter polissêmico – e muitas vezes contraditório – dos direitos animais, para além das pretensões de universalidade e unidade programáticas contidas em alguns dos seus pressupostos normativos mais radicais.

Como costuma ocorrer no campo dos direitos humanos (Wilson, 1997; Ericksen, 2001; Goodale, 2006), há um espaço bastante amplo para a contradição entre princípios universais e práticas locais nos direitos animais, tanto no que tange à sua apropriação e efetivação pelos ordenamentos jurídicos e estatais, quanto no que concerne às práticas e percepções do conjunto social em geral. Desta maneira, se a humanidade contida na expressão “direitos humanos” ainda permanece em disputa, comportando uma série de declinações heteróclitas e localmente instanciadas (Fassin, 2010), nosso intuito é demonstrar que a animalidade dos direitos animais não está livre destas ambiguidades e contradições, sobretudo se considerarmos a(s) passagem(ns) entre teoria e prática envolvidas nesta moralidade emergente.

1 Universidade Federal do Rio Grande do Sul / CNPq.

2 Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Expor estas contradições também nos auxilia a configurar melhor a abordagem antropológica sobre direitos dos animais em sociedades complexas. Tornou-se um lugar-comum afirmar que o surgimento destes direitos representa algum tipo de revolução na normatividade ocidental, como se eles significassem algum tipo de superação forte de dicotomias modernas como humanidade/animalidade, natureza/cultura, sujeito/objeto. Este é um argumento bem difundido entre a militância animalista e empregado com muita frequência por seus interlocutores acadêmicos, que poderia ser formulado da seguinte maneira: *a atribuição de direitos aos animais nas sociedades modernas pavimenta o caminho para uma simetria inédita entre humanos e não humanos, aproximando-as, portanto, do modelo ético e cosmológico verificado em sociedades não ocidentais.*

Contudo, na esteira alguns etnólogos e etnozoólogos contemporâneos (Descola, 1998; Digard, 1999, 2011), acreditamos ser necessária alguma prudência frente a afirmações deste tipo. Em um artigo sobre relações humano-animais na Amazônia indígena, Descola afirma que:

proteger os animais outorgando-lhes direitos – ou impondo deveres dos humanos para com eles – é apenas estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, *sem colocar em causa de maneira fundamental a separação moderna entre natureza e sociedade.* (Descola, 1998: 25, grifo nosso).

Em linhas gerais, tendemos a concordar com esta posição. Isto porque, dada uma gramática moral dos conflitos sociais há muito tempo estabelecida no ocidente moderno (Honneth, 2003), cremos que a emergência dos direitos animais não propõe uma novíssima gramática moral, mas sim uma derivação desta, o que pode ser classificado como um subconjunto específico seu, ou uma ampliação do seu escopo em direção a novos entes, isto é, algo como a criação da “gaveta” dos animais no grande “armário” dos direitos (Sordi, 2011). Posto isso, acreditamos que, antes de enveredarmos por caminhos pós-modernos atualmente em voga, talvez fosse mais interessante investigar de que forma velhos problemas da normatividade ocidental são reconfigurados no presente à luz destes direitos (agora também) animais.

A seguir, analisaremos dois casos distintos: (1) o reconhecimento jurídico de grandes símios como pessoas, a partir do dispositivo de *habeas corpus*; e (2) a proliferação de políticas públicas para animais de companhia em situação de abandono nas grandes cidades brasileiras.

A personalidade dos mamíferos superiores

Recentemente, causou furor nas redes sociais dedicadas à causa animal a notícia de que a Índia havia reconhecendo a personalidade jurídica dos golfinhos, concedendo-os direitos e prerrogativas legais³. Embora se trate de uma notável inovação jurídica, há de se recuperar a existência de alguns precedentes jurídicos brasileiros: os chimpanzés Suíça, Lili, Megh e Jimmy, todos eles, objeto de pedidos de *habeas corpus* na justiça comum. Há casos semelhantes em vários outros países, bem registrados pela imprensa internacional.

No artigo que é referência central no estudo antropológico da relação entre políticas de reconhecimento de direitos para os animais e dinâmicas internas da esfera jurídica concreta no Estado Brasileiro, Ciméa Bevilaqua (2011) analisa os meandros de alguns processos judiciais envolvendo chimpanzés: a partir dos casos de Lili e Megh, no Brasil e de Hiasl, na Áustria⁴. O texto de Ciméa mostra as oscilações e práticas dos tribunais, confrontados à pressão social pela criação de jurisprudências, ao mesmo tempo que suas fortes âncoras doutrinárias buscam patrulhar a ancestral dicotomia pétreia entre pessoas e coisas (não-pessoas) atribuindo personalidade, subjetividade, autonomia - como propriedades distintas - apenas da pessoa *humana*. A autora evidencia como, no interior de uma disputa jurídica que envolve o estatuto dos animais, os atores em disputa transitam pragmática e retoricamente entre enunciados científicos, formais, reificantes ou personalizantes, conforme a doutrina ou o cálculo da eficácia jurídica do instrumento ou argumento usado na corte.

Uma de suas mais ricas contribuições à problematização do limite político e dogmático em interpretações sobre a dicotomia estrutural "pessoa/coisas" é oferecido quando a autora desconstrói os limites que, no campo do direito, reforçam e reproduzem esse Grande Divisor:

3 <http://www.dw.de/dolphins-gain-unprecedented-protection-in-india/a-16834519>, consultado em 01 de abril de 2013.

4 O caso austríaco, que atribui aos animais um estatuto nem de pessoas nem de coisas (não-coisas) proporciona a Bevilaqua a discussão comparativa entre sistemas jurídicos. Os Códigos Civis e Penais da Europa Ocidental tendem a adotar uma noção de animalidade que, sem afastar-se de seu estatuto de coisas (propriedade de pessoas) tendem a conferir um estatuto protetivo aos animais, fundado a partir de seus *interesses* individuais e específicos, sendo não-alienáveis como objeto de penhora, por exemplo (Bekoff, 1998; Linzey, 2013). Ainda Bevilaqua (op. cit.) salienta como as cortes, mesmo adotando concepções mais liberais, são refratárias ao reconhecimento de personalidade jurídica aos animais, pois contrariam o dogma da exceção humana, tida como o único fundamento efetivo do drama jurídico. O caso espanhol de aprovação, em 6 de junho de 2008 pela Comisión de Medio Ambiente, do Parlamento Español, da "Proposición No de Ley de apoyo al Proyecto Gran Simio" não apresenta mudanças no plano legal ou jurídico mas político e simbólico, conforme Terrados (2013).

“sugiro que um corolário da oposição jurídica entre pessoa e coisa é a homogeneização da diferença: há apenas um modo de diferir e, portanto, todas as formas (jurídicas) de existência devem se acomodar em um ou outro extremo desse grande divisor” (Bevilaqua, 2011: 65). Não temos a pretensão de oferecer uma interpretação alternativa à exploração de Bevilaqua, mas apenas ressaltar o estalar de emergências e a força das gramáticas morais, especialmente o potencial de contágio das chamadas “políticas de piedade” (Boltanski, 2004) nos agentes do campo do direito.

Esse foi o caso do chimpanzé Suíça, tida como mártir da causa dos direitos animais no mundo. O *habeas corpus* peticionado em 2005 a seu favor é considerado pelos ativistas da causa animal como um caso pioneiro e emblemático nos direitos dos Grandes Primatas⁵. Originário da Suíça, o chimpanzé passou por um criadouro e foi transferido ao Zoológico de Salvador (Bahia), onde vivia há 10 anos. Com a morte de seu companheiro, os promotores de meio ambiente Heron José de Santana e Lucino Rocha Santana, alegando más condições de vida do chimpanzé, impetraram um pedido de *habeas corpus*, sendo o mesmo liminarmente negado pelo juiz baiano Edmundo Cruz.

No entanto, o mesmo juiz pediu alguns dias de prazo, solicitando mais informações sobre o tema à direção de Biodiversidade da Secretaria de Meio Ambiente daquele Estado. Nesse ínterim, a chimpanzé veio a falecer. Em sua sentença, o juiz Edmundo Cruz admite a importância do debate sobre o assunto no meio jurídico –tendo confessado a ousadia de ter visitado o animal de forma anônima no zoológico como parte de seu processo de conhecimento sobre o caso–, mas não se pronuncia sobre o mérito do pedido, tendo extinto o mesmo pelo desaparecimento de seu objeto. Todavia, outra foi a versão dos promotores Heron Santana e dos ativistas do Projeto Grandes Primatas (principal fonte de enunciados e narrativas sobre o episódio) para quem não apenas o *habeas corpus* teria sido concedido, como teria sido a primeira vez em que “se reconhece os animais como sujeitos de uma relação jurídica com as pessoas” no Brasil. O interessante neste caso é que a sentença de fato proferida pelo juiz foi mais conservadora que do que tenta fazer crer a interpretação que os ativistas deram a ela: o mero aceno de simpatia expresso na sentença foi propalada pelos ativistas como uma revolução jurídica de grande vulto.⁶

5 E foi inspirador da ação do Projeto Grandes Primatas no Brasil. O GAP (Great Apes Project) foi fundado em 1993 pelos filósofos Peter Singer e Paola Cavalieri, inicialmente na Espanha, tendo criado uma network de parceiros por diversos países, promovendo ações de resgate e mudanças na legislação com base num arcabouço científico e filosófico equalizante dentro das espécies da família dos grandes primatas (Terrados, 2013).

6 No artigo “A Tragédia de Suíça: Último Ato” (04/10/2005) assinado por Pedro Yinterian,

Já no caso de Lili e Megh, Bevilaqua (2011) relata que estas filhotes haviam sido doadas a um empresário paulista após a interdição do zoológico particular de Fortaleza (Ceará) onde haviam nascido. Após o traslado dos animais até Ubatuba, no litoral de São Paulo, fiscais do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) constataram uma série de irregularidades na sua documentação e registro, assim como a existência de condições inadequadas de sobrevivência no seu novo lar. Os animais foram então trasladados para um santuário em Ibiúna (São Paulo), onde o IBAMA verificou novas irregularidades. Na iminência de perder a posse sobre os animais, o empresário ingressou em maio de 2005 com um mandado de segurança visando assegurar a propriedade da chimpanzé mais velha (Lili), seguido de três outros processos de conteúdo similar (compreendendo também a posse de Megh).

Cumprindo a lógica dos ritos jurídicos, estes processos se desdobraram em uma série de recursos que tramitaram de modo relativamente autônomo nas varas cíveis da justiça federal de São Paulo, até sofrerem uma inflexão na segunda instância, que Bevilaqua classifica como “profunda”:

Nas etapas anteriores, as chimpanzés figuravam inequivocamente como *objeto* de uma disputa judicial que parecia comportar tão somente dois desfechos: ou bem elas permaneceriam com o empresário ou seriam entregues ao Ibama, a quem caberia determinar seu destino posterior. A manifestação da desembargadora faz emergir uma terceira alternativa que, como se verá adiante, incide diretamente sobre o próprio estatuto das chimpanzés, até então indisputado, tanto em termos jurídicos (como coisas) quanto no plano ontológico (como seres não humanos). (Bevilaqua, 2011: 69-70).

Dado que a desembargadora havia decidido que os animais deveriam ser “reintroduzidos na natureza” (idem: 70) -de modo a deixarem de ser “mero adorno para o desfrute/deleite humano” e recuperar seus “padrões naturais” (idem: 70)- as advogadas do empresário decidiram impetrar um *habeas corpus* em favor das chimpanzés no Supremo Tribunal de

curador do Projeto Grandes Primatas no Brasil, lê-se “O Juiz Edmundo Lúcio da Cruz, da 9ª Vara Crime de Salvador, aceitou o pedido do Habeas Corpus, impetrado pelos eminentes Promotores do Meio Ambiente da Bahia, Dr. Heron José de Santana e Dr. Luciano Rocha, professores de Direito, ONGs ambientalistas e um grupo de estudantes de Direito. Esse grupo inédito em qualquer outra ação era na realidade os representantes da sociedade brasileira, que desafiavam a Justiça com um instrumento legal humano, porém, como eles bem explicam pode ser aplicado a qualquer ser.” <http://www.projetogap.org.br/noticia/a-tragedia-de-suica-ultimo-ato> (consultado em 14/02/2017). Ao contrário, em matéria de 27/09/2005, assinada pela repórter Gabriela Manzini, o Jornal Folha de São Paulo publicou a seguinte reportagem “Chimpanzé morre antes que Justiça decida sobre Habeas Corpus na Bahia”. <http://www1.folha.uol.com.br/foiha/cotidiano/ult95u113510.shtml> (consultado em 14/02/2017).

Justiça (STJ), com o propósito, relata Bevilaqua, “de evitar que se consumasse uma decisão cujo efeito, tanto para o empresário como para o órgão ambiental, seria a morte das chimpanzés” (idem: 70). De acordo com o ordenamento jurídico brasileiro, o *habeas corpus* se fundamenta no artigo 5º da Constituição Federal, que em seu inciso 68 dispõe: “conceder-se-á *habeas corpus* sempre que alguém sofrer ou se achar ameaçado de sofrer violência ou coação em sua liberdade de locomoção, por ilegalidade ou abuso de poder”. Percebe-se, com isso, a qualidade da “inflexão profunda” sublinhada por Bevilaqua: aquele ente que até então era tratado como *algo*, concernente a uma disputa pela sua posse, torna-se *alguém*, um indivíduo alegadamente privado de liberdade.

O mesmo dispositivo jurídico foi empregado por trinta entidades protetoras dos animais no caso do chimpanzé Jimmy, que buscavam transferi-lo de sua solitária cela no zoológico de Niterói para um santuário de primatas do interior de São Paulo. O pedido acabou sendo negado pela 2ª Câmara Criminal do TJ-RJ, que acompanhou o entendimento do relator do processo, desembargador José Muñõs Piñero Filho, segundo o qual o dispositivo constitucional do *habeas corpus* não poderia ser aplicado para animais.⁷ Há de se notar que a apreciação deste magistrado coaduna com a interpretação de um notável doutrinador brasileiro sobre a questão:

Todo homem, mas tão-somente o homem, é capaz de direitos e obrigações. Não pode ser sujeito de direitos uma coisa, nem tampouco um animal irracional. Já houve tempos em que se atribuíram direitos aos animais, mesmo sem falar no episódio ridículo de Calígula garantindo situações excepcionais a seu cavalo, ou, ainda, sem fazer referência ao tirano renascentista que obrigava todos os seus concidadãos a saudar com reverência o seu chapéu. (...) Tais fatos estranhos representam momentos da evolução jurídica, sendo hoje unânime o consenso de que tão-somente o homem é sujeito de direitos. Mas se assim é, como se explicam os dispositivos legais que protegem os animais irracionais e as plantas? (Reale, 2009: 230-231).

Em seu compêndio de introdução ao direito, bastante empregado nos cursos de graduação no Brasil, Miguel Reale defende que a proteção de entes não humanos pelo ordenamento jurídico se faz num sentido “civilizatório” devido aos “bons sentimentos” que se deve nutrir por eles (idem: 231). A ancestral clivagem romano-germânica entre “direito das coisas” e “direito das pessoas” permanece, para todos os efeitos, inalterada. Do ponto de vista desta tradição ou “cultura jurídica” (Garapon e Papadopoulos, 2008), é extremamente difícil enunciar o direito de algo

7 <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/04/justica-nao-concede-habeas-corpus-chimpanze-morador-de-zoo-no-rj.html>, consultado em 22 de julho de 2014.

que não seja humano, de modo que introduzir novos entes no mundo do direito, em contextos regidos pela tradição romano-germânica, exige algum grau de antropomorfização da coisa visada. Isto se torna claro em alguns dos argumentos arrolados pelas advogadas no pedido de *habeas corpus* de Lili e Megh:

A petição sustenta: “[...] a vida dos animais, mormente dos Chimpanzés, que possuem 99% do DNA Humano, está acima das leis, requerendo que seja aplicada a equidade”. Novamente, não se argumenta que chimpanzés são humanos (nem mesmo Lili e Megh, cujas vidas são indissociáveis da socialidade humana), mas que a estreita proximidade entre as duas espécies demanda um tratamento jurídico compatível com sua similitude biológica. Ademais, se o direito (humano) inalienável à vida antecede o próprio sistema jurídico, uma vida “99% humana” não pode ser excluída desse direito (Bevilaqua, 2011: 78).

Em juízo, considerou-se interessante, como argumento, evocar o parentesco filogenético entre as espécies, como se esta proximidade biológica entre chimpanzés e humanos fosse suficiente para fundamentar juridicamente o pedido de *habeas corpus*. Assim como o relator do caso de Jimmy, o ministro do STJ designado para o caso das duas filhotes foi categórico em sua exegese, decidindo pela extinção do processo e considerando “incabível a impetração de *habeas corpus* em favor de animais” (idem: 83). Todavia se o direito brasileiro ainda é refratário à subjetivação jurídica de grandes primatas, em outros campos da vida social as coisas são mais flexíveis, denotando um forte grau de antropomorfização destes animais. Conforme Bevilaqua:

De acordo com o que foi noticiado pela imprensa na época do julgamento no STJ, as duas chimpanzés dormem em camas com cobertores e travesseiros e saboreiam cinco refeições diárias com cardápio igual ao de seres humanos, preparadas por babás que se revezam nos seus cuidados 24 horas por dia (idem: 84).

Algo similar ocorreu com Jimmy. Ainda que a sua “humanidade” jurídica não tenha sido considerada no campo jurídico, sua “humanidade” expressiva ou estética fora reconhecida ao menos no campo artístico, já que se realizou até mesmo uma exposição de suas pinturas numa galeria de Niterói.⁸ Quiçá, poderíamos falar aqui de campos sociais mais rígidos e mais flexíveis em relação à subjetivação dos animais, sendo o campo jurídico nos países romano-germânicos um dos mais duros de todos. Baseado como está na exegese de normas e princípios cuja ontologia

8 <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/04/justica-nao-concede-habeas-corpus-chimpanze-morador-de-zoo-no-rj.html>, consultado em 22 de julho de 2013.

remete a uma profunda cisão entre “coisas” (não-humanos) e “pessoas” (humanos), torna-se difícil para este paradigma lidar com a emergência de uma novidade normativa como os direitos animais.

Em todo caso, esta dificuldade pode ser apenas aparente. Na história deste mesmo paradigma romano-germânico, percebe-se que, durante muito tempo, classes inteiras de seres humanos foram consideradas desprovidas de direitos. No mundo clássico, escravos e bestas de trabalho possuíam estatuto jurídico similar, pois enquanto os primeiros eram considerados *instrumentum genus vocale*, os segundos tinham o estatuto de *instrumentum genus semi-vocale* (Ingold, 2000: 73). Mediante isto, cabe perguntar: se um dia já foi possível aproximar juridicamente homens e bestas em sentido *privativo*, não seria possível assimilá-los agora em sentido *inclusivo*? Em outras palavras, se a humanidade jurídica já foi mais restritiva do que agora (deixando de fora do seu escopo muitos indivíduos biologicamente humanos), o que a impediria de ser mais inclusiva do que agora?

Para responder esta pergunta, cumpre refletir sobre que “humanidade” estamos falando quando nos referimos à cultura jurídica romano-germânica. Tudo leva a crer que a cultura jurídica anglo-saxônica é mais permeável à questão dos animais porque seu horizonte normativo tem um forte caráter utilitarista, e grande parte da construção filosófica dos direitos animais se justifica a partir do utilitarismo. Ainda que argumentos sobre dignidade dos animais remontem à Antiguidade, serão filósofos utilitaristas britânicos dos séculos XVIII e XIX, como Jeremy Bentham e John Stuart Mill, que desenvolverão de forma mais efetiva a teoria do animal como *centro de interesses*. Segundo esta matriz normativa, um ente se torna sujeito de direitos por ter a capacidade de sentir dor ou prazer, e não por possuir alguma faculdade de reminiscências metafísicas, como a racionalidade. Já a cultura jurídica romano-germânica se orienta por uma diferença metafísica entre humanos e animais, ou, como afirma Ingold (1995), pelo aparecimento da *humanidade como condição*, de modo que cabe agora compreender o que esta fronteira significa.

Direitos Animais como direitos tutelares

Seguindo a sugestão de Safatle (2012), poderíamos nos aproximar da condição de humanidade apreendida pela tradição continental –o espelho filosófico do direito jurídico romano-germânico– a partir de suas três declinações conceituais: *autonomia moral*, pela qual o sujeito é considerado responsável e imputável pelas suas ações; *autenticidade pessoal*, pela

qual o sujeito pode imprimir às suas ações e à sua existência um sentido singular, um “estilo”, que o torna identificável como indivíduo irrepetível e insubstituível; e, por fim, *unidade reflexiva*, pela qual o sujeito se torna consciente de si mesmo na constatação imediata de que todas as suas percepções, ações e representações são *suas*, isto é, fazem parte de um mesmo *self*, durável no tempo e localizado no espaço.

A tradição filosófica continental erigiu esta “humanidade” como superação metafísica da “animalidade”, ou seja, de tudo aquilo de natural e extensional (isto é, não espiritual) que os seres humanos compartilhariam com os demais. Para este paradigma, entre humanos e animais se interporia um grande abismo, e não haveria similaridade genética ou evolucionária capaz de atravessá-lo. No limite, como vimos no caso da expressibilidade artística do chimpanzé Jimmy, uma ou outra declinação desta humanidade acaba sendo concedida contextualmente aos animais, sobretudo as últimas duas: autenticidade de estilo (Jimmy é reconhecido como um “pintor”, etc.) e unidade de consciência (os animais “se recordam” de quem os maltratou, etc).

Contudo, as coisas se complicam quando se trata de *autonomia moral*. Mesmo os abolicionistas da libertação animal não conseguem ir tão longe e argumentar que o leão possa “escolher” que não vai mais caçar, baseado em algum tipo de imperativo deontológico específico.⁹ Assim sendo, é forçoso reconhecer que há um resíduo de *especismo*¹⁰ que permanece irrevogável no animalismo, já que, mesmo para o militante mais radical, a exceção humana perdura de alguma maneira, sob a forma da inimputabilidade dos animais. No limite, somente o ser humano é sujeito de deveres. Todos os demais são sujeitos de direitos. A consequência desta inimputabilidade acaba sendo a atualização dos direitos animais num sentido cada vez mais tutelar, não muito diferente daquele que já existe sobre classes de pessoas consideradas juridicamente incapazes.

Em sua dissertação de mestrado, Matos (2012) fornece uma série de exemplos desta dinâmica, ligados à implementação de uma Secretaria Especial de Direitos Animais (SEDA) na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Criada em 2011, a secretaria tem como foco o controle reprodutivo de animais de companhia (castração), o combate aos maus-tratos e o encaminhamento de cães e gatos para guarda e adoção,

9 Versões radicalíssimas do abolicionismo, como aquela apregoada pelo filósofo britânico David Pearce, defendem até mesmo a extinção tecnologicamente mediada da predação entre animais como forma de erradicar o sofrimento da face da Terra e operar a “justiça” abolicionista para todos os animais, inclusive aqueles predados por outros animais.

10 Conforme Peter Singer, um dos popularizadores do conceito, o especismo refere-se ao “preconceito ou atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra outras” (2010: 11).

sob o paradigma da “posse responsável”. No contexto deste órgão, o animal é constituído como sujeito de direitos a partir de sua vulnerabilidade, cabendo ao Estado protegê-lo através de uma série de mecanismos governamentais. Em organismos como a SEDA, a inclusão do animal no mundo dos direitos se faz através da sua fragilidade existencial, o que não está muito distante da categoria de *vítima* como figura jurídico-política por excelência da contemporaneidade (Bruckner, 1997; Sarti, 2011; Fassin, 2004; Boltanski 2004).

De acordo com Sarti (2011:52), esta categoria tem por base a “construção prévia de determinados grupos sociais, recortados por gênero e idade, como vulneráveis à violência, portanto como vítimas potenciais e detentores do direito a uma assistência específica”. Pensando numa possível ampliação desta categoria ao caso dos animais, poderíamos incluir um recorte de *espécie* junto a estes arrolados pela autora, o que coloca os animais de companhia (cães e gatos, acima de tudo) num patamar diferenciado em relação aos demais bichos. Além disso, Sarti reconhece que o que está em jogo na construção social de vítimas é a “tensão, de ordem moral, entre a dimensão subjetiva do sofrimento e as (im)possibilidades sociais de sua expressão” (idem: 57). Ora, os animais são incapazes de comunicar e simbolizar (em termos proposicionais, ao menos) o sofrimento de que são sujeitos, e isto talvez se constitua como caso-limite do corolário segundo o qual “a violência se constitui em avesso da possibilidade de comunicação” (idem: 57). Bem por isso, não é incomum encontrar materiais de divulgação da causa animal estruturados em torno da “defesa dos que não têm voz”, ou do imperativo político de “dar voz aos que não têm”.

Neste sentido, como argumentamos alhures (Lewgoy, Sordi e Pinto, 2015), a gramática dos direitos se hibridiza com uma “política da piedade” (Boltanski, 2004). O surgimento da SEDA em Porto Alegre emerge de um contexto mais amplo de *proteção animal*, constituído por redes voluntárias de adoção e castração de animais domésticos. Em sua maioria, estas redes são formadas por mulheres de classe média e média alta, com alto grau de escolaridade, e que empunham uma narrativa moral diferente daquela empregada pela militância mais radical ou *aboliconista*.¹¹ Enquanto estes últimos se orientam a partir de critérios mais afeitos ao racionalismo utilitarista e à ideia de justiça (não raro, de corte revolucionário, propondo iniciativas de ação direta como o resgate de animais de laboratório, etc.), estas primeiras têm uma agenda marcada

11 O aboliconismo animal prega o fim de todo e qualquer uso humano de animais não-humanos, seja na indústria alimentar, na produção agropecuária, no entretenimento, esporte ou experimentação científica. Seu corolário é o *veganismo*: prática de consumo que prescinde do uso de produtos de origem animal.

por valores como a empatia e a compaixão, oscilando entre uma ética privada do cuidado (Parry, 2011) e uma militância pública em prol do “direito à vida” (Brossat, 2010).

Esta nova ortodoxia moral em torno da vida como valor primeiro, quando aplicada aos animais, tende a produzir confrontos na esfera política. Eleita em 2014 para a Assembleia Legislativa estadual, Regina Becker Fortunati (Partido Democrático Trabalhista, PDT) –então primeira-dama de Porto Alegre e viabilizadora política da SEDA em 2011– tomou como primeira bandeira do seu mandato o combate ao sacrifício de animais nas religiões de matriz africana, colocando-a em rota de choque com os seus adeptos e representantes institucionais. Com efeito, a polêmica não era nova, pois reeditava uma querela já ocorrida no legislativo gaúcho em 2003, quando outros parlamentares haviam tentado proscrever os sacrifícios rituais pela primeira vez (Oro, 2006). Naquela ocasião, destacara-se a intervenção do deputado Edson Portilho (Partido Comunista do Brasil, PCdoB) no processo, que conseguira excetuar os rituais africanistas do Código Estadual de Proteção aos Animais.

O projeto apresentado por Regina Becker previa a retirada do parágrafo único inserido por Portilho, sob a justificativa de que “externação da fé não pode afrontar os direitos alheios” (Projeto de Lei n. 21/2015, AL/RS). Entre os argumentos levantados pela deputada e seus aliados, destacava-se a recorrente evocação à evolução moral e espiritual da humanidade, o que foi percebido pelos adeptos religiões de matriz africana e seus aliados como um argumento de coloração racista e colonialista.

Nas audiências públicas organizadas pela Comissão de Constituição e Justiça da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul sobre o projeto, era perceptível que duas concepções distintas sobre o estatuto do animal, sua morte e sua vida, estavam em jogo, baseadas em parâmetros distintos de sacralização. De um lado, os defensores do projeto –majoritariamente protetoras– argumentavam que a vida do animal era preciosa e inviolável, não podendo ser instrumentalizada para fins rituais. De outro, o povo de santo argumentava haver desconhecimento, por parte da deputada e seus aliados, do real significado do sacrifício no africanismo, bem como do modo com que os animais são criados, abatidos e consumidos, “melhor do que em muitos abatedouros e frigoríficos”.

De fato, como bem notou Rhoda Wilkie (2010) em sua etnografia junto aos criadores de gado na Grã-Bretanha, parte expressiva dos militantes da causa animal não está diretamente envolvida, e tampouco familiarizada, com várias das espécies evocadas em seus discursos.¹² O

12 Para a autora, este curioso traço permanece constante mesmo se tomadas em conta as

mesmo salienta Descola:

Nascida da indignação com os maus-tratos infligidos aos animais domésticos e de estimação, em uma época na qual burros e cavalos de fiacre faziam parte do ambiente cotidiano, atualmente, a compaixão nutre-se da crueldade a que estariam expostos seres com os quais os amigos dos animais, urbanos em sua maioria, não têm nenhuma proximidade física: o gado de corte, pequenos e grandes animais de caça, os touros das touradas, as cobaias de laboratório e os animais fornecedores de pele, as baleias e as focas, as espécies selvagens ameaçadas pela caça predatória ou pela deterioração de seu habitat etc. (Descola, 1998: 23)

Se a sensibilidade moral com estes animais não provém, na maior parte dos casos, de um contato diário, intensivo e prolongado com eles, qual seria então sua origem? Uma das hipóteses mais habituais é a de que se trata de uma projeção, para animais de outros contextos, de sentimentos e afetos cultivados em ambientes urbanos, com animais de estimação ou *pets*. Esta é uma hipótese que se encontra bastante assentada no senso comum e na obra de alguns críticos do animalismo contemporâneo, como Digard (1999, 2009) e Bulliet (2005).

Para este último, a simpatia pela animalidade distante e idealizada teria a ver com o afastamento *pós-doméstico* de situações anteriormente “domésticas” e corriqueiras para a maioria das pessoas, como a proximidade para com os ciclos de vida, reprodução e morte dos animais. Já para Digard (2009), a relação estabelecida entre as diversas linhas da causa animal e os próprios bichos seria de ordem ficcional, uma vez que se trataria de um *ideal de animalidade* bastante distinto das relações efetivamente travadas com eles. Neste mesma esteira, o autor compreende o fenômeno *pet* como uma espécie de dominação afetiva tendente à infantilização, o que reforçaria, portanto, a ideia do animal como vítima.

Considerações finais

Para concluir, gostaríamos de retornar à questão da suposta ruptura ontológica representada pelos direitos animais. Como bem nota Bevilaqua (2011), os chimpanzés cujos casos são levados a juízo, assim como os animais de estimação abandonados e maltratados acolhidos pela SEDA, são tratados de forma tutelar, porque considerados vulneráveis à ação

diferentes perspectivas existentes no meio animalitário (bem-estarismo, abolicionismo gradual ou pragmático, abolicionismo radical): “Há pontos de vista diversos e concorrentes [no meio animalitário], sustentados, no entanto, sobre uma base comum: a maior parte dos seus comentários provém de pessoas não ligadas ao meio rural e distantes da indústria” (Wilkie, 201: 39)

humana. No entanto, mais do que uma política dos afetos, baseada num ideal de integração do *pet* à unidade familiar, a atribuição de direitos aos chimpanzés parece se legitimar por uma escala de valor “cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função do seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções” (Descola, 1998: 24).

Nesta escala de valor, prevalecem naturalmente os mamíferos superiores, como primatas e golfinhos, destinados a serem protegidos e terem seus direitos reconhecidos devido àquilo que possuem em comum conosco (fisiologia, inteligência, sociabilidade, linguagem articulada, entre muitas outras figuras do humano identificadas nestas espécies privilegiadas). A simples existência de uma escala de valor deste tipo já aponta para uma série de objeções possíveis à ideia de que os direitos animais se constituem como uma ruptura ontológica forte em relação ao antropocentrismo, mas preferimos retornar à questão da vulnerabilidade para demonstrar o quanto a tese da ruptura ontológica forte pode estar equivocada.

Como afirma Descola (1998), em cosmologias nos quais os estatutos sociais e ontológicos de humanos e animais são efetivamente simétricos, estes últimos podem ser imputados e punidos pelos “delitos” que cometem. Não raro, procedimentos cinegéticos mal conduzidos podem dar ensejo a *vendettas* animais, o que faz do animal um sujeito simétrico ao ser humano não pelo fato dele ser vulnerável como um *incapaz*, mas sim pelo fato dele ser perigoso como um *inimigo* (Fausto, 2001, 2002). Em contraste, a efetivação de direitos animais nas sociedades do ocidente moderno não parece abrir margem para sanções legais sobre os bichos, já que sua entrada no ordenamento jurídico é predominantemente tutelar. Trocando em miúdos: há muitos dispositivos de proteção e acolhimento para animais que são vítimas de abuso, maus-tratos e abandono, mas desconhece-se, no ordenamento jurídico brasileiro, qualquer dispositivo de responsabilização legal de animais que se comportam mal. Curiosa e paradoxalmente, o destino de vários cães e animais de zoológico que atacam pessoas acaba sendo o abate puro e simples, de modo que a sua morte imediata é lado oculto da sua desresponsabilização como agente moral.

Pergunta-se, hoje, se a figura da vítima não acabou por substituir o cidadão nas disputas políticas atuais (Sarti, 2011; Bruckner, 1997). Acreditamos que esta é uma questão importante a ser colocada por aqueles que advogam por direitos animais, dado que uma parte importante de seus argumentos radica numa gramática do sofrimento e no direito à vida como princípio normativo universal (Brossat, 2004). Assim, por orbitar em torno do animal como um vulnerável ou *paciente moral*, não nos parece que o animalismo contemporâneo esteja cruzando um umbral ontológico que, no longo prazo, acabaria por aproximar

o ocidente de saberes e tradições não ocidentais, nas quais imperaria a simetria entre uns e outros. Ao contrário –e sem qualquer demérito aos militantes da causa– o que tudo indica haver aqui é mais um capítulo do humanismo moderno ou seja, da convencional construção moderna de sujeitos de direitos, acoplada à expansão das responsabilidades do Estado-Providência.

Referências

Bevilaqua, Cimea (2011). “Chimpanzés em juízo: pessoas, coisas e diferenças”, *Horizontes Antropológicos*, Vol. 17, Nº 35, pp. 65-102.

Bekoff, Marc (1998). *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport, Greenwood Press.

Birman, Patricia e Leite, Márcia Pereira (comps) (2004). *Um mural para a dor. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Brasília, Pronex/CNPq, Porto Alegre, Ed. UFRGS.

Brossat, Alain (2010). *Droit à la vie?* Paris, Seuil.

Bruckner, Pascal (1997). *A tentação da inocência*. Rio de Janeiro, Rocco.

Boltanski, Luc (2004). *Distant Suffering. Morality, media and politics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bulliet, Richard (2005). *Hunters, Herders and Hamburgers. The Past and Future of Human-Animal Relationships*. New York, Columbia University Press.

Descola, Philippe (1998). “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”, *Mana*, Vol. 4, Nº 1, pp. 23-45.

Digard, Jean Pierre (1999). *Les français et leurs animaux*. Paris, Fayard.
— (2009). “Raisons et déraison. Des revendications animalitaires: essai de lecture anthropologique et politique”. *Pouvoirs*, Vol. 4, Nº 131, pp. 97-111.

Eriksen, Thomas Hylland (2001). “Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture”, en Cown, Jane K.; Dembour, Marie-Bénédicte; Wilson, Richard A. (comps).: *Culture and rights. Anthropological perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127-148.

Fassin, Didier (2010). “Inequality of lives, hierarchies of humanity”, en Feldman, Ilana; Ticktin, Miriam (comps).: *In the name of humanity. The government of threat and care*. Durham, Duke University Press, pp. 238-255.

—(2004). “La cause des victimes”, *Les temps modernes*, Vol. 59, N° 627, pp. 73-91.

Fausto, Carlos (2001). *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.

Garapon, Antoine; Papapoulos, Ioannis (2008). *Julgar nos Estados Unidos e na França. Cultura jurídica francesa e Common Law em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro, Lumen Juris Editora.

Goodale, Mark (2006). “Ethical theory as social practice”, *American Anthropologist* Vol. 108, N° 1, pp. 25-37.

Honneth, Axel (2009). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34.

Ingold, Tim (1995) “Humanidade e animalidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Vol. 10, N° 28, pp. 1-15.

Lewgoy, Bernardo; Sordi, Caetano; Pinto, Leandra (2015). “Domesticando o humano: para uma antropologia moral da proteção animal”, *Ilha*, Vol. 17, N° 2, pp. 75-100.

Linzey, Andrew (2013). *The Global Guide to Animal Protection*. Chicago, University of Illinois Press.

Matos, Liziane (2012). *Quando a "ajuda é animalitária": um estudo antropológico sobre sensibilidades e moralidades envolvidas no cuidado e proteção de animais abandonados a partir de Porto Alegre-RS*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS.

Park, Miyun; Singer, Peter (2012). “The Globalization of Animal Welfare”, *Foreign Affairs*, marzo-abril, pp. 122-133.

Parry, José. (2011). “Sentimentality and the Enemies of Animal Protection”, *Anthrozoös*, Vol. 24, N° 2, pp. 117-133.

Reale, Miguel (2002). *Lições Preliminares de Direito*. 27 ed. São Paulo, Saraiva.

Sarti, Cynthia (2011). “A vítima como figura contemporânea”, *Caderno*

CRH, Vol. 24, No 61, pp. 51-61.

Safatle, Vladimir (2012). *Grande hotel abismo. Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo, Martins Fontes.

Singer, Peter (2010). *Libertação Animal*. São Paulo, Martins Fontes.

Sordi, Caetano (2011). “O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais”, *Caderno IHU ideias*, Año 9, Vol. 147, pp. 3-28.

Terrados, Pedro Pozas (2013). *Voces del planeta*. Madrid, Aebiu.

Wilkie, Rohda (2010). *Livestock/Deadstock. Working with farm animals from birth to slaughter*. Philadelphia, Temple University Press.

Wilson, Richard A., ed. (1997). *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. London and Sterling, Pluto Press, pp. 1-27.

ARTÍCULOS

ARTÍCULO

Carriço, António de Salvo (2017). “Histórias, sentidos de vida e relações de trabalho: a trajetória e o cotidiano de um balconista de padaria”, *Etnografías contemporâneas*, Año 3, N° 4, pp.176-198.

RESUMO A trajetória e o cotidiano de um balconista de padaria

Este artigo se baseia em um tipo de sociabilidade específica de centros urbanos, constituída por interações fugazes e conversas entrecortadas. Partindo da interação rotineira do pesquisador com funcionários de balcões de padaria, busca-se compreender a trajetória de um balconista que já foi gerente e dono do próprio negócio. A análise se articula a partir de um aparente paradoxo: o fato de que ele elabora uma narrativa de sucesso e mesmo de ascensão social, e não de mobilidade “negativa”. Proponho que a chave para compreendê-lo está tanto nas relações de trabalho encontradas ali –uma lógica de hierarquização envolvendo uma *elite*, *novatos* e aqueles que deixaram o cargo– quanto na própria dinâmica de conversas do balcão, que, mais que simples contexto de onde informações são obtidas, impõe-se como objeto de problematização.

Palavras-chave: *Padaria, trabalho, balcão, etnografia.*

RESUMEN Historias, sentidos de vida y relaciones de trabajo: la trayectoria y el cotidiano de un balconista de panadería

Este artículo está basado en un tipo de sociabilidad específica de centros urbanos que se constituye por interacciones fugaces y conversaciones entrecortadas. A partir de una interacción rutinaria del investigador con *balconistas* (empleados en mostradores de panadería), se procura comprender la trayectoria de uno de ellos, un empleado que anteriormente ha sido gerente y dueño de su propio negocio. El análisis se articula en torno a una aparente paradoja: el hecho de que él elabora una narrativa de éxito y ascensión social, y no de movilidad negativa. Planteo que la clave para comprenderla está tanto en las relaciones de trabajo allí encontradas –una lógica de jerarquización que involucra una *élite*, *novatos* y aquellos que dejaron el cargo– como en la propia dinámica de conversaciones en el mostrador, que mucho más que un simple contexto para obtener informaciones, se impone como objeto de problematización.

Palabras clave: *Panadería, trabajo, mostrador, etnografía.*

ABSTRACT Stories, meanings of life and work relations: the trajectory and the quotidian of a bakery’s countertop employee

This article is based on a kind of sociability that is specific to urban centers, constituted by hurried interactions and incomplete conversations. Based on a routine of interaction between researcher and employees at bakeries’ countertops, it is attempted to understand the trajectory of one of them, who used to be manager and owner of his own business. The analysis is articulated around an apparent paradox: the fact that he elaborates a narrative of success and even social ascension instead of one of negative mobility. I propose that the key to its comprehension lies on those work relations – a logic involving *newbies*, an *elite* and former employees – and on the very dynamics of conversation at the countertop. These dynamics, as I intend to demonstrate, are more than a simple context from which information is extracted: it imposes itself as an object of study.

Keywords: *Bakery, work, Countertop, ethnography.*

Recibido: 11 de octubre de 2015.

Aceptado: 19 de julio de 2016.

Histórias, sentidos de vida e relações de trabalho



Por Antônio de Salvo Carriço¹

Introdução

O trabalho de um homem, afirma Hughes, é uma das coisas pelas quais ele é julgado e se julga. Se uma certa ideologia impele os indivíduos a buscar o melhor tipo de ocupação profissional possível, o trabalho se apresenta como uma das partes mais importantes da identidade social, do *self* e mesmo do destino de cada um (1971: 338-339). Cada atividade representa, desta forma, um ponto em uma complexa teia que envolve não apenas relações de oferta e demanda, mas que é permeada fortemente por elaborações simbólicas. Há aquelas que são consideradas como de alto prestígio e que conferem àquele que a exerce, pessoalmente inclusive, condição igualmente elevada na hierarquia da divisão social do trabalho. Por outro lado, as ocupações mais “humildes” refletem aquilo que é execrado pela sociedade de sua representação ideal (o autor usa exemplos como a faxina e o guarda da prisão, a relação próxima com a sujeira ou o lixo).

Se mantivermos em vista a distinção proposta por Hughes entre ocupações “orgulhosas” e “humildes”, a trajetória que veremos aqui diz respeito, em um primeiro momento, a uma queda nas hierarquias sociais. Afinal, o sujeito em questão, Marcos,² passou por dois extremos

1 Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do Núcleo de Antropologia do Trabalho, estudos biográficos e de trajetórias (NuAT). ancarrico@yahoo.com.br

2 Todos os nomes, sejam de pessoas ou de empresas, são fictícios.

do mundo do comércio: foi dono do seu próprio negócio, no setor de confecção e vendas, e atualmente é balconista de uma padaria. Durante esse percurso, que incluiu ainda um longo período como gerente de um restaurante, passou, portanto, de uma posição de comando a um lugar de subordinação - não obstante, viu seus rendimentos serem reduzidos.

Apesar do sentido descendente que os marcadores “objetivos” de sua trajetória apresentam, não é desta forma que Marcos a concebe. Como veremos, quando narra sua história ou reflete sobre sua condição atual, não se trata para ele de um movimento degradante e vergonhoso, tampouco uma posição de desprestígio (econômico, inclusive). Trata-se, em seu discurso, do oposto: uma trajetória de sucesso e até mesmo, em certo sentido, de ascensão social.

O termo *blinder* foi utilizado por Hughes (1971) para chamar atenção de dispositivos discursivos que camuflariam o que estaria efetivamente em jogo na relação entre trabalhadores de um mesmo setor e entre diferentes tipos de ocupação. Embora pudesse se infiltrar nas próprias categorias do pesquisador, o *blinder* diria respeito, também, às sutilezas e idiosincrasias pelas quais um trabalhador procuraria elaborar discursivamente sua atividade de modo a torná-la mais prestigiosa, seja através de eufemismos que contornassem os aspectos pouco valorizados, seja pela ênfase em outros mais bem cotados. Seria preciso, dessa forma, desvendar o *blinder* para adentrar no que de fato interessaria ao pesquisador: o drama social do trabalho, os arranjos sociais que se elaboram por meio das interações de indivíduos em suas atividades e as atitudes que se desenvolvem em função da demarcação desses papéis.

A proposta desse artigo consiste em dois eixos que se complementam, embora possam parecer contraditórios à primeira vista: por um lado, se insere no contexto de uma pesquisa³ que tem por objetivo, de certo modo, operar essa iluminação do drama social do trabalho, isto é, compreender as relações em que Marcos se insere no cotidiano de sua atividade profissional para além de suas tentativas de enobrecer sua posição. Por outro, trata-se de compreender os próprios mecanismos pelos quais ele busca dar sentido a sua trajetória, a seu trabalho e a si mesmo. Espero demonstrar que esses não são pólos contraditórios: a busca pela superação do *blinder* rumo às relações atuantes no balcão levará necessariamente a um retorno ao contexto de interações característico dessa atividade –interações fugazes, entrecortadas, múltiplas, sucessivas

3 A pesquisa à qual este artigo se refere foi orientada pelo Prof. José Sergio Leite Lopes no âmbito do curso de doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. A tese resultante foi defendida em fevereiro de 2016 com o título *Chapa quente: perspectivas etnográficas sobre o trabalho em padarias*.

e simultâneas, porém rotineiras— e, portanto, a esse trabalho narrativo que se conforma como aspecto fundamental para compreender o tema analisado.

Trajetórias de pesquisa

A pesquisa que baseia este texto teve início em setembro de 2012, quando decidi produzir minha tese de doutorado inspirada em autores como Simone Weil (1979), Robert Linhart (1983) e Donald Roy (1953), isto é, tomando parte eu mesmo como trabalhador de uma padaria. Carregava comigo a formação no Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) como “padeiro”, fruto e semente da minha pesquisa de mestrado, onde pude realizar uma etnografia da qualificação profissional a partir da minha inserção em um de seus cursos.⁴

Com o passar dos meses, porém, vi-me cada vez mais distante desse objetivo. Meu currículo não impressionava; minha figura era estranha aos olhos de patrões e gerentes, e os cursos do SENAI, meus grandes trunfos, não lhes pareciam ter senão um efeito negativo, confirmando minha pouca aptidão para o trabalho pesado que eu procurava. Se mencionava a pesquisa como forma de quebrar a estranheza, enfim, as portas pareciam se fechar definitivamente.

Mantive meus planos de me empregar em padarias por cerca de um ano, até que os prazos institucionais me fizeram perceber, enfim, que não conseguiria realizar minha proposta. Ao longo desse período, porém, após o entusiasmo das primeiras entrevistas (e recusas) de emprego ter se arrefecido, ampliei meu leque de estratégias para obter dados sobre aquele mundo.

A idéia de frequentar diariamente em algumas padarias se mostrou bastante fortuita. Eram pequenos lanches, um café e um “pão na chapa”, um “pingado” e um “minas quente”, mas que me permitiam trocar algumas breves palavras picotadas com clientes e funcionários. Mais importante, a manutenção desse hábito me tornava uma figura conhecida, a quem os balconistas passavam a reconhecer, cumprimentar e antecipar pedidos. Sabiam meu nome, após algum tempo, e eu sabia o de alguns.

Há quem diga que não somos nós quem escolhemos nossos informantes, mas o contrário.⁵ Tive a sorte, aqui, de encontrar uma pessoa re-

4 A dissertação foi defendida em fevereiro de 2011 com o título *Segredos de profissão: notas etnográficas de um aprendiz de padeiro*. Reflexões mais aprofundadas sobre o contexto em que foi desenvolvida a pesquisa e a importância da minha posição específica como pesquisador e aluno podem ser encontradas em Carriço, 2012, 2013a, 2013b e 2016c.

5 Ver, por exemplo, as reflexões que fazem a este respeito Mintz (1981) e Foote Whyte (2005).

ceptiva não à pesquisa em si, mas a mim, sem motivo aparente.⁶ Não me considero uma pessoa especialmente hábil em relação a conversas com estranhos, e não sabia exatamente qual a melhor maneira de puxar assunto com os balconistas. Marcos (Marcão), no entanto, me incluía nas suas conversas com seus colegas ou algum cliente, oferecendo lampejos de impressões sobre seu trabalho e sua vida. Sempre sorrindo, tornava minhas manhãs bastante produtivas. Não era capaz de escrever páginas de diários após cada conversa —a bem da verdade, havia dias em que nada se falava—, mas podia obter pequenas migalhas que lançavam luz a uma série de questões.

Conforme o conheci melhor, e conforme pude perceber alguns aspectos relativos ao trabalho do balcão, a sorte em ter alguém disposto a falar espontaneamente se revelou ainda mais oportuna: além da abertura à conversa, Marcão revelava uma história curiosa e especialmente produtiva analiticamente: ao longo de sua vida, havia passado de gerente a balconista —teve seu salário reduzido e passou de um cargo de comando para um de subordinação—. Apesar dessa impressão inicial que as palavras e os números frios promovem, ele não narra sua trajetória como uma descendente. Pelo contrário, sua posição hoje é trazida como um auge, e sua trajetória é narrada de modo a enfatizar um enredo bem-sucedido.

Migalhas etnográficas

Este artigo está dividido em torno de temas que me parecem relevantes para iluminar a questão proposta: são eles o gosto pela brincadeira, o lugar do casamento, a valorização do esforço e a concepção de uma hierarquia interna aos funcionários do balcão. Embora elucidar o aparente paradoxo que paira sobre sua trajetória seja o foco do capítulo, não darei conta aqui dos “estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ... ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontado com o mesmo espaço dos possíveis”, como gostaria Bourdieu (1996: 190). Pelo contrário, irei trabalhar pelas ilusões⁷ (biográficas

6 Por outro lado, não se pode ser ingênuo a ponto de ignorar todo um trabalho envolvido na manutenção de uma freguesia, como veremos mais adiante, construída através de pequenas conversas e da consolidação de uma rotina dessas pequenas interações.

7 É importante reforçar que utilizo o termo “ilusões” sem qualquer conotação pejorativa, subvertendo de certa forma o sentido que lhe foi originalmente talhado por Bourdieu. O objetivo é levar a sério a fala de meus interlocutores, e as “ilusões”, aqui, se referem não a uma mentira ou algo enganoso, mas justamente às elaborações e sutilezas que a compõem, que acreditam serem da maior relevância.

também, mas não apenas elas, já que muitas vezes não se trata exatamente do formato-biografia) que Marcão imprime a sua vida e pelas quais se constrói como pessoa (e) em relação com seu trabalho. Para isso, procurarei trabalhar o caráter contextual da narrativa, isto é, apresentar o trabalho no balcão tal como ele se apresenta a este pesquisador e ao balconista, com suas oportunidades específicas de produção de um certo tipo de discurso e narrativa. Um discurso sempre fragmentado pelo ritmo constante e intenso com que têm de lidar os balconistas, a todo momento alvo de demandas e solicitações que devem ser atendidas o mais rápido possível.

“Aqui é muito movimento, não pára! Não deu nem pra amarrar as botas!”. Marcão me mostra o sapato desamarrado. “Se eu abaixo aqui vem logo uns dois!”. Ele olha ao seu redor e, observando que não havia mais ninguém esperando ser atendido, se abaixa e dá os nós. Quando se levanta, vê outro cliente à sua frente. “Aí, tá vendo? Bom dia...”. Marcão se afasta de mim e põe-se novamente a atender o fluxo de fregueses. Estes, numerosos e espalhados ao longo do balcão, disputam a atenção dos poucos balconistas, que devem atender todos o mais rápido possível.

“Ó, de lá pra cá tem onze metros. Se a gente for duas vezes em um minuto –na verdade é muito mais, mas vamos botar, vai, duas vezes por minuto, por baixo. Já dá quarenta e quatro metros por minuto...” – Marcão pega um guardanapo, tira sua caneta do bolso do uniforme e nos pomos a fazer contas. Dois mil e seiscentos metros por hora, vezes nove horas “dá uns trinta quilômetros”, aproximamos.

Na verdade é muito mais, porque sobe, vai ali fora pegar um jornal, vai lá dentro, e se tem movimento fica pra lá e pra cá o tempo todo. Ainda tem que pegar ônibus, andar mais uns vinte minutos... Pior que depois eu chego em casa fico no sofá, ligo a TV e durmo. Minha esposa ainda reclama! Mas cansa, né, a gente ta acostumado mas cansa, o ritmo é forte aqui. O corpo sente. Mas é bom, a gente corre, chuta os outros (risos). [Ele muda o tom e se diverte com Denis, que passava por trás, dando-lhe um chute de leve. Dali a uns instantes, volta ao assunto].

Preocupado em expandir minhas informações para dentro da produção, meu objetivo naquela etapa da pesquisa, pergunto se na padaria se anda menos.

É, é mais tranquilo. Aqui tem que atender rápido, o cliente quer um café um pão na manteiga, aí pede outra coisa, eu vou lá correndo pegar... Tem que ser rápido, tem cliente que não gosta de esperar, não tem tempo. Aí [se for rápido] fica melhor pra todo mundo, né, pra ele, pra mim... Fora que não é só isso, a gente prepara o café, o leite, tem que tomar conta pro leite não subir, se não tem ninguém mais vai lá fazer sanduíche...

Marcão se volta a outro cliente e peço mais um café a Valter, balconista que se aproximava. “Que isso aí?”, ele aponta para o pedaço de papel onde fizemos as contas. “Trinta quilômetros? É muito mais!” “Isso aí é por baixo”, explico. “Chega em casa e dorme.”, ele se queixa, esboçando um sorriso. “E as pernas, agüentam isso tudo?”, eu pergunto, observando seu peso mais avantajado. Ele respira, me olha... “Agüenta... Tô com bico de espora, tendinite, distensão... etc etc etc. Meu pé ta inchado, ó só. Deixa eu ver se ainda tá inchado.. Tá sim”, ele diz e me mostra. “Mas tô aí, todo dia. Não tem como parar. Nem tô tomando remédio, com o tempo passa.”

“Nunca quis ir lá pra dentro não?”, eu perguntei a Marcão, novamente a meu alcance, em reação ao comentário de que na produção “é mais tranqüilo” no que se refere a essa corrida constante. O balconista, no entanto, se apropriou de outra forma da minha questão:

Cara, eu trabalhei muito tempo de supervisor das lojas, teve até uma vez que eu montei pra minha esposa um negócio ali na Rua ... - ela é ciumenta, né, aí já viu, eu falei, 'tá, a gente trabalha junto'. Mas não dá, não acontece nada, tem hora que dá uma agonia, uma ansiedade, não acontece nada, ninguém entra, entra um cliente depois fica vazio um tempão... Não aguento não. Aqui tem sempre gente chegando, saindo, conversa com um, com outro. Sente falta disso. A gente gosta.

“Aqui a gente brinca”

A questão do tédio é recorrente na fala de vendedores de lojas pequenas pela cidade, inclusive entre balconistas de lanchonetes e padarias menores, que se queixam muito mais do sono e da falta de assunto que do movimento excessivo –as dores mencionadas são na cabeça, não nas pernas–. O caso de Marcos, no entanto, revela um componente mais complexo, pois envolve algo mais que a oposição entre ritmos distintos: se na loja citada ele era, além de vendedor, o “dono do negócio”, na Padaria Serrana ele é apenas um balconista. Uma mudança que não se restringe ao local de trabalho ou ao setor do comércio, mas que se refere a relações diferentes com as empresas, tanto no que tange à sua posição na distribuição dos rendimentos quanto à relação com o quadro de funcionários.

“Eu passei catorze anos como gerente de restaurante”, me contou em outro momento.

Aquela coisa, escritório, mesa, sempre aquilo... Aí chegou um dia que eu não aguentava mais, um dia eu dei as chaves e disse que não vinha mais abrir a loja no dia seguinte. Não compensa, chega uma hora que não compensa. O que, cento e cinquenta, duzentos reais a mais? Você fica naquilo, fechado,

estressado, cheio de preocupação. Aqui a gente brinca, fala merda, xinga os outros, ri... (risos)

As possibilidades de brincar aparecem diretamente relacionadas a essa posição mais baixa na hierarquia, e faz da própria relação de subordinação o tema do riso. É o caso, por exemplo, de comer salgadinhos escondido do gerente e, mais que isso, comentar o que achou com os colegas. Embora na Padaria Serrana a proibição de comer os pequenos salgadinhos não seja tão rigorosa na prática, desde que com pelo menos alguma preocupação com a discrição (e beber dos refrescos seja feito abertamente, sem escrúpulos),⁸ o ato parece adicionar um tempero diferente quando feito às escondidas. Vale ressaltar que o gerente não dispõe dessa possibilidade: pelo contrário, ele pede, de fora do balcão, como se fosse um cliente, para que lhe sirvam um pedaço de linguiça, um café, uma vitamina ou um salgadinho. Não me recorde de ter visto um gerente divertir-se ou desfrutar com a mesma intensidade que os balconistas ao experimentar os produtos da padaria.

Se a explicitação da subordinação constitui um dos elementos da brincadeira no balcão, o outro diz respeito à horizontalidade (ou não) entre os próprios balconistas. Trata-se, por exemplo, de apelidos dados a recém-chegados, da troca proposital de seus nomes e jogos de provocação que devem ser jogados da maneira esperada. Fofocas e especulações quanto a outros colegas integram ainda seu repertório humorístico.

O terceiro pólo em que se explicita essa possibilidade de brincar no balcão se refere à relação com o cliente, sobretudo aquele que frequenta o local com alguma regularidade. Essa relação assume a forma de pequenos jogos como a antecipação de pedidos (no meu caso, por exemplo, alguns balconistas me serviam um “pingado” ao me ver chegando, antes mesmo de qualquer comunicação) ou provocações rituais de cumprimento, que podem incluir times de futebol, características físicas ou qualquer outro atributo que se tenha construído como marcante entre os envolvidos. Os clientes são importantes ainda como cúmplices ou testemunhas dos jogos e brincadeiras internas aos balconistas, provocando junto ou apenas rindo das piadas. Esse é um ponto de suma importância, e voltarei a ele no final do texto.

Também quando Marcos fala de suas experiências anteriores, o lugar da diversão no trabalho é exaltado. “Eu queria saber fazer pão, me arrependo”, me disse certa vez, enquanto lavava copos, após me mostrar no celular fotos de salgados que fazia em casa.

8 Outras padarias imprimem um controle muito mais rígido quanto a este tema.

Não aprendi... eu ficava ali no balcão, né, com catorze anos, eu ajudava lá. Aí ficava de noite com o padeiro, mas era por causa da capoeira que eles brincavam. Aí eu falava pro patrão que queria ficar lá aprendendo, mas eu aprendia era capoeira! (risos). Até hoje ele me chama de capoeira... “E aí, Capoeira?”. Gente boa ele... Mas eu era inocente, sem noção. Às vezes eu largava o balcão e ia tocar violão na padaria. Aí o cara falava, né, “vai longe com esse violão, heim?” (risos). E eu achava que ele tava me elogiando, mas ele tava ó: [bate uma das mãos, fechada, na outra, aberta, indicando o oposto de um elogio] ... Aí eu saí com dezessete, dezoito anos, quando casei. Passei por uns apertos, né, quando saí de casa, mas me ajitei...

Relação com a família/casamento

“...Ele não atende não, toca, toca e não atende! Pô, eu fiquei até preocupado, tocou e desligou, pô!” A conversa já estava em curso quando me aproximei do balcão para pedir um café. “Não sabia quem era”, dizia Marcos, “mas reconheci pelo tom de malandro: ‘Alô, fala aê!’”, ele enfatiza um estilo diferente de falar. O balconista Denis se vira para mim e para outro cliente ao meu lado e nos inclui na provocação ao colega: “Não atende nem da mulher!”.

“Não, senão a mulher fica controlando, tem que dar satisfação... (risos) Ela já sabe que eu não atendo mesmo, aí nem liga mais. Pô, trinta anos de casado, eu vou ficando esperto agora... (mais risos)”. Ele termina de servir o café e prossegue: “E liga só pra comprar, gastar... Inventa umas receitas, ‘ah, traz queijo ralado, traz creme de leite’, e é só trinta reais aqui, cinquenta ali... melhor não atender mesmo”, diz sorrindo.

Denis já está longe e o outro cliente se entretém com um pastel. Marcão apóia os braços no balcão e continua, em tom mais baixo.

Aqui no serviço não dá pra atender. E eu fico com vergonha de falar em certos lugares, né, eu digo só o que é mesmo necessário. Você vê, tem gente que tá no ônibus, toca o telefone e grita... Pô, você ouve tudo! Diz em detalhe, ‘to passando por tal lugar, indo pra num sei onde...’

Pergunto se sua esposa trabalha: “trabalha, ela é costureira, trabalha por conta própria.” Ele vai para os fundos do balcão.

Tentei prolongar a conversa sobre sua esposa, mas não consegui retomar o assunto na ocasião. Vez ou outra, no entanto, ela aparece como personagem nas conversas, como na cena a seguir:

“...Aí ela tava juntando moedinha, né? Eu vi que ela tinha um vidro e meio [faz um gesto indicando o tamanho do recipiente], aí eu resolvi ajudar, botar umas lá também. Tá com trezentos reais”, ele se vangloria, e diz que quer usar para pagar uma viagem de avião. “Você nem sente

que paga. Vai trocando aos poucos, de dez em dez, aí vai depositando. Mas aí, né ela vem e fala que 'eu juntei' (risos). 'Você, é?'. Eu enchendo ali de moeda... Aí decidi que ia juntar as minhas também, não ia dar pra ela não. Aí ela pergunta 'tem moedinha aí?' E eu digo 'não, tem não'. Aí pego a mão cheia de moeda... (risos)”

“Com a minha eu faço diferente”, interrompe Denis: “perguntei 'que que tu prefere, pagar todas as contas ou fazer as compras? Escolheu as compras. Então tá, eu pago tudo que é conta, telefone, luz, gás, e ainda deixo um crédito na quitanda (risos). Aí ela vem chorar comigo? Ah não...” Ele vai atender um cliente e eu pergunto a Marcos o que a mulher dele faz. “Faccão. Mas pra mim nem faz diferença não, se ela trabalha ou não... Quando a gente sai sou eu que pago tudo mesmo...” Outros clientes riem, narram também histórias semelhantes e reforçam a opinião de que é o homem quem paga tudo para as mulheres, que apenas gastam e não contribuem. Denis mostra o braço, enfatizando seu “muque”: “Ó só, no espelho fica até maior!”. “É academia...”, Marcão entra na brincadeira e também se exhibe: “É só arroz, feijão, angu e pastel! (risos)”.

Se novamente tenho dificuldades em aprofundar o tema de sua esposa e sua relação com ela, isso se deve não apenas ao ritmo entrecortado das conversas no balcão, mas também devido ao papel que ela assume como personagem naquele contexto. Mais que um foco de atenção e investimento narrativo próprios, sua esposa aparece como um mote para trabalhar temas vigentes nos diálogos e se apropriar de maneira adequada a um lugar concebido ao homem e a armadilhas do casamento.

Associado ao casamento aparece o dinheiro, que ele traz invariavelmente como domínio seu, e a possibilidade de desenvolver outras atividades remuneradoras: fabricação de salgados em casa (ele exhibe sua pequena produção em fotos armazenadas no celular), reaproveitamento de restos e retalhos de confecção e costura... Essas atividades não chegam a se estabelecer como “segundo emprego” e variam de acordo com a sua “empolgação”, nos seus termos, mas contribuem para uma “graninha a mais”.

A disciplina para gerir a renda (que é inclusive mencionada por clientes em outros momentos) é apontada como uma qualidade distintiva de Marcos, responsável por permitir que ele exiba um nível de vida superior ao esperado de um balconista. Marcos costuma me mostrar em seu *smartphone* registros de passeios que fez com sua esposa, seu filho e amigos do casal, fotos tiradas em sítios de algum deles, em hotéis fazenda, durante almoços, de visitas a pontos turísticos e parques da cidade. Essas fotos marcam não só as pessoas em pose, mas também os detalhes da paisagem e da arquitetura dos lugares: lagos, pisos trabalhados, lustres ornamentados, móveis...

Se sua esposa atua como um mecanismo narrativo para elaborar a questão do dinheiro e tudo que o envolve, seu filho é trazido também como marcador de uma posição de ascensão, a partir do investimento na educação superior. Formado em administração e membro da marinha, ele aparece principalmente quando vem à tona a minha própria relação com a universidade.

“Você trabalha fora, Antônio?” - é ele quem me pergunta. “Mais ou menos... eu faço faculdade, né... de Antropologia. To fazendo doutorado.” Ele pergunta o que é isso exatamente e eu me enrolo para explicar, como de costume. Esboço uma comparação com um censo, enfatizando a preocupação maior com o cotidiano que com dados estatísticos. Parece entender, como de costume (*todos parecem entender...*).

Meu filho faz administração... [vai até o outro lado do balcão e volta] É bom ter psicólogo, você vê... gente de nível mais baixo tem os pensamentos muito errados, invertem as coisas, fala uma coisa e entendem outra. Eu que subi um pouco - trabalhei muito, né, mas subi um pouco - eu vejo, assim, a diferença. [Ele se vai novamente por uns instantes, e retorna a conversa enquanto eu tomo um gole de café].

Eu tenho um amigo que fez faculdade de pão, alguma coisa assim. Tá na Inglaterra, ganha dez mil. Todo ano ele vem visitar e passa aqui. É pães finos só que ele faz. Aí ele fala que padaria aqui só usa farinha pronta, né, só jogar fermento e água. (risos)

Diversos estudos indicam que a via escolar é uma estratégia adotada pelas chamadas “classes populares” (mas não só por elas) para promover a ascensão social através de seus filhos, buscando alternativas ao tipo de trabalho que seria dispensado a pessoas daquele meio (por exemplo, Beaud e Pialoux, 2009). Não tenho como afirmar, no momento, se é este o caso aqui, embora a associação pareça ser produtiva. O que aparece de maneira mais explícita é o outro lado de uma atitude ambígua em relação ao estudo: a desconfiança e a resistência em relação à entrada de pessoas com ensino superior dentro de relações de trabalho marcadas por um *ethos* da valorização do “sacrifício” ou, em termos mais coloquiais, da “ralação”.

“E a faculdade, como é que vai, já acabou?” Digo que estou terminando, no meio do doutorado. “vinte e cinco anos de estudo, né? (risos)” Ele zomba de mim, mas tenho que concordar. “O Rodolfo faz engenharia”, ele aponta com a cabeça para outro balconista.

Tem condição melhor, pai e mãe, mas aí, tem que ver que ele aqui não é melhor que ninguém, não tem isso, tem que trabalhar igual. Não tem essa de “não vou lavar copo”, a gente tem que mostrar pra eles como é que faz, porque aqui o trabalho é pesado, é muito pesado mesmo. Pega quatro e meia da manhã, acorda às três e vai até duas da tarde assim, nessa correria. Se o cara tá acostumado

com outra coisa, tem mais condições, não dá conta, tem que ver que é diferente aqui. A vida lá fora é outra coisa, aqui tem que ralar muito, lavar chão, lavar copo. Você viu outro dia, ele ali “ah to conversando com...” eu pedi o sanduíche, não tem essa, tem que ter alguém ali na chapa. Tá acostumado com outra coisa, tem que mostrar como é que é aqui. (...) Não parece mas é pesado. Muito pesado. Às vezes vem um com pai e mãe em condições melhores, aí acha que aqui dentro vai ser assim também, vai ser tratado diferente. Não pude deixar de me identificar com a descrição e refletir sobre as razões do meu fracasso, até então, em me empregar em uma padaria a partir do ponto de vista de seus trabalhadores.

“...mas é pesado. Muito pesado”

“Lembra daquele rapaz que veio aqui pedir emprego?”, me pergunta Marcão enquanto eu tomava um café. “Já largou...”. Demonstro surpresa. “Não queria trabalhar não... mandava lavar louça e ele não queria, dizia que não ia... Não aguentou não, muita pressão.” Aproveito para zombar também do rapaz: “era um cara fortão, chegou se achando, né?”. Ele concorda: “Não é? Chegou aqui cheio de marra... Eu disse que era pesado, cê lembra, muito trabalho, e ele, 'não, que eu to acostumado e tal'...” “Pra quem quer trabalhar não falta emprego”, recupero ironicamente uma frase dita enfaticamente pelo rapaz na ocasião. “Vê só...”

Às vezes é um pepino aqui... O bicho pega. Chega quatro e meia, pega de quatro e meia às duas. Muita gente que entra aqui e fica dois dias e vai embora. Teve um que deu duas horas [de serviço] e desistiu, “não é pra mim não”. É muita pressão, quando a coisa aperta.

A demonstração de um estilo de vida de nível mais alto, se contribui para a construção que Marcos faz de si, não exclui o lado penoso de um serviço bastante fatigante. “O corpo acostuma”, mas reflete a jornada intensa através das dores: nos olhos, nos joelhos, nas pernas... Não é de se espantar o desajuste apontado por Marcos:

A gente fica alterado. O sono fica alterado, a fome fica alterada... às vezes tá com fome e não pode comer, tem que segurar a onda que não dá pra sair aqui, aí quando em que tomar um café o estomago não tá direito, tá sem fome, aí força um pouco. Não dorme direito, fica cansado...

“É doído, às vezes é doído aqui...”, ele acabava de repreender um colega recém-chegado ao balcão e desabafava comigo.

E dói. Tem dias que acorda às três horas da manhã e não quer levantar... mas tem que... Ensinar os novatos aí, treinar, pra dividir o serviço com a gente, que

eu to cansado. De às vezes chegar em casa e desmaiar. Só querer levantar no dia seguinte. São trinta e dois anos nisso... Não parece, mas é pesado...

Fico mais um tempo ali, peço outro pingado e Marcos continua, na medida do possível:

Desde os doze anos que eu tô nessa. Eu cuidava do negócio do meu pai, né. Mas tive muita dificuldade quando eu era criança, tinha que ralar muito. Aí qualquer dinheiro que entrava eu falava: 'vou levar pra casa'. Guardava, é o jeito. Queria fazer minha casa com vinte e cinco anos. Comprei terreno, vendi terreno, carro também, comprei, vendi, casei, morei de aluguel, comprei, vendi aí comprei o terreno que eu to agora...

Nesse momento, Denis passa por trás de Marcos apontando a garganta (o “papo”, “gogó”) para mim, sinalizando como se tudo fosse mais ficção que realidade. Eu percebo e rio. Ele olha para trás, e seu amigo desconversa. “Tá coçando aqui”, brinca, e eles se divertem chutando de leve um ao outro.

A dureza de seu trabalho seria talvez um daqueles aspectos dos quais os balconistas tentariam se distanciar ou camuflar em seus discursos sobre sua atividade e suas representações de si, se pensarmos nas preocupações de Hughes mencionadas anteriormente. O que aparece nas conversas no balcão, no entanto, é justamente o contrário, a apropriação positiva das dificuldades do trabalho pesado como marcadoras de uma distinção individual; a ênfase na capacidade de suportar a pressão e o ritmo intenso como uma virtude de um *trabalhador*.

“...pegava quanto, Marcão [na academia]? Cinco quilos?”. A espera pelo meu almoço me permitia acompanhar a conversa de um casal com o balconista, “Nem isso, já foi ficando pesado. Tentei três, continuava, pesado, aí tirei tudo. Só os braços já tavam pesados! Aí parei... (risos). Não, falando sério agora, fiquei com dor na coluna, sério”. “Mas tinha gente te acompanhando?”, a mulher pergunta. “Tinha, tinha cinco!” “Dois segurando de cada lado!”, eu me intrometo na conversa, e todos riem. Ele se apropria do assunto para enfatizar sua *raça*, virtude apresentada como indispensável para se trabalhar lá.

Aqui é tudo assim, desde pequeno a gente já pegava pesado, já carregava pedra. Com nove anos eu já ajudava meus tios, “dá uma pedrinha aqui, que eu ajudo”, e ia subir o morro. O Denis jogava bola, era o maior jogador do Palmeiras, ah lá! É tudo assim, tem que vir de dentro, aqui já vem de dentro, tá no nosso DNA, é raça mesmo, é raça. (...) Assim, eu olho pra trás e vejo que valeu a pena. Quer dizer, valeu a pena não, era o único jeito (risos). Se você quer ser faixa preta, ou corredor, é muita exigência, né, muita dedicação.

A valorização da força e da resistência, aspecto importante para compreender as questões trazidas aqui, não pode ser tomada em abstrato, fora de seu contexto. Ao longo do tempo em que vêm trabalhando juntos na padaria – há cerca de seis anos, enquanto escrevo este artigo –, Marcos e Denis acompanharam a entrada e saída de incontáveis funcionários – por diferentes motivos e circunstâncias, alguns em um ano, outros em alguns dias (há quem não tenha completado o primeiro dia de trabalho no balcão, e não foram casos isolados), mas apropriados pela ótica da falta daquelas qualidades – enquanto mantiveram-se empregados.

Já foi [Denis faz um gesto de “bebedeira” para me responder sobre o paradeiro de uma balconista que entrara há uma semana]. Aqui não para ninguém. Trabalhou três dias e já faltou na sexta. Deu dois dias ligou dizendo que tava com pneumonia. Mas o pessoal aqui já disse que ó: foi bebedeira [repete o gesto]. Tem que ter muita disposição. Eu falei com ela, “tu não vai durar uma semana”. Tava certo, acertei. Não dura. Não aguenta. Tem que ter muita disposição... Força de vontade. Acordar quatro e meia todo dia... O trabalho nem é tão pesado, mas o horário que é muito grande. Não é só força de vontade não. É raça, tem que ter muita raça.

[Marcos conversa comigo]...fica assustado, é muita gente mandando ao mesmo tempo, não dá conta. Hoje de manhã tinha dois ali, dois sentados ali, mais um... Aí pedi dois pão na manteiga veio um só. E cada um pede uma coisa, ao mesmo tempo, e todos querem ser atendidos. Aí não compreendem às vezes. Isso é normal aqui, não foi só ele não. Toda hora passa um aqui que fica um dia e não volta.

A percepção de que esses membros individualmente efêmeros (alguns mais, outros menos) constituem um contingente perene que os acompanha promove um contraste em relação à sua participação contínua no balcão. A estabilidade relativa com que concebem seus empregos (ou melhor, o fato de se perceberem enquanto empregados em oposição a uma instabilidade muito acentuada), enfim, mescla-se a um sentimento de superioridade em relação a esse outro conjunto.

“Eu sou da elite aqui”

A pessoa que ingressa no balcão da Padaria Serrana geralmente o faz individualmente, não em grupo. Neste momento, ela é indicada a alguma função específica por um gerente, de acordo com a necessidade: fazer entregas, ficar na lanchonete ou no balcão de pães ou organizar os produtos expostos pela padaria. Ao longo de sua permanência na padaria, no entanto, ela se vê desempenhando cada uma dessas atividades, seja

em um mesmo dia, seja em períodos mais longos, de modo que nenhuma das funções passa a integrar de maneira importante a definição de si enquanto trabalhadora.

Se a divisão de tarefas não se impõe como um aspecto identitário importante entre os funcionários do balcão, tampouco o termo *balconista* adquire algum peso maior em si mesmo nas suas falas, reflexo talvez do pouco prestígio que a posição desfruta em relação a outras como *padeiro*, *confeiteiro* e mesmo *gerente*, cada qual com seus atrativos. As clivagens que efetivamente parecem moldar as relações nesse setor da padaria são aquelas que distinguem os mais experientes e mais antigos no local daqueles recém-chegados: uma *elite* e os *novatos*.

Pô, outro dia o subgerente ali queria que eu varresse aí fora, eu falei que eu sou da elite aqui, eu não faço isso não! Tem que mandar um desses aí [se referindo a Lucas], a gente é da elite, né? [passa a se dirigir também a Denis, que se aproximava]. Aí eu falei “a gente é da elite, ganha mil e oitocentos⁹ não é pra varrer não”, e o menino já arregalou os olhos, achando que ia ganhar mil e oitocentos reais (risos). Falou em mil e oitocentos, o olho dele ó [arregala os olhos]. Tá certo? A gente é da elite, pô, num é pra fazer essas coisas não.

Outra ocasião, esta que eu mesmo pude acompanhar, permite ver mais explicitamente como diferentes princípios de hierarquização se relacionam no cotidiano da padaria. Um outro balconista, Rodolfo, traz uma encomenda da cozinha para a frente do balcão: “18 A e B!”, gritam da cozinha, anunciando que dois pedidos de almoço estavam prontos. No caminho, ele pergunta a Marcão sobre um pedido que este lhe havia feito: “minas quente?” Ele confirma. “Seu Jairo, 18 A e B!” - Rodolfo avisa ao gerente que os pedidos estão prontos para serem encaminhados à entrega e fica por lá, conversando com ele em voz baixa. Alguns instantes depois, vejo Marcão passar pela área da chapa, onde Lucas lavava louça e Jaqueline selava embalagens com calor. Percebo que comentam algo entre si e riem. Marcão se volta pra Rodolfo, ainda rindo, mas aos poucos assumindo um ar mais sério: “Cadê o minas quente? Rodolfo, minas quente, não falei?!” Rodolfo indica que está conversando com Seu Jairo e lança um olhar como quem quer dizer “ele tem prioridade, pois é o gerente e você um balconista como eu”. Marcão parece interpretar a situação da mesma forma que

9 Os valores citados nas conversas não podem ser tomados de forma literal. Tampouco há indícios de uma clivagem muito grande entre os salários dos balconistas, sejam mais antigos ou mais novos. Em outros momentos, esse valor foi colocado como R\$ 1.400,00 e mesmo R\$ 700,00, piso aproximado da categoria. Mais importante que averiguar o número “real” é observar sua variação conforme o efeito desejado no enredo construído em cada ocasião.

eu, e o repreende quando ele se aproxima: “Quem manda aqui sou eu! Vai responder? Vai responder? Quem manda aqui sou eu, não é ele não, eu falei você obedece, só.” Se vira para mim, rindo com um quê de ironia: “É mole? Esses novatos...”

É possível aproximar o modelo de hierarquização proposto por esses balconistas mais *experientes* àquele modelo clássico de relações entre *estabelecidos* e *outsiders* desenvolvido por Elias e Scotson (2000). Tal como na comunidade de Winston Parva, analisada pelos autores no final da década de 50, há aqui a percepção de dois grupos que poderiam muito bem passar como um só a um observador externo mais apressado ou apegado apenas a marcadores sociológicos como *profissão, cargo, renda* ou *classe social*. Lá como cá, o que confere a um destes grupos uma percepção de distinção em relação ao outro se baseia no tempo, na antiguidade no local – na padaria, o *tempo de residência* se configura em tempo de *resistência* frente aos inúmeros desafios que constituem o cotidiano do balcão. A relação característica de interdependência é evidenciada no seguinte comentário de Marcão, que identifica na atitude pessoal de Lucas, em suas primeiras semanas no balcão, marcas próprias de sua posição inferior.

Olha só esse aí, como ele anda. [Marcão comenta com Denis e comigo, por tabela] Parece que tá carregando um saco de cimento. Não tem brilho, alegria de atender o cliente. [Denis sai para atender um cliente e ele passa a se dirigir a mim] Eu sou muito observador, sabe, eu fico vendo esses jovens aí, pede pra varrer, não querem, não sabem nada, só querem ficar no balcão, ser estrela, sabe? Aparecer. Mas tem que trabalhar pro grupo, ajudar o grupo. Pô, até pra aprender a se defender do gerente, pro cara não vir chamar atenção, né... não emperrar, deixar entulhar de louça, pô, tem que lavar louça, varrer, saber preço, né? Aí você vê. tem dois caras experientes e novato quer botar eles pra lavar enquanto ele brilha no balcão? Não dá, se eles têm experiência, você vai ajudar como? Ali, lavando, vendo como pode ajudar as pessoas que sabem fazer o que elas sabem bem. Não chegar já se achando. Que que acontece, não dá três meses e vai embora.

Ao se contrapor aos *novatos* em termos de um pertencimento a uma *elite*, Marcos se apropria de todo um conjunto de fatores que, a seu ver, confere a determinados funcionários um estatuto diferente dos demais. Nesse sentido, *raça, determinação, força de vontade e experiência* se apresentam como atributos natos que os tornam capazes de enfrentar todo o esforço exigido no expediente da padaria, e, com isso, nutre um sentimento de distinção em relação a esse outro grupo concebido. A carga depreciativa contida na categoria novato constitui, para quem a mobiliza, uma maneira de se colocar acima daquele que é o seu alvo.

Tentações e oportunidades

Analisar uma vida, ou mesmo fragmentos de uma vida, implica não simplesmente descobrir e ordenar fatos de modo a conformar uma versão “verdadeira” ou definitiva. É preciso que se leve em conta o contexto em que esses fatos são narrados: como, quando, por quem, para quem... A literatura antropológica está repleta de análises que problematizam a complexa relação entre um presente narrativo e um passado narrado ou elaborado.¹⁰ É justamente nesse sentido que procuro observar, pela maneira como Marcão concebe cada momento de sua trajetória profissional e, por consequência, pela maneira como vê cada uma das posições possíveis dentro desse mundo do comércio, aspectos de um trabalho de elaboração sobre seu presente como balconista. A partir de sua elaboração narrativa de fatos passados ou do contexto mais amplo em que se insere (a família, por exemplo), é possível depreender alguns traços marcantes do cotidiano de trabalho na padaria.

Marcão deixa claro em suas falas que o trabalho como balconista, apesar de toda a dureza característica, tem seus atrativos. Dessa forma, ele traz a passagem da gerência ao balcão como uma opção sua, e não como uma decadência profissional, ainda que isso implique em abrir mão, por exemplo, de um salário maior. No entanto, quando lidamos com uma pessoa durante um período mais extenso, o presente a que se refere todo o trabalho de construção narrativa se vê em constante mudança: se comporta como um fluxo, e não como um ponto estático. Ao analisar uma vida em andamento, portanto, algumas contradições e reviravoltas aparentemente incompatíveis com o que conhecemos da pessoa em questão surgem em certos momentos e desafiam aqueles esquemas que construímos para compreendê-la.

“Recebi uma proposta...”, ele fala baixo, bastante discreto:

Sabe a Padaria Alemã, ali na rodoviária antiga? Tem um pessoal que eu conheço que vai comprar lá e tá me chamando pra tomar conta. Aí vamos ver, né... Aí ofereceram uma participação ali na porcentagem... eu tô ficando velho, tenho que aproveitar. Trabalhei vinte e um anos ali do lado tomando conta, mas a pica é grossa. Falta um a gente cobre, tem que resolver tudo, nesse ramo é difícil ter a equipe completa, né? Aí eu pedi cinco salários mínimos. R\$ 3.600. Não é assim, não é um salário alto que não dê pra pagar, mas também é um que dá pra viver mais ou menos bem, né? Não vou fazer isso pra ganhar mais ou menos, pra ganhar mais ou menos eu fico aqui que já ganha. Eu tenho que pensar no meu futuro, né? Não dá pra ficar assim, eu já não aproveitei quando era jovem, agora tem que aproveitar, né...

10 Destaco por exemplo, os muitos escritos de Michael Pollak sobre as narrativas de sobreviventes de campos de concentração, nos quais o autor discute as condições e possibilidades sociais da fala e da escuta (1989, 1990 e 1992, dentre outros).

Dias depois, Marcão retomou o assunto.

Você estudou esse negócio de pão... né? Pô [ele bota o guardanapo na frente para o gerente não ver do que falávamos], esse pessoal aqui do lado me chamou, né, ali naquela padaria alemã, sabe onde é? Eles querem que eu vá pra lá, aí a gente já acertou “de boca”, né, aí segunda vamos assinar os papéis lá. Vão me dar uma porcentagem... pequena, né, mas é muito dinheiro que rola nesses negócios grandes assim. Aí vou ver lá com eles, de repente te botar lá também, ajudar lá nos pães.

Esperei algum tempo pela concretização da proposta, mas problemas de documentação com a padaria mencionada pareciam atrapalhar os planos dos novos donos. Eu já estava trabalhando na própria Serrana, alguns meses depois,¹¹ quando Marcão encerrou definitivamente a questão. Se a oportunidade parecia desafiar uma série de hipóteses e conceitos formados, meus e dele, a negativa voltava a corroborá-los.

Não deu em nada, tem ação na justiça, trinta e cinco mil cada... aí eu tava até falando com a mulher, foi melhor assim... Eu trabalhei vinte e um anos com eles, e ia ser escravo de novo. Dinheiro não é tudo. Eles falavam que iam chegar seis horas e chegavam às nove. A minha mulher ficava com o carro esperando, né, porque seis horas ainda dá pra pegar um cineminha, namorar... aí eu até falava, é, amor, hoje não vai dar não, vai pra casa... (risos) Aqui eu sei que saio às duas, sempre...

“Brilhar no balcão”: considerações finais

Trouxe até aqui aspectos que participam do esforço de Marcão em seu trabalho de produzir sentidos de si, elaborações pontuais sobre seu lugar no mundo e sua atividade no balcão. Foram eles o gosto pela brincadeira, a relação com a esposa e o dinheiro, a valorização do esforço e, por fim, a concepção de uma hierarquia entre os funcionários na qual ele ocuparia o posto mais alto. Deslocando o foco para fora do trabalho, apropriando-se de forma positiva dos aspectos depreciativos do cotidiano de sua atividade profissional ou trazendo para o âmbito das relações internas os marcadores legítimos de sua posição, ele compõe narrativas de si de modo a construir uma imagem positiva a partir de elementos que poderiam ser relacionados de outra forma. Sua posição atual como balconista é apresentada de forma prestigiosa, e os aspectos

11 Consegui finalmente uma experiência de trabalho como padeiro na Padaria Serrana, no início de 2015, muito por influência do próprio Marcão. Sobre essa experiência, ver Carriço, 2016a.

que ele enfatiza ao contrastá-la com o período quando ocupava cargos de gerência contribuem para consolidar essa representação.

Quando Hughes se preocupa em elucidar o drama social do trabalho, ele busca superar, em primeiro lugar, o caráter enviesado que compõe a visão que se obtém das elaborações dos próprios envolvidos. O melhor informante, ele se lamenta, é justamente aquele que está mais imbricado nessas valorações (1971: 339). Ao nos depararmos com uma atividade como a do balcão de uma padaria, no entanto, a linha entre o caráter limitador e enganoso da elaboração discursiva e suas virtudes (e mesmo sua imposição) como dado de pesquisa se torna bastante tênue.

Para quem espera um discurso bem-acabado e articulado de seus informantes, as conversas no balcão podem parecer muitas vezes picotadas, incompletas, com a compreensão do que é falado mais assumida que efetiva. O conteúdo varia, e talvez não importe tanto em si mesmo, mais valendo o jogo de palavras, o ritual e a construção de um hábito, de uma duração que parece algo mais que a soma desses pequenos eventos, embora baseada neles. Mais que os temas em si, no entanto, chama atenção a própria possibilidade de elaborá-los. O fato de que se conversa no balcão, longe de ser uma mera condição ou pano de fundo de onde um pesquisador pode extrair dados para sua pesquisa, é ele mesmo um dado, e precisa ser problematizado.

A conversa, em primeiro lugar, não deve ser vista como um aspecto acessório ao comércio, mas como parte integrante desse processo, que conforma um determinado tipo sociabilidade associando consumo e comunicação. Consumir pequenos lanches ou um almoço no balcão da padaria é inserir-se de alguma maneira em uma trama de relações. Se o cliente é frequente, ele passa a ser reconhecido e a reconhecer os balconistas, compartilhar com eles assuntos e conformar um tipo particular de ritual de cumprimentos e conversações. Se essa frequência não existe, ainda assim ele pode ser tomado como personagem em conversas com outros clientes ou entre os próprios balconistas.

Temos, nesse sentido, um aspecto importante que distancia o balconista do cenário ilustrado por Halbwachs (1972) segundo o qual o operário se apartaria da sociedade em função de sua relação orientada estritamente à matéria. Afinal, a função mais explícita do balconista, servir o cliente no balcão, produz um tipo de relação e associação entre a troca comercial, o consumo e a sociabilidade que não se vê do caso de uma produção mais marcadamente “fabril”, na qual haveria uma separação estrita entre o produtor e o consumidor. Pelo contrário, o cotidiano em que se insere o balconista se baseia em uma série de trocas fugazes, porém rotineiras, que constroem certo vínculo entre ele e cliente, atuando na consolidação de uma clientela mais assídua.

A fala é, portanto, um instrumento de trabalho do balconista. E se a conversa é parte integrante do processo de produção, consumo e distribuição de mercadorias no balcão, conversar (este tipo de conversa, em particular) se conforma como algo que pode ser entendido como sua “propriedade” por excelência. É essa habilidade de atrair em torno de si uma clientela e de trabalhar as conversas de modo a conciliá-las com o restante do serviço que incentiva a permanência de certos balconistas em seus postos em meio a um fluxo de chegadas e saídas, tanto de clientes quanto de funcionários.

As possibilidades de conversar, afinal, são distribuídas de forma desigual entre os balconistas. Os novatos, nota-se, parecem perdidos em meio a muitas demandas simultâneas e sucessivas. Preocupam-se em atender os pedidos, obedecer aos gerentes, seguir o que lhes dizem os funcionários mais antigos. Se são mais ousados e buscam impor sua presença para “brilhar no balcão”, expressão utilizada por Marcos, os mais estabelecidos os tomam como alvo de maneira contundente, explicitando todo o teor depreciativo da categoria novato até que ele se enquadre em seu devido lugar.¹² Eles não dominam, enfim, as possibilidades da fala e, com isso, reduzem suas capacidades de atuação nas relações do balcão, seja para conceber-se discursivamente de forma mais nobre na rede de relações internas, seja para desenvolver uma clientela “pessoal”, isto é, construir aquele hábito de frequência e conversas em torno de si. Limitam-se à empatia, a olhares, sorrisos ou expressões faciais variadas, mais que ao uso de uma conversa mais articulada.

Marcos, por outro lado, domina essa habilidade. Desenvolveu um saber a respeito de quando, o que e como conversar, e com isso atrai individualmente uma clientela o procura, inclusive, para retomar algum assunto ou inteirar-se das novidades. Que o escuta e legítima, enfim, sua posição de *chefia*, compartilhando suas anedotas e suas elaborações com pessoas que a acompanham. Não se pode subestimar, tampouco, o lugar dessa construção de si no que se refere aos seus superiores, isto é, àqueles que decidem os destinos dos empregados da padaria. A conversa no balcão e o tempo de permanência em um cargo marcado por uma chamativa rotatividade se alimentam mutuamente, com todas as implicações já mencionadas a respeito da concepção de uma *elite*, nos termos nativos, ou de um grupo “estabelecido”, segundo a conceptualização sociológica.

É difícil precisar como essa arte da conversa se manifestaria concretamente e se atualizaria na prática dos balconistas. Ela está presente ao

12 O quadro resumido aqui é mais complexo, na realidade. Um aprofundamento maior das condições de apropriação da lógica elite e novatos pelos próprios “novatos” foi esboçada em um texto apresentado no XI Congreso Argentino de Antropología Social e publicado na revista *Theomai*. (Carriço, 2016b)

longo das conversas trazidas neste artigo, e sua importância é camuflada pela aparente banalidade de sua construção. Frases soltas, sem qualquer relevância aparente, comentários um tanto aleatórios entre os próprios balconistas que acabam envolvendo um ou mais clientes que, por acaso, ali estão naquele momento - trata-se de uma dificuldade que se reflete inclusive na esquematização dos dados e na escrita etnográfica, que requer certa coesão e coerência.

No entanto, como vemos em Goffman (1981), a comunicação nunca é um fenômeno isolado; ela propõe uma interação, e, mesmo no nível mais “instintivo” e “natural”, engendra um processo de arranjo da realidade em função do qual se define a configuração social da situação. Longe de ser algo dado e simplesmente “possível”, um status ou uma posição social, também conforme autores como Becker, são antes o resultado de complexos processos de interação nos quais se constroem como relevantes determinadas características tidas como inatas às pessoas a que se referem ou dotadas de alguma significação intrínseca (Becker, 2008; Goffman, 1959).

Do ponto de vista interno aos balconistas, não se tratam de enunciações feitas em abstrato ou em uma outra situação (como uma entrevista formal a um pesquisador, por exemplo), e sim parte de todo um jogo ritual de conversas, provocações e fofocas nas quais sair-se bem, com humor se possível, é um aspecto importante. Essas pequenas situações e interações podem ser uma das principais fontes pelas quais que um pesquisador pode apreender seus dados e compreender aquelas relações de trabalho, mas é também ali que os próprios balconistas constroem essas relações para si. Ao invés de relegar esse tipo de conversa a meras anedotas sem importância, portanto, é preciso levar a sério a inclinação a se colocar em uma determinada relação com um cliente, um gerente ou com um outro balconista, pois assim se constrói um estado de coisas, uma configuração das posições e hierarquias entre os funcionários que tem conseqüências sobre aquela “realidade” na qual se inspira.

Por fim, cabe ressaltar, a distribuição desigual das possibilidades da fala não é sem conseqüências para a própria pesquisa etnográfica. Não é à toa que Marcão se tornou meu principal interlocutor: se aqueles que foram demitidos não possuem voz, senão como personagens na fala dos que ficam, e se os novatos dificilmente se expressam com tanta desenvoltura, não poderia ser outra minha fonte principal de dados. Resta ao pesquisador não apenas tentar obter os outros lados, mas sobretudo refletir sobre as condições de produção de sua pesquisa e buscar compreender, em cada contexto específico, como se dá essa distribuição e quais as suas implicações.

Referências bibliográficas

Beaud, Stephane; Pialoux, Michel (2009). *Retorno à condição a operária: investigação em fábricas da Peugeot na França*. São Paulo, Boitempo.

Becker, Howard (2008). *Outsiders: Estudos de Sociologia do desvio*. Rio de Janeiro, Zahar.

Bourdieu, Pierre (1996). “A ilusão biográfica”, em Ferreira, Marieta de Moraes y Amado, Janaína (comps.): *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora da FGV.

Carricho, Antônio de Salvo (2011). *Segredos de profissão: notas etnográficas de um aprendiz de padeiro*. Rio de Janeiro, UFRJ/ Museu Nacional. Documento eletrônico: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/757199.pdf>, acesso 17 de julho de 2016

—(2012). “Uma abordagem etnográfica do ensino profissionalizante” em: *Iluminuras*, v. 13, 2012, pp. 280-292. Documento eletrônico: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/download/27946/pdf>, acesso 12 de julho de 2016.

—(2013a). “De(s)ilusões biográficas”, em Leite Lopes, José Sergio; Ciocari, Marta (comps.). *Narrativas da desigualdade: memórias, trajetórias e conflitos*. Rio de Janeiro, Mauad.

—(2013b). “Discutindo metodologia: contribuições de uma pesquisa etnográfica sobre a qualificação profissional”, *ANAIS do XIII Encontro Nacional da ABET - 2013*. Curitiba, ABET.

— (2016a). *Chapa quente: perspectivas etnográficas sobre o trabalho em padarias*. Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional

— (2016b). “Configurações hierárquicas em um balcão de padaria” em: *Revista Theomai*. Buenos Aires. Documento eletrônico: http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_33/5.%20Art_Carrico.pdf , acesso 12 de julho de 2016

— (2016c). “Sensibilidades técnicas e práticas etnográficas”, em: Ciocari, Carricho, Coutinho e Gomes (comps.). *Etnografias, engajamentos e subjetividades*. Rio de Janeiro, iVentura (em prensa)

Elias, Norbert e Scotson, John L (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Foote Whyte, William (2005). *Sociedade de esquina: a estrutura social de*

uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Goffman, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, Doubleday Anchor Books.

— (1981). *Forms of Talk*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press

Halbwachs, Maurice (1972). *Classes sociales et morphologie*. Paris, Minuit.

Hugues, Everett (1971). *The sociological eye (selected papers)*. Chicago, Aldine-Atherton.

Linhart, Robert (1980). *Greve na Fábrica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Mintz, Sidney W. (1984). “Encontrando Taso, me descobrindo”, *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 27, Nº 1, pp. 45-58.

Pollak, Michael (1989). “Memória, Esquecimento, Silêncio”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 2, Nº 3, 1989, pp. 3-15.

— (1990). *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, Métailié.

— (1992) “Memória e identidade social”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 5, Nº 10, 1992, pp. 200-212.

Roy, Donald F. (1953). “Work Satisfaction and Social Reward in Quota Achievement: An Analysis of Piecework Incentive”, *American Sociological Review*, XVIII October, pp. 507- 514.

Weil, Simone (1979). *A condição operária e outros escritos sobre a opressão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

ARTÍCULO

Skill, Karin y Ullberg, Susann B. (2017). Asambleas socioambientales en la Argentina: activismo como agenciamiento, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 200-224.

RESUMEN

En la Argentina del siglo XXI, la *asamblea* se ha convertido en una figura de movilización política y social. Las asambleas argentinas muestran rasgos transnacionales de acción colectiva contemporánea, pero también se caracterizan por discursos y prácticas relacionadas con los procesos políticos particulares de la Argentina y Latinoamérica. En este artículo se examina la asamblea argentina como un *agenciamiento* y se analiza cuáles son los elementos heterogéneos que se relacionan en y durante las asambleas. El análisis se basa en diferentes investigaciones etnográficas recientes, a saber, en la anti-minera Asamblea El Algarrobo en Andalgalá, en la Unión de Asambleas Ciudadanas y en la Asamblea Permanente por los Afectados de la Inundación en la Ciudad de Santa Fe.

Palabras clave: *activismo, asamblea, agenciamiento, labor social.*

ABSTRACT Environmental asambleas in Argentina: activism as assemblage

In Argentina of the 21st century, the *asamblea* has emerged as a figure of and for grassroots political mobilization, claiming social change and demanding justice. The Argentinean asambleas bear transnational traits of contemporary collective action, yet they also feature particular discourses and practices related to the Argentinean and Latin American political settings and historical continuities. This article examines the Argentinian asamblea as an assemblage and analyses the heterogenous aspects that interrelate which each other during asamblea meetings. The study is based on ethnographic research carried out in the last decade on the anti-mining Asamblea El Algarrobo in Andalgalá, the Association for Citizen Assemblies (UAC), and the post-disaster Permanent Assembly of Flood Victims in Santa Fe City.

Key words: *activism, asamblea meeting, assemblage, social labour.*

Recibido: 23 de agosto de 2016.

Aceptado: 21 de diciembre de 2016.

Asambleas socioambientales en la Argentina

Activismo como agenciamiento



Por Karin Skill¹ y Susann B. Ullberg²

Introducción³

En la plaza principal de la ciudad de Santa Fe, se han reunido los miembros de la Asamblea Permanente de Afectados por la Inundación. Es la tarde del 28 de abril de 2005 y están planeando las actividades del día siguiente para conmemorar el aniversario de la inundación que golpeó a la ciudad en 2003, así como para reclamar la responsabilidad política del desastre. La ciudad de Santa Fe, con casi 400.000 habitantes, se sitúa en las costas de los ríos Paraná y Salado, en la Cuenca del Plata, una región que se caracteriza por un clima húmedo y temperaturas altas. La protesta social ha sido organizada a través de reuniones de asamblea, realizadas con regularidad desde 2004. Al preguntarles, los asambleístas expresan que participan en la reunión en calidad de inundados, es decir, víctimas de la inundación que han sido abandonadas por el Estado. Los miembros del grupo la Carpa Negra levantan

1 Master en Antropología Social (Universidad de Estocolmo) y Doctora en Tecnología y Transformación Social (Universidad de Linköping). En 2010 fue investigadora posdoctoral en el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Santa Cruz.

2 Doctora en Antropología Social (Universidad de Estocolmo), investigadora posdoctoral (Universidad de Gotemburgo) y docente (Universidad de Defensa de Suecia).

3 Una versión extendida de este artículo fue publicada en el volumen *Meeting Ethnography: Interrogating Meetings as Key Technologies of Contemporary Governance, Development and Resistance*, compilado por Jen Sandler y Renita Thedvall (London, New York, Routledge, 2017, pp. 69-87).

su carpa y, entre los frondosos árboles de la plaza, cuelgan la gran pancarta blanca, ahora ya grisácea y deshilachada, que los ha acompañado desde el primer año de protesta y en la que se lee: “La Carpa Negra de la Memoria y la Dignidad”. Una gran piedra blanca, que asemeja una lápida sepulcral debido a su forma y a la inscripción: “Ni olvido, ni perdón”, está colocada junto a la carpa, de cara a la Casa de Gobierno. El año anterior, otro grupo perteneciente a la Asamblea, la Marcha de las Antorchas, clavó más de cien cruces de madera en el suelo de la esquina opuesta de la plaza, para hacer presentes a quienes fallecieron durante el desastre y el periodo posterior al mismo. Los activistas de la Carpa Negra están planeando mantenerse en vela y, al día siguiente, comenzar temprano con la radio callejera que transmite directamente desde la plaza. Una conferencia de prensa fue organizada para presentar una investigación técnica independiente sobre las causas de la catástrofe de inundación ocurrida en 2003, comisionada por los demandantes en el proceso judicial contra el Gobierno entablado por algunos activistas de la Asamblea. Diana, una de las demandantes, hizo la introducción. Estaba sentada en una mesa cubierta con un mantel blanco, junto a un altar y frente a un gran mapa de la ciudad. A su izquierda, se encontraba una representante local de las Madres de la Plaza de Mayo, una mujer mayor que portaba el emblemático pañuelo blanco en la cabeza. A la derecha de Diana, estaban sentadas dos jóvenes abogadas representando a los demandantes. Junto a ellas, estaba el experto técnico contratado por las mismas, un profesor de la universidad de la ciudad, experto en ingeniería hidráulica, quien también había sido víctima de la catástrofe. Su informe confirmó y aclaró las conclusiones alcanzadas en las investigaciones de otros expertos. Los informes contribuyeron al argumento jurídico de los demandantes y al argumento moral de los activistas inundados.

Unos setecientos kilómetros al noroeste de Santa Fe se sitúa Andalgalá, un pueblo con aproximadamente 18.000 habitantes ubicado en la provincia de Catamarca. Andalgalá ha obtenido la atención de activistas socioambientales debido a la resistencia contra el nuevo proyecto minero Agua Rica a cielo abierto en las montañas de los Andes, donde se extraerán metales preciosos con explosivos, agua y químicos, a pocos kilómetros del centro de la ciudad. Cuando la Asamblea El Algarrobo se reúne bajo el árbol que dio su nombre al grupo, en el paisaje semidesértico de Catamarca, sus asambleístas discuten las acciones a tomar en contra de la corporación minera. Hay un pasacalle que avisa: “Sí a los glaciares, sin agua no hay vida”. Junto a la asamblea, una antena de radio colocada por ellos mismos se eleva hasta tocar el cielo de la tarde, proveyendo a los asambleístas tanto con ondas de

radio como de conexión de internet. En el camino de grava que lleva hacia el sitio del proyecto minero en las montañas, pilas de piedras y neumáticos recuerdan del bloqueo de caminos que los asambleístas han estado realizando desde diciembre de 2009, para impedir que las máquinas mineras entren a su montaña. Probablemente, todavía es posible encontrar balas de goma en el suelo, pequeños objetos de memoria del violento encuentro acontecido el 15 de febrero de 2010, entre la asamblea y el *Kuntur*, una fuerza especial de la policía catamarqueña, cuando esta última trató de levantar el bloqueo de caminos para abrirles el paso a los excavadores mineros, pero no lo logró. Numerosos videos mostrando este evento han sido subidos a *YouTube* por los asambleístas, y han sido vistos, compartidos y comentados miles de veces. La bandera *wiphala*, que simboliza a los pueblos indígenas de los Andes y sus derechos territoriales, ondea en el viento y, a un lado del camino, se alza una bandera con el colorido logotipo de la Asamblea El Algarrobo. Dicho logotipo fue creado por uno de los asambleístas con habilidades artísticas y representa el árbol de algarrobo extendiendo sus raíces profundamente en la tierra, con un lema que vincula al conflicto minero con otros conflictos que están teniendo lugar en el territorio argentino y latinoamericano.

El propósito de estas escenas introductorias es ilustrar etnográficamente cómo una asamblea socioambiental puede ser analizada como un *agenciamiento*⁴ en línea con las teorías de Deleuze y Guáttari (2003) y seguidores (cf. DeLanda, 2006). Un agenciamiento está constituido por elementos heterogéneos, tales como personas, ideas, paisajes, conocimientos, habilidades, materiales y tecnologías, y se forma a través de un proceso denominado por Turnbull como *labor social* (2000). La particular coyuntura temporal-espacial es lo que otorga a la reunión de asamblea su capacidad social y política (DeLanda, 2006). Vemos que otros elementos, además de la gente y sus discursos, están entrelazados (invitados) en la asamblea y son dotados de agencia. Lo anterior está en consonancia con “el giro poshumanista, ontológico y material” (Åsberg et al., 2012)⁵ en el que la materia y el ambiente no son vistos ni como pasivos, ni como externos a los humanos (Alaimo, 2010:1). La “naturalidad” siempre se encuentra tan cerca como la propia piel (Val Plumwood en Alaimo, 2010: 2). Alaimo y Hekman explican en *Material Feminism*

4 En la literatura en castellano hemos encontrado tanto los términos agenciamiento como ensamblaje para referirse al concepto en cuestión. Nosotras optamos en este artículo por utilizar agenciamiento, considerando que se encuentra más cercano al término *agencement* en su idioma original en francés, mientras que ensamblaje pareciera haberse traducido del término inglés *assemblage*.

5 Nuestra traducción, como las demás traducciones de textos en idioma extranjero.

que “la fuerza material del trabajo de Deleuze... generalmente es ignorada debido a que se centra exclusivamente en lo discursivo” (2008:3). La justicia medioambiental, la salud medioambiental y los conflictos de distribución ecológica son poderosas áreas para estudiar la intersección entre la sociedad y la naturaleza, y pueden ser un “sitio en el que la división naturaleza/cultura se disuelve” (Tuana, 2008:202).

En la Argentina del siglo XXI, la asamblea ha surgido como una forma de, y para, la movilización política popular. Ha sido asociada en gran medida con el extendido descontento social con la democracia representativa durante la crisis del 2001-2002, pero también ha surgido en relación con diferentes controversias socioambientales. Entre estos últimos se encuentran por ejemplo los conflictos en torno a la minería a cielo abierto en gran escala y las fumigaciones con pesticidas (cf. Weinstock, 2007; Skill y Grinberg, 2014) en los cuales se reclama por la salud y el bienestar de las poblaciones locales. Asambleas populares de este tipo se han formado también tras diferentes desastres en el país para exigir responsabilidades políticas y resarcimiento económico (Salmenkari, 2009; Ullberg, 2013; Josin, 2015). Los desastres y los riesgos ambientales transforman a la gente en activistas/asambleístas que demandan justicia y que abordan problemas técnica y científicamente complejos, como por ejemplo la construcción de terraplenes, la minería a cielo abierto, las sustancias tóxicas y el cambio climático. Estos son problemas que conectan las escalas locales y mundiales de modo simultáneo (Hastrup, 2013).

Con asamblea, nos referimos tanto al grupo de gente que constituye un actor colectivo, como a las reuniones en las que la asamblea es constantemente creada. Los argentinos tienen una larga tradición de búsqueda de influencia política a través de reuniones en espacios públicos, plazas y calles (Catela da Silva, 2004; Rossi, 2005; Salmenkari, 2009). En este contexto, la alusión a la asamblea implica ideas y prácticas de democracia directa, con un modo de proceder específico (Rossi, 2005) y un patrón común de movilización de protesta (Salmenkari, 2009), influido por los discursos latinoamericanos (Vara, 2013) que entremezclan las luchas pasadas y presentes (cf. Catela da Silva, 2004). La globalización y el neoliberalismo transnacional de las últimas décadas parecen haber estimulado un interés académico renovado en cómo los ciudadanos se organizan (localmente) para combatir los efectos de dichas políticas (cf. Graeber, 2009; Razsa, 2015). Las asambleas argentinas han resultado ser atractivos objetos contemporáneos de estudio académico, tal vez debido a su meta de reinventar lo político y de contribuir a otro mundo posible (Dinerstein, 2003; Fernández et al, 2008; Svampa y Pereyra, 2003).

Teoría del agenciamiento y metodología: entremezclas

La teoría del agenciamiento se basa en la ontología realista y materialista (DeLanda, 2006; Deleuze y Guáttari, 2003:15). Como antropólogas, pensamos que usar este marco nos permitirá investigar qué es lo que se ensambla durante las reuniones de la asamblea, más allá de las expresiones e ideas discursivas. Los agenciamientos *devienen en relación con* otros agenciamientos. De esta forma una asamblea se crea en relación con el Estado-nación, los medios sociales, los paisajes, el neoliberalismo, los mercados y las corporaciones transnacionales, etc. Este es el aspecto no-existencialista y exterior del agenciamiento: es históricamente contingente (DeLanda, 2006). Los agenciamientos reúnen elementos heterogéneos que son tanto materiales como inmateriales, a través de procesos de territorialización y desterritorialización (ibid.). El rol de territorialización mantiene los elementos y sus relaciones y, por consiguiente, la durabilidad del agenciamiento. El rol territorializador está compuesto por elementos que recombinan o recolocan elementos en agenciamiento y puede causar una reformación del agenciamiento. Otro aspecto de esta ontología realista es que un agenciamiento se vuelve más grande cuanto más elementos apropiados sean ensamblados (DeLanda, 2006). De esta manera "las herramientas existen únicamente en relación con las entremezclas que éstas [las herramientas] posibilitan" (Deleuze y Guáttari, 2003:90).

Este texto en sí es un agenciamiento. No solo hemos usado "mucho tinta tóxica y árboles convertidos en papel" (Haraway, 1988:575) para expresar nuestras observaciones como investigadoras, sino también nuestras experiencias de investigación, computadoras, tecnologías de comunicación y cables. Es el resultado de la colaboración, en las ideas y los textos, entre dos antropólogas suecas que han realizado trabajo de campo en Argentina en el siglo XXI, aunque en diferentes proyectos. Nuestro trabajo se une porque comprende material etnográfico de diferentes reuniones de asamblea, que hemos documentado a través de nuestros respectivos trabajos de campo translocales y transtemporales (cf. Ullberg, 2013). Nuestro campo de investigación no es comparativo. Preferimos que nuestros casos etnográficos se reflejen mutuamente, a fin de ofrecer una metodología analítica para el estudio antropológico de las asambleas.

DeLanda (2006:28) sostiene que, para evitar la cosificación de los agenciamientos, los investigadores deben enfocarse en los procesos históricos que ensamblan elementos. Para que la teoría (interdisciplinaria) del agenciamiento pueda funcionar en la antropología, sugerimos que se utilice el concepto de *labor social* de Turnbull (2000) para analizar

el proceso de agenciamiento en sí, pues, nuestro supuesto de partida es que los agenciamientos no solo aparecen. Con labor social, Turnbull se refiere al “trabajo de negociación y decisión... aportado para crear las equivalencias y las conexiones que producen orden y sentido” (ibid.: 13). Sostenemos que también es importante enfocarse en los elementos que han sido desechados mediante la labor social, para poder capturar la contingencia y la no-linealidad de los agenciamientos. Este es un argumento a favor del uso de la observación participante de las actividades y la interacción que tienen lugar en las asambleas. Este texto examinará la asamblea argentina como un agenciamiento, haciendo uso de las investigaciones etnográficas realizadas durante la última década. Las preguntas que sirven de guía son: ¿qué elementos son ensamblados? y ¿cómo son dichos elementos entremezclados en las asambleas?

Devenires heterogéneos

Generalmente se dice que todas las personas son bienvenidas a participar en las asambleas, donde la gente se reúne debido a intereses en común. Los participantes tienen diversos orígenes, así como diferentes experiencias, conocimientos y recursos, tanto culturales como simbólicos (Svampa y Pereyra, 2003). A veces, sin embargo, las asambleas están conformadas por un núcleo que es más homogéneo en términos de clase o ideología (Rossi, 2005). Aunque la asamblea, como un agenciamiento, puede ser descrita como una configuración contingente de diferentes elementos materiales e inmateriales, también es una comunidad social. Como tal, los asambleístas no sólo se identifican con la causa en juego, sino que también tienen un fuerte sentido de pertenencia a la comunidad de la asamblea. Más allá de ir a las reuniones, la identificación con la asamblea puede tener diferentes aspectos visuales, desde un tatuaje del logotipo del algarrobo en la propia piel de un asambleísta, hasta poner los lemas en su página de *Facebook*, exponerlos en una remera o en los juguetes de su hijo. El aspecto no-esencial de la teoría del agenciamiento enfatiza que diferentes elementos, como los asambleístas, surgen en relación con otros agenciamientos y a través de la interacción (DeLanda, 2006). Como se mostrará a continuación, diferentes organismos con diferentes experiencias y capacidades son ensamblados en las reuniones de la asamblea, lo cual, a su vez, tiene un efecto sobre ellos. Por consiguiente, el participar en las reuniones de la asamblea significa pertenecer a la Asamblea, pero, más importante aún, significa convertirse en un asambleísta.

La Asamblea Permanente de Afectados por la Inundación en la ciudad de Santa Fe comenzó como una protesta social contra las

deficiencias del Gobierno respecto al estado de preparación ante desastres y a la gestión de los mismos, después de que 130.000 personas que vivían en un tercio del territorio de la ciudad se vieran afectadas por una catastrófica inundación el 29 de abril de 2003. Quienes participaban en esta asamblea, ya sea como individuos o miembros de un grupo, se describían a sí mismos como inundados, sin importar si realmente habían sido afectados por la inundación y evacuados, o no (Ullberg, 2013:112). Venían de diferentes barrios de la ciudad para participar en las asambleas; hombres y mujeres, jóvenes y jubilados, y profesionales y empleados. Las reuniones de asamblea convirtieron a los inundados en activistas que reclamaban justicia y una indemnización del Gobierno, mediante la realización de protestas en público. Al inicio, cuando los activistas ocuparon una de las plazas más importantes de la ciudad –frente a la Casa de Gobierno– como forma de protesta, no había suficientes turnos disponibles para tantos voluntarios. Estas víctimas-convertidas-en-activistas se apresuraban de un lado a otro entre la plaza, sus hogares y sus trabajos, vigilando la ocupación día y noche, y pasando horas en largas reuniones de asamblea realizadas en la misma plaza, a fin de discutir cómo lograr sus objetivos. El enojo y la determinación de hacer que la ciudad recordara el desastre y reconociera la situación de los inundados era lo que los motivaba a seguir. El número de inundados que ocupaban la plaza disminuyó gradualmente durante los seis meses que duró la protesta. Los inconvenientes eran muchos, en particular los causados por el municipio, que intentó ejercer el poder mediante cortes de electricidad y amenazas de desalojo dirigidas a la asamblea. Esta resistencia del Gobierno fortaleció a los asambleístas de manera temporal. De cientos de activistas, únicamente quedó una docena cuando terminó la ocupación de la plaza al final de ese año. En los años siguientes, este número oscilaría entre mil participantes en las reuniones de protesta anuales con motivo de los aniversarios del desastre, cien personas en las reuniones de asamblea celebradas antes de las juntas de protesta, y una docena de individuos centrales durante el resto del año. La densidad y la intensidad de la asamblea cambian durante el transcurso de un año, e influye en las reuniones.

Una de estos asambleístas era Marta, una mujer que a sus cincuenta años, vivía en uno de los barrios afectados y cuya casa se había inundado. Su batalla como auto-evacuada, dijo ella, fue dolorosa porque ni el Gobierno, ni los jueces, habían respondido a ninguna de sus demandas. Sin embargo, las protestas también resultaron gratificantes para ella, ya que conoció a muchas personas con las que no compartía residencia, condición social o convicción política, pero sí compartía la experiencia de ser víctima de la inundación. Las reuniones de asamblea no solo eran

discusiones sobre las estrategias de protesta, sino también sobre el procesamiento y la creación de significado de una experiencia traumática, así como un aprendizaje sobre los derechos ciudadanos. Marta nunca había sido políticamente activa o había participado en una protesta callejera. Aunque varios participantes en la asamblea eran representantes de diferentes ONGs con experiencia previa en activismo, la mayoría de los activistas inundados eran novatos en términos de movilización social y política.

La Asamblea El Algarrobo fue fundada en Andalgalá el 14 de diciembre de 2009, cuando un docente tomó la iniciativa junto a un grupo de habitantes de hacer un bloqueo del camino para impedir el paso de las máquinas a la zona donde se iba a abrir la mina de Agua Rica. En Catamarca ya estaba la experiencia del establecimiento de la primera mina de cobre y oro a gran escala en Argentina explotada por la Minera Alumbreira. Algunas de las personas en la asamblea ya habían participado en el grupo Autoconvocados de Andalgalá que cuestionaba públicamente la manera en que la Alumbreira se llevaba los minerales sin dejar nada y la falta de compromiso con los catamarqueños (cf. Mastrangelo, 2004; Svampa y Antonelli, 2009). Con la fundación de la asamblea El Algarrobo la lucha se enfocó más en los aspectos ambientales. El lema fue “el agua vale más que el oro” y se presentó una demanda de paralizar el proyecto Agua Rica por aplicar una tecnología a cielo abierto que implicaba severos riesgos ambientales. La empresa minera, la canadiense Yamana Gold, presentó un estudio de impacto ambiental con el cual lograron que las autoridades provinciales autorizaran el proyecto Agua Rica. Este hecho generó la fuerte movilización por parte de los habitantes y la creación de la asamblea. Cuestionaron la calidad del estudio y opinaron que los políticos locales y provinciales habían vendido el pueblo para capitales extranjeros. La asamblea El Algarrobo entremezcló a mucha gente diferente en defensa del agua y con motivaciones tan variadas como el cuidado ambiental, la producción agraria y la salud de los pobladores, como honrar la memoria de antiguos defensores del territorio, como por ejemplo el cacique Juan Chelemín, quien encabezó la rebelión diaguita contra los colonizadores españoles en el Siglo XVII.

La fundación de una asamblea está íntimamente relacionada con la protesta pública contra una actividad, como en el caso de Andalgalá. No obstante, no todos los andalgalenses se movilizaron. Con la fundación de la Asamblea El Algarrobo, la población local se vio dividida en grupos de residentes a favor y en contra de la minería. Los residentes pro-minería acusaban a los residentes anti-minería de ser “hippies”, “en contra del progreso” y “foráneos” que se interesan más por el medio ambiente en una región caracterizada por la pobreza y el subdesarrollo.

Un grupo de jóvenes que se había mudado de la megalópolis de Buenos Aires al pueblo de Andalgalá, en búsqueda de un modo de vida rural y alternativo, formaba parte del núcleo de la asamblea. En el heterogéneo grupo de asambleístas se encontraban personas de diferentes edades y género, personas de diversas profesiones, creencias e ideologías, como por ejemplo docentes, estudiantes, amas de casa, militantes (y ex políticos) de partidos políticos, productores, artesanos, agrónomos, abogados, enfermeras, jubilados, católicos, músicos, desocupados, y anarquistas. En las vacaciones se sumaban además muchos jóvenes oriundos del pueblo que durante el año estaban estudiando en las universidades de Buenos Aires, Córdoba, La Plata y Rosario. Todos traían experiencias e ideas diferentes a la asamblea. Alicia, una mujer de unos cuarenta años y docente de profesión, ofrecía sus conocimientos pedagógicos al servicio de la asamblea. Ella recordaba que en la escuela donde trabajaba, habían recibido material escolar con el logotipo de la Minera Alumbreira y que, en aquel entonces, ella, sus colegas docentes y la rectora de la institución agradecían los regalos a la empresa. Cuando se gestó la asamblea El Algarrobo, Alicia se sintió convocada a participar. Fue más precisamente al escuchar el discurso de una asambleísta y al ver los audiovisuales que mostraban las voladuras de rocas en las explotaciones mineras cuando sintió que tenía que hacer algo. A la luz de los problemas sociales y ecológicos de la Alumbreira, y ante la amenaza de que sucediera lo mismo con la mina Agua Rica, esos recuerdos se le habían vuelto amargos. Alicia los reinterpretaba como un engaño de parte de la empresa, algo que ilustra que el devenir asambleísta puede implicar la reinterpretación de determinadas experiencias previas. En la asamblea se entremezclaron diferentes saberes, como por ejemplo la especialización en geoquímicos o imágenes satelitales, los conocimientos jurídicos para formular cartas y denuncias, y la habilidad de cocinar empanadas para vender y juntar fondos para financiar las actividades de la asamblea. Estas experiencias y saberes se entremezclaron con objetos materiales aportados por distintos asambleístas, como por ejemplo el auto para transporte, los teléfonos celulares o la casa para hospedar a visitantes. En esta heterogeneidad había una fuerte identificación colectiva de resistencia, basada en la noción de que eran individuos desamparados luchando contra un enemigo más fuerte, constituido por una compañía minera transnacional y un Estado corrupto que además contaba con lo que los asambleístas consideraban ser cómplices locales, como por ejemplo los empresarios que pueden ofrecer sus servicios o productos para la empresa (cf. Vara 2013).

En esta sección hemos descrito cómo las reuniones de la asamblea son configuraciones heterogéneas, que ensamblan diferentes personas y grupos, experiencias y saberes, objetos y otros elementos. La cuestión

de la autenticidad ha sido discutida en estudios antropológicos sobre identidades étnicas e indígenas, y es relevante en este contexto debido a la defensa de su lugar. La teoría del agenciamiento se enfoca en el devenir y es, por consiguiente, no esencialista (DeLanda, 2006). Nuestros casos etnográficos dan cuenta de esta característica, mientras que las subjetividades asambleístas son producidas en los encuentros entre urbanitas alternativas, pueblerinos ambientalistas, activistas no inundados y víctimas no activistas.

Negociaciones y tensiones

La noción de apertura e inclusión en la ideología de la asamblea es posibilitada mediante la organización de las reuniones de asamblea en espacios públicos (y simbólicos), tales como la plaza principal de la ciudad o bajo un árbol determinado, a fin de hacerlos accesibles. Dicha apertura y accesibilidad puede tener connotaciones sorprendentes. En una reunión de la Asamblea El Algarrobo en diciembre de 2010, aproximadamente cuarenta participantes de todas las edades y géneros y, a juzgar por sus dialectos, de diferentes regiones, se habían reunido en torno al árbol de algarrobo. A pesar de la fuerte identidad local y territorial, los asambleístas locales dieron la bienvenida a la gente de otras partes del país, u otras partes del mundo, a unirse a su lucha, aunque fuese solamente por un día. Un mayor número de conexiones hace que la red sea más grande. A la mitad de esta reunión en particular, los representantes de una ONG nacional arribaron repentinamente al sitio de la asamblea junto con un famoso cantante argentino llamado Axel. La ONG había invitado al cantante a dar un concierto gratuito al día siguiente, como parte de las celebraciones del aniversario de la asamblea que tendrían lugar en la plaza principal del pueblo. Muchos asambleístas comenzaron a llamar por teléfono a sus amigos y familiares, y a tomarse fotos con él. Sin embargo, en medio de la agitación, César, un hombre que a sus cincuenta años y con amplia experiencia asamblearía previa, comentó con amargura que el hecho de irrumpir en la reunión e involucrar a artistas famosos, en lugar de escuchar las voces de los ciudadanos comunes, mostraba que la ONG no compartía la ideología de la asamblea. A diferencia de lo que opinaba César, para la mayoría de los asambleístas presentes la aparición sorpresa de la ONG con el cantante era muy valorada, no sólo por la emoción de conocer a una celebridad, sino también porque era un indicio de la atención a nivel nacional que su asamblea había logrado captar.

Nuestra etnografía muestra que las divisiones ideológicas y políticas dentro de las asambleas se manifiestan de diferentes maneras. En

Santa Fe, los desacuerdos trataban parcialmente de la ayuda económica otorgada por el Gobierno provincial para facilitar la recuperación y la reconstrucción (Ullberg, 2013:79-80). Muchos de los inundados devenidos asambleístas aceptaron las condiciones de la compensación económica, pensando que el dinero les permitiría comenzar de nuevo después del desastre. Las decisiones de dichos activistas fueron consideradas por sus compañeros asambleístas como actos de traición y corrupción moral, y llevaron a un menor nivel de participación en general. En el caso de Santa Fe, los “traidores” dejaron de asistir a las reuniones debido a los conflictos (Ullberg, 2013:146). Estos son ejemplos de elementos que pueden conducir a la disipación y/o la reformulación del agenciamiento que continuamente se está creando (DeLanda, 2006). En Andalgalá, fue la asociación de la asamblea con la política partidaria que condujo a esta reformulación.

Al momento de crearse la asamblea, había en Andalgalá un intendente municipal pro-minería. En las elecciones municipales de 2011, se presentaba el candidato a intendente con la promesa, si él ganara, de prohibir la megaminería en el municipio. Uno de los lemas de su campaña electoral era “Otra Andalgalá es posible” y en uno de los carteles había una imagen de una mina a cielo abierto acompañado con el siguiente texto: “El pueblo de Andalgalá dice NO, SI Páez Intendente”. Durante la campaña de Páez, la asamblea organizó una votación interna para decidir si apoyaban públicamente a este candidato de intendente y además a su concejal para las elecciones. La asamblea votó que sí. Páez ganó las elecciones y en el mes de diciembre de ese año asumió como intendente de Andalgalá. En la asamblea se suscitaban entonces muchas discusiones respecto al apoyo que le habían dado al candidato. Algunos asambleístas opinaron que los compañeros que habían concebido la idea de “politizar” la asamblea a través de su apoyo manifiesto, tenían la intención de quebrarla. Otros objetaban diciendo que era positivo para la causa de la asamblea tener un intendente que haya expresado que estaba en contra de la megaminería. Con la asunción del intendente Páez en Andalgalá, varios asambleístas de El Algarrobo asumieron cargos administrativos en la municipalidad o fueron otorgados diferentes becas, cosa que no fue visto con buenos ojos por los demás asambleístas.

A los pocos meses, en febrero de 2012, se suscitó otro momento de tensión en Andalgalá, ya mencionado en la introducción de este artículo. En el medio del conflicto social y político, los actores pro-minería de Andalgalá incorporaron las estrategias de la asamblea y bloquearon las principales vías de entrada al pueblo, a fin de impedir que la gente de otras partes del país pudiera llegar y participar en las actividades de la asamblea para conmemorar el evento de la represión de 2010. Se

rumoraba de la llegada de *Kuntur* de la policía provincial para levantar la barricada de la asamblea otra vez, al igual que en 2010. La tensión y los rumores, más el hecho de que había interferencia en la radio de la asamblea y no podían transmitir nada, hicieron que una multitud de personas se reunieran en asamblea, junto al árbol de algarrobo. En la asamblea discutieron cómo prepararse en caso de un posible enfrentamiento nuevo con la policía, evaluaron las experiencias de la aquella exitosa resistencia del 15 de febrero de 2010, y debatieron cuales fueron entonces y cuales serían ahora los métodos y estrategias legales y legítimos a aplicar. Varios asambleístas ya habían sido denunciados ante la policía por su participación en actividades anteriores, lo cual convirtió su participación política en una actividad ilícita. Mientras la asamblea resolvía que iban a resistir todos sentados y encadenados brazo en brazo sobre la calle, un grupo conformado principalmente por hombres jóvenes, decidió prepararse a su manera. Se alejaron unos cien metros del algarrobo donde se encontraban los demás integrantes de la asamblea y se prepararon para un choque con la policía. Los asambleístas revelaron en entrevistas más adelante que estas tácticas de enfrentamiento físico son el resultado de experiencias previas, por ejemplo adquiridas durante los enfrentamientos ocurridos entre manifestantes y policías durante el llamado *Argentinazo*, en 2001. A pesar de ser ilegal la resistencia a la fuerza pública, varios ambientalistas consideran que tales prácticas son absolutamente legítimas. Cómo actuar frente a las autoridades, y especialmente frente a la policía, a menudo se discuten en asambleas en relación a marchas y actividades públicas, dando cuenta de la entremezcla moral y política entre lo (i)legal y lo (i)legítimo en el agenciamiento.

Experimentando y comunicando

Las reuniones de asamblea están organizadas de manera que ningún miembro o grupo en particular tenga que desempeñar un papel de liderazgo. Las reuniones son "...simples zonas de experimento social, espacios en los que los activistas pueden tratarse unos a otros de la forma en que consideran que la gente debe tratarse mutuamente, y para comenzar a crear algo de ese mundo social que ellos desean hacer aflorar" (Graeber, 2009:287). Como ya ha sido descrito anteriormente, la asamblea de los inundados en la ciudad de Santa Fe fue iniciada por evacuados que se movilizaron en respuesta a la negligencia y la mala gestión del desastre por parte del Gobierno. Recurrentes reuniones de asamblea entre los evacuados, realizadas en toda la ciudad, condujeron al establecimiento de una asamblea coordinadora un año después del desastre, a fin de

organizar mejor las actividades de demanda y protesta llevadas a cabo por diferentes individuos y asambleas.

En un esfuerzo por alcanzar horizontalidad e igualdad, los deberes dentro de una asamblea dada generalmente son rotados entre los participantes para que no se vuelvan tareas permanentes. En la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC), diferentes asambleas locales en todo el país organizan y acogen reuniones tres veces al año para compartir experiencias y apoyar la movilización local, así como para fortalecer el poder de las demandas. Debido a que viajar en este vasto país implica costos y tiempo, la mayoría de los participantes en las reuniones suelen venir de la región en la que se organiza la reunión de la UAC en particular. En julio de 2009, la UAC fue organizada en la provincia de Jujuy al noroeste del país. Algunos asambleístas habían viajado en camión desde Esquel, otros desde Buenos Aires. Los asambleístas se reunieron para una manifestación inicial en la ciudad capital de la provincia San Salvador de Jujuy, era el día más frío del año con escarcha en el pasto. Al día siguiente, la UAC se trasladó a Libertador General San Martín, pueblo coloquialmente llamado Libertador o Ledesma. Fue electo como lugar de encuentro por la UAC debido a que allí se halla el ingenio azucarero de la empresa agroindustrial Ledesma. El objetivo de la UAC en esa ocasión era llamar la atención a los posibles daños socioambientales del ingenio. En el programa se mezclaban discusiones y debates con actividades educativas. Una de esas actividades era el juego de interpretación de roles, otra actividad educacional consistía en hacer un gran mapa y documentar los problemas socioambientales en todo el país. El objetivo del juego de interpretación de roles era practicar cómo intervenir en contextos públicos para mejorar y empoderar la acción, y reforzar los vínculos entre la discusión, la pedagogía y la acción directa. Esto puede ser visto como un ejemplo de cómo la asamblea está ensamblada en un “organismo que piensa al actuar” (Mattini, 2002 en Dinerstein, 2003:197). Vale mencionar aquí que, a los pocos años de la asamblea de la UAC en Jujuy, la empresa Ledesma estaba nuevamente en la mira en el llamado Tribunal del Juicio Ético a las Transnacionales⁶ convocado por múltiples organizaciones sociales, entre ellas la UAC y la Asamblea El Algarrobo. En esta ocasión, Ledesma estaba acusada por complicidad con el Estado argentino durante la última dictadura militar (1976-83) (cf. Maisel, 2006), y la represión y criminalización de los movimientos populares en la actualidad. Este último ejemplo demuestra cómo en la asamblea, la lucha por una causa, una localidad y una escala se puede entremezclar con otra y crear efectos sinérgicos, en este caso, entre la

6 <http://juicioalastransnacionales.org/> . Último acceso 2016-12-18.

defensa del territorio en Andalgalá con la de los derechos humanos en Ledesma y en el país entero.

La comunicación es una parte de la labor social que puede mantener o aumentar el agenciamiento. Los asambleístas se comunican no solo de manera interna entre los miembros de la asamblea, sino también con la comunidad circundante. Las asambleas usan cada vez más las redes sociales, como por ejemplo *Facebook*, para comunicarse e incluso crean su propio hardware de comunicación. En Andalgalá, la mayoría de las estaciones de radio locales transmiten la publicidad de las empresas mineras, quienes hablan de su “absoluto cuidado del medio ambiente” y sus actividades mineras “sostenibles”. La postura contra la minería de la Asamblea El Algarrobo difícilmente trasciende a los medios de comunicación, razón por la cual reunieron fondos y construyeron su propia estación de radio en 2011. Esto permite que la asamblea tenga control de los programas, la información que se publica y la publicidad que se permite, y de este modo haga público un discurso contrario al de la compañía. Sin embargo, en términos de clarificación teórica, este dispositivo precisa de los asambleístas que trabajan en la radio para convertirse en una herramienta que posibilite la entremezcla de elementos (Deleuze y Guáttari, 2003:90).

Las asambleas procuran garantizar que todos los participantes expresen sus puntos de vista (Fernández et al., 2008). En nuestros respectivos trabajos de campo hemos observado, sin embargo, variación en la forma en la que los participantes sin experiencia anterior en este tipo de participación pública manejan esto. Algunas personas, como Marta, parecen tener una especie de talento natural para hablar. Debido a su franqueza y carisma, con el tiempo, ella se convirtió en la portavoz de la Asamblea Permanente en Santa Fe; lo que ilustra cómo una persona específica sin experiencia previa de activismo puede convertirse en asambleísta en relación con el agenciamiento. Otros miembros de la asamblea que sienten que “no hablan bien” no se atreven a compartir sus puntos de vista o a pedir aclaraciones cuando no entienden algo. Sienten que tienen que luchar por formular sus argumentos sobre qué acciones tomar. Otras personas ya tienen experiencia en la militancia política o formación académica, con lo cual ya traen experiencias y saberes que les hacen sentir seguros a la hora de hacerse oír en el espacio público. Todo esto da cuenta de que en las asambleas hay modos heterogéneos y asimétricos de manejar la expresión de opiniones en un espacio muy concurrido.

En las asambleas se negocia aquello que debe ser comunicado al público. En la Asamblea el Algarrobo, reunidos bajo el árbol, se prepara con anterioridad lo que se presenta en las reuniones públicas en la plaza principal 9 de julio todos los sábados. Se organiza una caminata por la

plaza “por el agua y la vida”. Antes de caminar, se proyectan videos en una pantalla grande, escuchan charlas dadas por representantes invitados por la asamblea, y escuchan y cantan el himno nacional. En la ciudad de Santa Fe del posdesastre, los activistas de la asamblea produjeron numerosas declaraciones y breves informes, publicados como *Documentos* (Ullberg, 2013:135-36). Los Documentos fueron presentados en conferencias de prensa o leídos en voz alta durante las manifestaciones, y después fueron conservados como declaraciones escritas, o artefactos de la memoria de la Asamblea Permanente. En los años 2004-2005, por lo menos catorce documentos fueron producidos y hechos públicos. La longitud de los documentos variaba, conteniendo desde una o dos páginas, hasta siete u ocho páginas. Tal como ilustra la viñeta etnográfica al inicio de este artículo, los documentos eran de autoría colectiva y generalmente eran redactados durante las asambleas con el objetivo de ser leídos ante el público. Varios autores habían escrito diferentes fragmentos de texto que esa noche del 28 de Abril de 2005 tenían que ser recopilados en una sola declaración para ser leída al día siguiente. Emilio, uno de los activistas independientes, leyó el borrador en voz alta. Una frase específica del informe publicado por la Casa de Derechos Humanos, fue la misma que había sido presentada en la conferencia de prensa esa misma mañana y llegó a ser profundamente debatida en la asamblea. Era una pregunta retórica sobre si seguir votando por los mismos políticos que desempeñaban diferentes cargos antes y durante la inundación. Luis, un hombre soltero de unos cincuenta años y electricista de profesión cuya casa había sido inundada en 2003, era el autor de la frase. Él sostenía que era fundamental recordarle a la gente de Santa Fe que los titulares del poder que fueron culpados por el desastre todavía continuaban ocupando puestos en el Gobierno y la Administración Pública. Luis opinaba que había que recordarle a la gente que considerara por quién votaría en las próximas elecciones. No obstante, otros integrantes de la asamblea se opusieron a dicha frase. Sostuvieron que se enfocaba exclusivamente en el acto de votar, como si ese fuese el único modo de lograr la justicia o ejercer la democracia. Ellos argumentaban que había muchas otras maneras de cambiar las cosas en la ciudad, tales como sus propias manifestaciones. Por consiguiente, para ellos, la frase presentaba un concepto demasiado limitado de cómo disputar el poder. Después de algunas discusiones, se realizó una votación. Se decidió no incluir la frase en cuestión en la declaración. Luis tomó su mochila y dejó la plaza, muy molesto por haber tenido que eliminar su frase, si bien otras oraciones de su autoría permanecieron en el documento. La reunión continuó y fue concluida con un documento final. Al día siguiente, miles de personas en la Plaza de Mayo escucharon en silencio la lectura

del documento titulado *A DOS AÑOS DEL 29 DE ABRIL*, el mismo que trajo el desastre ocurrido dos años antes de vuelta al presente, tanto en sus mentes como en sus cuerpos. Mientras las palabras finales resonaban en la noche cálida y multitudinaria, la gente presente en la plaza se unió a los clamores por la justicia:

No podemos ni queremos olvidar.
¡Justicia por nuestros muertos y enfermos!
¡Juicio y castigo a los inundadores!
¡Confiscación de sus bienes!
¡Inhabilitación para ejercer cargos públicos!
¡Indemnización total para los afectados!

El ejemplo descripto arriba da cuenta de varios aspectos de la labor social que estamos analizando. Uno que quisiéramos destacar aquí es la cuestión temporal, o sea la coyuntura y la contingencia de los elementos en relación al agenciamiento. La idea de “lo político” es altamente delicada en la Argentina contemporánea. La noción émica de “hacer política” puede referir tanto a la politización y el clientelismo que permean la vida social argentina y que, de cierto modo, ha pasado a significar una invectiva para mucha gente, en vista de altos grados de corrupción. Por ello, la ideología de la asamblea es a menudo apolítica, en el sentido de ser apartidista y anti-Estado, dado que, por lo general, es el Estado argentino que es el adversario de la asamblea.

Lo anterior también da cuenta de la heterogeneidad interna, las negociaciones y tensiones que caracterizan a la asamblea y que ya hemos discutido en los párrafos anteriores, en relación a la manera en que éstas generan diferentes modos de participación que a su vez afectan la toma de decisiones. Luis, al igual que Marta, no traía experiencia previa de militancia política, pero era también una persona de mucha integridad y elocuencia, virtudes que además fue refinando en la asamblea. No obstante, esa falta de experiencias de activismo hacía que él a veces no lograra crear conexiones en el agenciamiento. Hemos aquí un ejemplo de elementos que fueron desechados en la labor social, tanto Luis como su oración en el documento, lo cual demuestra la no-linealidad de los agenciamientos. Por último, el ejemplo está en consonancia con las investigaciones previas que han mostrado que, aunque las asambleas argentinas valoran las estructuras de movilización horizontales, estas son a la vez capaces de usar retribuciones del Estado y la atención de los medios, así como las vías legales y las normas transnacionales, para defender su postura (Salmenkari, 2009). El conocimiento de los Documentos e informes por parte del público también era importante para los activistas. Ellos procuraban obtener la mayor atención pública

posible, generalmente a través de la presentación de informes en las reuniones de asamblea a las que invitaban a periodistas locales. Las investigaciones y los informes presentados ejemplifican los elementos de conocimiento que son ensamblados a través de la labor social. En otros casos, se ha invitado a geólogos para que aseveren que los glaciares están amenazados por la industria minera, o se ha traído a doctores en medicina y biólogos moleculares para que informen de los efectos del uso de plaguicidas sobre la salud (Skill y Grinberg, 2011). La asamblea lucha por ensamblar evidencia y legitimidad, lo cual forma parte de la dinámica del agenciamiento. Cuanto más apoyo del tipo apropiado tenga, más fuerte se vuelve la asamblea, ya que la capacidad del agenciamiento aumenta, no sólo con el número de elementos, pero aún más importante, con elementos que son considerados legítimos y aceptables.

La materialidad de los discursos y los símbolos

Las movilizaciones sociales contemporáneas recurren a discursos y símbolos especiales para defender su causa y aportar significado y legitimidad a su acción. Al igual que los documentos, un libro es una interconexión de elementos materiales e inmateriales. Un ejemplo es el libro *Vienen por el oro, vienen por todo. Las invasiones mineras 500 años después* (2009), escrito por el difunto periodista argentino y activista medioambiental Javier Rodríguez Pardo, en el que se describen las protestas de la asamblea en contra de la explotación minera en las ciudades de San Juan y Esquel. El libro circuló entre las asambleas socioambientales y sirvió como una fuente de conocimientos e inspiración. En repetidas ocasiones, Rodríguez Pardo fue invitado a participar en reuniones y a pronunciar discursos públicos. Este libro es un ejemplo de aquello que DeLanda (2006) describe como un agenciamiento, no como una matrioska rusa en la que las muñecas encajan perfectamente unas en otras, sino como algo que se superpone, que es contingente y desordenado. Esta lógica discursiva articula una situación contemporánea de controversia ambiental, como la que se dio en torno a la contaminación proveniente de la minería a cielo abierto, con el capitalismo imperialista que ha subyugado a los habitantes de las Américas tras los tiempos de la colonia. Este discurso puede también emerger en escenarios de acción colectiva, en los que la extracción de recursos no era el problema inicial. En la ciudad de Santa Fe, por ejemplo, el problema identificado y discutido en las reuniones de asamblea de los activistas inundados, inmediatamente después del desastre, era el Gobierno deficiente y el Estado corrupto que no habían protegido la ciudad y a sus habitantes del riesgo de inundación.

Sin embargo, a partir de 2008, los problemas ambientales fueron repentinamente planteados como causales del desastre. Santa Fe es una de las históricas provincias de la Argentina que contribuyó a que este país fuera el llamado granero del mundo en el Siglo XX y que, en los últimos años, ha sido uno de los mayores productores de soja. El hecho de que la deforestación y el uso de plaguicidas afecten el clima, la calidad del suelo y del agua, así como la capacidad de absorción del suelo, e incrementen el riesgo de inundación, fue planteado en varias de las reuniones de asamblea y expresado mediante consignas y pancartas. Esto ilustra que los agenciamientos se transforman con el tiempo, a través de la labor social y la interacción, en particular en términos de la producción de conocimiento (Turnbull, 2000) y el uso de evidencia científica (Alaimo, 2010).

La elección de sitios simbólicos para realizar las asambleas es otro ejemplo de la entremezcla de los discursos poscoloniales y anti-imperialistas, así como de eventos históricos, lugares, gente, y pancartas. En la ciudad de Santa Fe, la Asamblea Permanente principalmente realizaba sus reuniones y acciones en la Plaza de Mayo, un lugar emblemático, en particular, porque el nombre lleva consigo la memoria de la Revolución de Mayo que condujo a la independencia nacional, pero también porque muchas protestas sociales han tenido lugar en plazas con el mismo nombre. Otro ejemplo es el de la reunión de asamblea que fue organizada por el movimiento Paren de Fumigar y la UAC, en septiembre de 2009. San Lorenzo fue, en 1813, el escenario de una de las más importantes y exitosas batallas de emancipación de los poderes coloniales españoles. Se ubica en la provincia de Santa Fe, a orillas del río Paraná, y actualmente alberga uno de los puertos privados más grandes de Argentina, desde el cual se exporta gran parte de la producción de soja del país. El tren que transporta los metales de la mina la Alumbreira, situada al interior del país, también atraviesa San Lorenzo en su camino al puerto de exportación. La asamblea de la UAC se transformó en una manifestación callejera y en una de las pancartas se leía: “Desde este puerto salen las riquezas del país, dejándonos con las explosiones, las fumigaciones, la pobreza y las enfermedades”. La pancarta ensamblaba ideas sobre el modelo de extracción-exportación que suponen la minería, la madera y los cereales, con los supuestos efectos sobre la salud de la población argentina como resultado.

Los discursos poscoloniales y anti-imperialistas son expresados mediante símbolos como *wiphala* y *pachamama*, la Madre Tierra en la cosmología andina, quien con frecuencia es invitada a las reuniones de asamblea, junto con las imágenes de íconos de la política latinoamericana, como Ernesto “Che” Guevara, cantantes de protesta chilenos e intérpretes de música folclórica argentina. A menudo, el popular y

emblemático rock nacional argentino también es utilizado para crear paisajes sonoros poscoloniales especiales. El juego de interpretación de roles realizado en la reunión de la UAC en 2009, y mencionado anteriormente, fue inspirado por el llamado *Teatro del Oprimido*, un análisis que sirve de medio para promover el cambio social y político. De este modo, la inspiración ideológica de difuntos educadores, músicos y políticos, se entremezcla para fortalecer el agenciamiento.

Las asambleas trabajan para ejercer presión a fin de lograr el cambio social de manera, sino apolítica, al menos apartidaria. Si bien también ocurre que, paralelamente a la movilización social, los miembros de las asambleas realizan demandas mediante los instrumentos políticos y judiciales⁷ establecidos, lo cierto es que hay ciertas demandas sociales y morales, tales como en nuestros casos etnográficos, que no son dadas curso mediante las vías institucionales establecidas, ya sea por falta de mérito o por intereses políticos encontrados. Además los tiempos de las demandas sociales raramente son las del mundo burocrático. Las asambleas emergen entonces para los ciudadanos como una alternativa moral y expeditiva de democracia directa. Así mismo, estas caminan sobre la delgada línea que separa la legalidad y la legitimidad. Mientras muchas de las acciones organizadas y realizadas por las asambleas, tales como manifestaciones, marchas y escraches, son una característica de la democracia y, por consiguiente, legales, otras actividades son ilegales, como el bloqueo de caminos. Sin embargo, aunque las manifestaciones, las marchas y los escraches sean legales, pueden causar controversia en las comunidades locales. Por ello, se dedica mucho tiempo en las reuniones de asamblea a discutir cómo crear legitimidad, tanto para las acciones legales como para las ilegales. Con frecuencia, esto se hace recurriendo a marcos legislativos supremos, como la Constitución Argentina y sus Artículos 41 y 43, mismos que establecen el derecho a un medioambiente seguro, en el caso de la Asamblea El Algarrobo, o a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en el caso de la Asamblea Permanente de los inundados en Santa Fe.

7 Solo a modo de ejemplo y sin entrar en detalles, pueden mencionarse aquí dos ejemplos. En Santa Fe hay dos juicios en curso (uno por vía penal y el otro por vía civil) desde 2003 en los cuales los querellantes son participantes en la Asamblea de Inundados. Los juicios de "la Causa Inundación" que busca establecer la responsabilidad jurídica, política y económica de la inundación 2003 en Santa Fe. Hasta la fecha ninguno de estos juicios han tenido un dictámen (Ullberg, 2013:138f198). En cambio, en el caso del conflicto ambiental en Andalgalá, el recurso de amparo presentado por asambleístas de El Algarrobo ante la justicia provincial fue apelado a la Corte Suprema de la Nación y tuvo en 2016 un fallo favorable. La Corte Suprema concluyó que la justicia de Catamarca no podía rechazar el amparo que plantearon los vecinos de Andalgalá y mandó por ello a dictar una nueva sentencia al superior tribunal de justicia (<http://www.cij.gov.ar/nota-20151-Megaminer-a-la-Corte-Suprema-hizo-lugar-al-recurso-de-los-vecinos-de-Andalgal-.html>). Último acceso 2016-12-18).

Conclusión

En el presente artículo, hemos discutido y analizado cómo elementos heterogéneos, tales como ideas, habilidades, activistas, expertos, tecnologías, textos, fuerzas policiales, lugares, eventos históricos, paisajes, discursos y demás, son ensamblados a través de la labor social en asambleas. Como ha quedado claro, la asamblea argentina se caracteriza por su heterogeneidad y su dinámica. Varias de las asambleas a las que hacemos referencia, incluyendo aquellas que nosotras mismas hemos estudiado etnográficamente, han sido activas durante años y continúan luchando por sus metas mediante el agenciamiento de personas, discursos y objetos, principalmente a través de las asambleas. Es así como este particular agenciamiento de acción colectiva es conformado, haciendo de la asamblea un organismo que piensa al actuar. Las reuniones consisten en discusiones para elaborar estrategias de acción, como manifestaciones públicas y escraches, para marcar su presencia y expresar sus demandas. La presencia es importante, tanto material como ideológicamente, en particular en un país cuya historia está marcada por ausencias. Las tecnologías de la comunicación contemporáneas son, en efecto, un elemento en este agenciamiento en particular, pero la presencia física de la gente es preferida para realizar un escrache o para representar y socializar la pedagogía crítica de la asamblea. La ideología de *estar presente* que impregna la asamblea y se materializa a través de símbolos como la imagen de Che Guevara, así como la presencia física de las Madres de la Plaza de Mayo, hace que las asambleas socioambientales argentinas tengan connotaciones de los años violentos de la última dictadura, cuando las desapariciones forzadas de los activistas políticos eran habituales. Al recurrir a este emblemático legado, el reclamo adquiere fuerza en los ojos del público. Esta dimensión temporal y espacial de la presencia está relacionada con el proceso de territorialización del agenciamiento.

No obstante, las reuniones de asamblea no solo son teatros estratégicos y operativos de acción, sino también momentos para darle sentido a experiencias traumáticas y conflictos sociales. Sin prestar atención al origen de la asamblea, sin importar si es el resultado de una comunidad accidental posdesastre, como en la ciudad de Santa Fe, o una movilización contra los peligrosos proyectos de compañías transnacionales, como en Andalgalá, el reclamo de justicia es la clave. Aquí, tanto los medios de comunicación como las ciencias son elementos cruciales en este agenciamiento, ya que estos articulan y legitiman dichos reclamos. La gente sin experiencia previa en activismo interactúa con activistas establecidos y aprende las prácticas de la asamblea, así como las prácticas de protesta, siendo estas últimas el resultado y la extensión de las reuniones.

En suma, las personas se convierten en activistas y la asamblea se convierte en acción colectiva en, y a través de, las reuniones.

En conjunto, la asamblea argentina puede ser entendida como un fenómeno emergente ensamblado a través de la experiencia histórica, la experimentación creativa y la presencia interactiva de múltiples elementos ideológicos y materiales, a través de los cuales los argentinos en el siglo XXI luchan por reinventar un futuro (a)político.

Agradecimientos

Agradecemos a Aisha Renée Malmgren por su trabajo de traducción al castellano de este artículo.

Bibliografía

Alaimo, Stacy (2010). *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington, Indiana University Press.

Alaimo, Stacy y Hekman, Susan (comps.) (2008). *Material Feminism*. Bloomington, Indiana University Press.

Catela Da Silva, Ludmila (2004). “Nos vemos en el piquete...’. Protestas, violencia y memoria en el Noroeste Argentino”, en Grimson, Alejandro y Ochoa Gautier, Ana María (comps.): *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp.123-143.

DeLanda, Manuel (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage theory and social complexity*. London y New York, Continuum.

Deleuze, Gilles y Guáttari, Félix (2003). *A Thousand Plateaus: Capitalism and schizofrenia*. London, Continuum.

Dinerstein, Ana (2003). “¡Que se Vayan Todos! Popular Insurrection and the Asambleas Barriales in Argentina”, *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 22, N° 2, pp. 187-200.

Fernández, Ana María; López, Mercedes; Borakievich, Sandra y Ojám, Enrique (2008). “Política y subjetividad: la tensión autogestión delegación en empresas y fábricas recuperadas”, *Anuario de investigaciones*, Vol. 15. Universidad de Buenos Aires, Secretaría de Investigaciones, pp. 195-203.

Graeber, David (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh, Oakland y Baltimore, AK Press.

Haraway, Donna (1988). “Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective”, *Feminist Studies*, Vol. 14, N° 3, pp. 575-599.

Hastrup, Kirsten (2013). “Scales of Attention in Fieldwork: Global Connections and Local Concerns in the Arctic”, *Ethnography*, Vol. 14, N° 2, pp. 145-164.

Josin, Favio Adrian (2015). “Denuncia pública y operaciones críticas de

los actores. El caso de la inundación de la ciudad de la Plata en el año 2013”, en AA.VV.: *XI Reunión de Antropología del Mercosur*. Montevideo, Universidad de Montevideo.

Maisel, Delia (2006). *Memorias del apagón. La represión en Jujuy: 1974-1983*. Buenos Aires, Nuestra América.

Mastrangelo, Andrea (2004). *Las niñas Gutierrez y la mina Alumbreira: la articulación con la economía mundial de una localidad del Noroeste argentino*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Razza, Maple (2015). *Bastards of utopia: Living radical politics after socialism*. Bloomington, Indiana University Press.

Rodríguez Pardo, Javier (2009). *Vienen por el oro, vienen por todo. Las invasiones mineras 500 años después*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus.

Rossi, Federico Matías (2005). “Las asambleas vecinales y populares en la Argentina: las particularidades organizativas de la acción colectiva contenciosa”, *Sociológica*, Año 19, N° 57, pp. 113-145.

Salmenkari, Taru (2009). “Political Opportunities and Protest Mobilization in Argentina”, *El Norte - Finnish Journal of Latin American Studies*, N° 4.

Skill, Karin y Grinberg, Ezequiel (2011). “Risk constructions in the controversy surrounding the use of glyphosate (RoundUp) in the production of GM soy in Argentina”, *New Community Quarterly*. Vol. 9, N° 4, pp. 25-32.

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

Svampa, Maristela y Antonelli, Mirta (eds.) (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires, Biblos.

Tuana, Nancy (2008). “Viscous Porosity: Witnessing Katrina,” en Alaimo, Stacy y Hekman, Susan (comps.): *Material Feminism*. Bloomington, Indiana University Press, pp.188-213.

Turnbull, David (2000). *Masons, Tricksters and Cartographers: Makers of*

knowledge and space. Abigdon, Marsdon, Harwood Academics.

Ullberg, Susann (2013). *Watermarks: Urban Flooding and Memoryscape in Argentina*. Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis.

Vara, Ana María (2013). "Un discurso latinoamericano y latinoamericanista sobre los recursos naturales en el 'caso papeleras'", *Iberoamericana*, XIII, 52, pp.7-26.

Weinstock, Ana Mariel (2007). "Imaginarios regionales y oro en Patagonia", *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.

Åsberg, Cecilia; Hultman, Martin y Lee, Francis (2012). *Posthumanistiska nyckeltexter*. Lund, Studentlitteratur.

ARTÍCULO

Maguirre, Mark (2017). "Antiterrorismo en los aeropuertos europeos", *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, Nº 4, pp. 226-250

RESUMEN

En el contexto de los eventos ocurridos el 11 de septiembre de 2001, la seguridad aeroportuaria se ha constituido en un imán para los temores de la sociedad y el objetivo de numerosas investigaciones y de gastos de desarrollo. Los aeropuertos constituyen laboratorios vivos para el pensamiento sobre la seguridad y los sistemas experimentales, que van desde los sistemas tecnológicos de identificación, como aquellos basados en la biométrica, hasta los sistemas experimentales diseñados para captar aspectos elusivos al comportamiento humano. Este artículo aborda las medidas innovadoras del contraterroismo en aeropuertos europeos y norteamericanos. Los corredores de aviación entre Norteamérica y Europa son cruciales para la economía mundial y esas rutas frecuentemente han sido escogidas por los ataques terroristas. Se entiende que los terroristas contemporáneos están preparados para morir durante los ataques, cuya finalidad es maximizar las víctimas, por lo cual muchos oficiales de seguridad reflexionan sobre sus roles y contemplan maneras de innovar. Por ende, más allá de la seguridad que prometen las soluciones de alta tecnología se genera un respeto duradero por los entrenados sentidos de los oficiales y por el "arte" de cazar personas peligrosas.

Palabras clave: *Seguridad, Aeropuertos, Contraterroismo, Mirada Entrenada.*

ABSTRACT Counter-terrorism in European Airports

In the wake of the events of 11 September 2001, airport security has become a magnet for societal fears and the target of enormous research and development spending. Airports are now living laboratories for security thinking and experimental systems, ranging from technological identification systems, such as those based on biometrics, to experimental systems designed to capture the most elusive aspects of human behaviour. This article is about the cutting-edge counter-terrorism measures in the European and North American airports. The aviation corridors between North America and Europe are crucial to the world's economy and those routes have often been chosen for terrorist attacks. Today's terrorists are understood to be prepared to die during attacks that aim to maximize fatalities, thus many security officers are quick to reflect on their roles and contemplate ways to innovate. Therefore, beyond the security promised by high-tech solutions there remains an enduring respect for the skilled senses of officers and the 'art' of hunting dangerous persons.

Keywords: *Security, Airports, counterterrorism, skilled vision.*

Recibido: 16 de septiembre de 2016.

Aceptado: 10 de febrero de 2017.

Antiterrorismo en los aeropuertos europeos



Por Mark Maguire¹

“Supongo,” pensó Razumov, “ que si hubiera tomado la decisión de volarme la tapa de los sesos en el rellano, estaría subiendo estas escaleras con la misma tranquilidad. ... Lo mismo pasa cuando se ha tomado una decisión. Asunto concluido. Y las preocupaciones cotidianas, los pensamientos familiares, lo devoran a uno, y la vida continúa igual que antes, con sus aspectos secretos y misteriosos completamente ocultos a la vista, tal como debe ser. La vida es una cosa pública.”

Joseph Conrad, Bajo la mirada de Occidente, 1911

“Desde el momento en que quieras hacer algo, has de cerrar las puertas a la duda”, decía un hombre de acción. “¿Y no temes engañarte?”, preguntaba un contemplativo.

Friedrich Nietzsche, Aurora, 1881

Introducción²

La “antropología crítica de la seguridad” (Goldstein, 2010) tiene un papel importante en el estudio de los procesos europeos de securización. Puesto que la antropología crítica de la seguridad puede aportar perspectivas globales influenciadas históricamente, tiene la capacidad de sacudir el sentido común y los modos del mundo que se dan por sentados, mostrando que son contingentes y que siempre están inmersos en tramas culturales. Además, debido a su atención etnográfica a las experiencias vividas de la seguridad, las perspectivas antropológicas pueden arrojar nueva luz sobre articulaciones contemporáneas, equipos y anticipaciones del futuro, de una manera situada y crítica. Todo esto se manifiesta cuando uno examina las medidas antiterroristas en los aeropuertos europeos.

Los trabajos antropológicos sobre el terrorismo generalmente han surgido del trabajo de campo etnográfico entre movimientos religiosos,

¹ Profesor del Departamento de Antropología, Maynooth University, Republic of Ireland.

² © Pluto Press 2014.

aborígenes o de resistencia étnico-nacional, y han rechazado definiciones estrechas e ideológicas del terrorismo.³ Los antropólogos insisten más bien en estudiar el terrorismo tanto como una realidad empírica y como un constructo cultural, pero un constructo cultural que tiene poderes para crear realidades (Zulaika & Douglass, 1996). Para explicar mejor esto, podemos recurrir a *Custom, Law and Terrorist Violence* de Edmund Leach (1977). Allí, Leach argumenta que el terrorismo es “una actividad de seres humanos como nosotros y *no* de caníbales con cabeza de perro” (Leach, 1977:32). Si se considera que el terrorismo denota actos horribles que emanan de un ámbito que está más allá de la racionalidad civilizada, entonces inevitablemente se invocan enemigos inhumanos y se permiten medidas excepcionales para combatirlos. El resultado, de acuerdo con Leach, es que “el antiterrorismo deviene, en un sentido extraño, un deber sancionado de un modo religioso” (*ibid*).

Vale la pena volver a las provocaciones de Leach porque él anticipa las discusiones actuales sobre la biopolítica del terrorismo a través de la creación de mitos y de las mediaciones de segundo orden, identificando cómo las amenazas reales o imaginadas se configuran como peligros para la vida misma planteados por seres distintos-de-los-humanos (Strathern, Stewart & Whitehead, 2006; Foucault, 2007; Sluka, 2008).⁴ Pero el comentario de Leach también llamó la atención sobre las condiciones culturales y geopolíticas para la posibilidad de reconocer y clasificar terroristas. Por ejemplo, en 1985, el presidente de Estados Unidos Ronald Reagan se paseó en el parque de la Casa Blanca y presentó a los medios “el equivalente moral de los padres fundadores de América”. Los caballeros con turbante que presentó eran los líderes de los muyahidines afganos (Ahmad, 2010:126). Cuando los aparatos de seguridad de la Guerra Fría se reajustaron para encarar la Guerra contra el Terror, fue necesario producir amenazas, recortar o reimaginar versiones del pasado, y articular visiones oscuras del futuro. Así, en su discurso del “eje del mal”, el presidente George W. Bush borró la historia del involucramiento de Estados Unidos en Afganistán, considerando a este país una incubadora para la difusión viral de “miles de asesinos peligrosos, entrenados en los métodos del asesinato, (...) esparciéndose por todo el mundo como bombas de tiempo programadas para explotar sin aviso” (CNN, 2002).

3 El ‘terrorismo’ se resiste a definiciones prácticas o cómodas. De hecho, cabe destacar que los historiadores describen el período entre 1870 y 1914 como la ‘época de oro’ del terrorismo (Chaliand & Blin, 2007).

4 Siguiendo a Feldman (2005:224), uso el término ‘mediaciones de segundo orden’ para denotar la mediación indirecta de los esfuerzos de los actores para satisfacer sus necesidades. Las mediaciones de segundo orden, en la discusión erudita de Feldman sobre el término, están estrechamente ligadas a la alienación y el extrañamiento, porque un actor puede carecer de un acceso directo (o de hecho, de cualquier tipo de acceso) a ese ámbito.

Muchos antropólogos no solo evitan las definiciones estrechas del terrorismo, sino que buscan situar esos actos en medio de las geopolíticas y en el contexto del fenómeno aun más destructivo del “terrorismo de Estado” –demasiado frecuentemente organizado y apoyado por los gobiernos occidentales y sus Estados clientelares–. El terrorismo, así situado, es un concepto completamente cultural, y los terroristas reales o imaginados son seres completamente culturales. Sin embargo, esta no es solo una postura académica: las dimensiones culturales de cómo uno entiende el terrorismo y reconoce a los terroristas son asuntos centrales para muchas agencias de seguridad y oficiales expertos en antiterrorismo. En efecto, me propongo demostrar que el antiterrorismo no es simplemente una guerra encubierta contra amenazas reales o imaginadas; es, en cambio, un campo de batalla en el cual intereses diferentes pero relacionados están luchando por la segurización de la vida misma.

Este artículo trata sobre las medidas antiterroristas de avanzada en los aeropuertos europeos y norteamericanos. Los corredores aéreos entre América del Norte y Europa son “sistemas vitales” (Collier & Lakoff, 2008a y 2008b) dentro de la economía global y han demostrado ser vulnerables a ataques. A pesar de esto, sin embargo, la historia de la seguridad aeroportuaria es un relato de segurización poco sistemática y a menudo reactiva. Es importante recordar, por ejemplo, que durante la década de 1960 hubo aproximadamente dos intentos de secuestro de aviones al mes en Estados Unidos. En 1972, unos secuestradores amenazaron con estrellar un avión contra la Planta Nuclear de Oakridge; solo a partir de entonces se hicieron esfuerzos serios por revisar a todos los pasajeros de líneas aéreas.⁵ Cientos de armas fueron confiscadas en los aeropuertos norteamericanos durante 1973 al introducirse puestos de control, equipos de rayos X para el equipaje y detectores de metal. Por otra parte, no fue hasta la década de 1980, ante incidentes terroristas en Europa, cuando empezó a tener lugar la identificación entre pasajero y equipaje de un modo sistemático.

Hoy, después del 11 de septiembre de 2001, la seguridad aeroportuaria es un imán de los miedos sociales y el objeto de enormes gastos de investigación y desarrollo. Pero a pesar de un impulso internacional hacia la estandarización (ICAO, 2010), estos laboratorios de seguridad siguen siendo diversos. En algunos Estados miembro de la Unión Europea se pueden encontrar operadores expertos en seguridad, mientras que en otras jurisdicciones se pueden encontrar revisores de equipaje mal pagos que se quejan del entrenamiento irrisorio y del apoyo insuficiente por parte de los supervisores. En Estados Unidos, en parte debido al

⁵ El avión fue secuestrado por ciudadanos estadounidenses que afrontaban cargos criminales.

papel del gobierno federal, se pone un gran énfasis en la estandarización y en encontrar soluciones tecnológicas confiables.⁶ El Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos (US Department of Homeland Security - DHS) opera un vasto aparato de seguridad dentro del cual la sola División de Factores Humanos se ocupa de áreas que van desde sistemas de identificación tecnológica, como aquellos basados en la biometría, hasta sistemas experimentales designados para captar los aspectos más elusivos del comportamiento humano. Sin embargo, en este amplio rango de actividades está la motivación común de encontrar soluciones que se encuentren validadas científicamente. En palabras de un investigador, “Hoy en día, el gobierno quiere una caja que se pueda enchufar en cualquier lado, y que te dé una luz verde o una luz roja” (Entrevista, 2012).

El antiterrorismo en los aeropuertos es un ámbito de investigación y desarrollo científico experimental, un paisaje caracterizado por el secretismo, rasgos institucionales complejos y formaciones culturales (Masco, 2010). Pero también es un lugar vivido, en el cual el personal de seguridad se ve a sí mismo operando en ambientes de alto riesgo, en los cuales el error humano coexiste con posibles armas nuevas que aún no han sido imaginadas. Muchos oficiales de seguridad son innovadores y consideran que su rol es tan serio como uno se podría apenas imaginar. Se acepta que los terroristas de hoy están preparados para morir durante ataques que buscan maximizar las fatalidades, y más allá de la seguridad que prometen las soluciones de alta tecnología, queda un respeto duradero por los entrenados sentidos de los oficiales y el “arte” de cazar personas peligrosas. Este artículo comienza describiendo las ramificaciones de un incidente terrorista después del 11 de septiembre de 2001.

La cosa de verdad

El 21 de diciembre de 2001, Richard Reid, un ciudadano británico, intentó abordar un avión de París a Miami, Florida. Reid no había despachado equipaje y su aspecto desaliñado y su actitud distraída generaron las sospechas de los revisores de la aerolínea. Con preocupación, pero sin evidencia de que hubiera algo mal, el personal de la aerolínea reemitió su pasaje para el día siguiente. El 22 de diciembre, Reid volvió a

6 No debería sorprendernos notar que un informe de 2005 del Departamento para la Seguridad Nacional al Congreso de Estados Unidos reveló que los revisores de equipaje de mano de los aeropuertos fallaban en detectar el 13% de objetos potencialmente peligrosos en pruebas realizadas en 1978. En 1987 pruebas similares mostraron que los revisores fallaban en detectar el 20% de objetos peligrosos, a pesar de los enormes avances tecnológicos y las modificaciones en el volumen del equipaje permitido.

Roissy-Charles De Gaulle y abordó el vuelo 63 de American Airlines. Cuando la aeronave sobrevolaba el Atlántico, los pasajeros se quejaron de un fuerte olor a quemado. Hemis Moutardier, una asistente de a bordo, descubrió a Reid intentando prender un fósforo y le advirtió que no lo hiciera. Minutos después, Moutardier notó que Reid se había desplomado. Cuando se acercó a él, Reid intentó agarrarla. Se hizo evidente que intentaba encender una mecha que se desprendía de uno de sus zapatos. Luego de un breve forcejeo, fue reducido por el personal y algunos pasajeros hasta que unos doctores que estaban a bordo lograron sedarlo utilizando los contenidos del kit de emergencia médica. El avión fue desviado al Aeropuerto Internacional Logan de Boston; Reid fue sacado sin riesgo del avión y puesto bajo custodia. El análisis forense indicó, aunque no de manera concluyente, la presencia de explosivos activos que habrían matado a los 197 pasajeros y a la tripulación, si hubieran sido detonados. Probablemente, la vida de los pasajeros del vuelo 63 haya sido salvada por el retraso de un día que tuvo Reid en una París lluviosa y por algún sudor en el pie.

Con el correr del tiempo, aparecía cada vez más información acerca del llamado “*shoe bomber*” (terrorista del zapato), como su crianza problemática en Londres y la conversión al Islam en la mezquita de Finsbury Park. Reid se declaró culpable de múltiples cargos en 2002 y al año siguiente recibió tres condenas consecutivas de por vida. El ataque de Reid motivó nuevas medidas de seguridad tales como el escaneo de calzado en los aeropuertos de Estados Unidos (a pesar de que los explosivos que usó Reid no pueden ser detectados mediante rayos X). Por otro lado, se plantearon cuestionamientos acerca de la investigación sobre personas sospechadas y comportamientos sospechosos. Los comentaristas de los medios de comunicación internacionales daban vueltas sobre el incidente: ¿habían funcionado las medidas de seguridad, en el sentido de al menos haber demorado a Reid, o esto debía verse como un fracaso, a lo que seguirían inevitablemente medidas más duras y las inevitables incomodidades producidas por un “escenario de seguridad” meramente performativo? Pero las reacciones dentro del mundo del antiterrorismo fueron profundas.

Tan pronto como Richard Reid comenzó su ataque del 2001 en el vuelo 63, el aeropuerto Logan de Boston fue puesto en alerta máxima. Un vasto equipo de empleados de seguridad pública se reunió inmediatamente con el fin de tomar bajo custodia a Reid y a cualquier posible cómplice, y examinar la aeronave en busca de otras amenazas.⁷ Entre

7 Kerry B. Foshier nota que, aunque Reid fue reducido abordo, los equipos de respuesta de las distintas agencias no podían dar por supuesto que había sido desarmado (o que estaba

ellos se encontraba Tony (seudónimo), un detective célebre y experto en seguridad. En un momento, Tony estuvo a unos pasos de Reid. Reflexionó: aquí está “la cosa de verdad”, un terrorista con un arma que nunca antes había sido vista, que estaba preparado para morir a fin de causar la máxima pérdida de vidas. Reprodujo los eventos en su mente, siempre volviendo al tema crucial de la materialidad del terrorismo. Comenzó a darse cuenta de que los métodos de registro existentes apuntaban a objetos sospechosos y a identidades sospechosas: cosas fuera de lo normal; documentos que no estaban en regla; la disposición de las personas y las cosas. Pero Reid era el problema, no su pasaporte o sus zapatos. ¿Cómo se podía identificar con certeza a Richard Reid? ¿Qué tipo de persona era?

Ciertamente, Tony no fue el primero en entrar a este ámbito incierto. Jean y John Comaroff nos recuerdan que la modernidad tiene, al mismo tiempo, una fascinación profunda por las estadísticas del delito, la ciencia forense y el “arte” del detective intuitivo (Comaroff & Comaroff, 2006). Esto se hace evidente en la larga serie de libros de literatura policial, real o de ficción, desde el imponente Allan Pinkerton al Sherlock Holmes de Conan Doyle. Estas figuras ejemplificaron la vigilancia policial científica a través de mediaciones de segundo orden y, sin embargo, podrían también operar en un nivel diferente. De hecho, la historia de la vigilancia policial moderna es a menudo contada como un paso de la confusión y la oscuridad a la ciencia y el orden; pero la misma historia revela un discurso oculto sobre el engaño y la vista experta. Así, cuando Tony miró fijamente a Richard Reid y se preguntó si acaso los sistemas de seguridad existentes estaban demasiado enfocados en la materialidad del terrorismo, estaba haciendo preguntas fundamentales acerca de cómo uno ve los comportamientos sospechosos.

Existe también una importante línea de pensamiento filosófico sobre este tema. En “Indirect Legislation”, Jeremy Bentham (1792) se ocupó de los modos de vigilar a aquellas personas ambulantes que estaban fuera de la mirada de las instituciones sociales. “¿Quién eres tú, con quien yo tengo que tratar?”, se preguntaba Bentham, a la vez que elegía concentrarse en el reconocimiento mediante métodos de identificación (Maguire, 2010). El autoproclamado talento de Bentham para la legislación estaba dirigido hacia la *disposición* de las personas y las cosas, de modo que el reconocimiento llevaría al control y la amplificación de las cualidades positivas de la movilidad. Sin embargo, Bentham también se ocupó de cualidades desconocidas: personas que no podían ser

operando en soledad), y se necesitó una operación compleja para asegurar la aeronave y remover de modo seguro a los pasajeros y la tripulación (Fosher, 2008:168).

reconocidas y que podían eludir la mirada del buen gobierno, perturbando las relaciones mismas entre evidencia, verdad y engaño. Más tarde, especialmente en *Aurora* (1994 [1881]), Friedrich Nietzsche rescató estas preguntas del ámbito de las preocupaciones meramente utilitarias. Nietzsche se ocupó de las condiciones oculares y relacionales del engaño, el autoengaño, la disimulación y la seguridad. “Somos como escaparates de tiendas”, nos dice, “en los que nos pasamos el tiempo ordenando, escondiendo y poniendo de manifiesto las presuntas cualidades que nos atribuyen los demás... para engañarnos a nosotros mismos.” (1994:219). Nietzsche hizo una pregunta retórica que aún hoy resuena: “¿Por qué no ve el hombre las cosas?” Y contesta: “Porque es él mismo quien se interpone en el camino, ocultando las cosas” (1994:232; Freud (1976) [1901]). Aquí encontramos un extraordinario destello de un campo de flujos comunicacionales afectivo y relacional. Pero por ahora, uno puede simplemente reconocer que donde Bentham buscaba claridad mediante mediaciones de segundo orden, Nietzsche buscaba las contradicciones y relaciones multiformes mismas del engaño y la detección que aparecen curiosamente dentro y quizás antes de esas mediaciones.

Al mirar a Reid, entonces, Tony se enfrentó con un particular y complejo conjunto de problemas que son tan viejos como la modernidad misma. Su frustración con la materialidad del antiterrorismo era una frustración con formas de conocimiento que intentan producir seguridad mediante el manejo y la disposición de personas y cosas. Reconoció que medidas de seguridad importantes, tales como la necesidad de llevar un documento de identidad estandarizado, nunca penetrarían demasiado profundamente. “La identidad no es tu nombre —son tus creencias y tu intención” (Entrevista, 2012). Aquello que buscaba Tony era una síntesis de ciencia e intuición que pudiera vigilar a un nivel diferente de la vida misma.

Tony habló con el jefe a cargo del arresto de Reid en el aeropuerto Logan de Boston, quien sugirió que los procedimientos de interceptación de narcóticos en los aeropuertos podrían ser modificados de un modo sensato para aplicarlos a fines antiterroristas. Comenzó a hacer conexiones y reunir ideas a modo de un *bricolaje*. Pero permanecía abierta una puerta a la duda. Se preguntaba cómo se podría considerar que un nuevo método de interceptación iba a ser un éxito o un fracaso. Después de todo, los ataques terroristas son extremadamente inusitados. Y aun si se tuviera un método de interceptación aparentemente exitoso, ¿se sabría *por qué* es exitoso? En una entrevista, Tony describió cómo recorrió “cada estante en Barnes & Noble —historia, geografía, psicología, antropología— buscando perlas de información” con el fin de desarrollar “una síntesis de experiencia y ciencia”. Entendió que

el antiterrorismo está situado en un ámbito incierto –pero aún así es necesario actuar–. Se necesitaba un sistema relativamente barato que hiciera uso de las experiencias y las habilidades existentes de los oficiales de seguridad, un sistema de acciones que pudiera ser integrado a la vigilancia normal de un puerto de entrada, algo como las interceptaciones de narcóticos pero enfocado específicamente en el antiterrorismo. Comenzó a desarrollar ese sistema, sabiendo que aún había preguntas más grandes por formular. El hombre de acción le cerró la puerta a la duda. El resultado fue el *Behaviour Assessment Screening System* (Sistema BASS. Sistema de Detección para la Evaluación de Comportamientos), el cual tomó vida en el aeropuerto Logan y pronto mutó en el programa de mil millones de dólares por año *Screening Passengers by Observation Technics* (SOPT. Examen de Pasajeros mediante Técnicas de Observación), y luego migró a Europa. Y es notable que emergieran programas similares en Holanda y, de una forma incluso más avanzada, en Israel.

No es apropiado ofrecer un relato completo de programas antiterroristas como *Behaviour Assessment Screening System* (BASS) –hacerlo suscitaría cuestiones éticas, de confidencialidad y de seguridad–. En lugar de eso, voy a discutir sistemas antiterroristas en modos necesariamente abstractos, basado en un breve período de acceso a entrenamientos antiterroristas en el aula y despliegues en vivo en el Reino Unido durante diciembre de 2011. Este trabajo fue incrementado por más de doce meses dedicados a investigación de gabinete y entrevistas a figuras clave del antiterrorismo, como Tony. Esto significa un acceso extraordinario al entrenamiento y al material sensible, pero el trabajo de campo estuvo delimitado por los estándares de la antropología. En consecuencia, mis reflexiones son tentativas. Más adelante, por ejemplo, discuto el tema de la “mirada experta”. Pero no estuve presente en el “terreno” lo suficiente como para confirmar las relaciones entre las habilidades desplegadas y las carreras profesionales que dieron nacimiento a esas habilidades. Además, los individuos que participaron del entrenamiento fueron reclutados de diferentes servicios de seguridad. Pocos participantes se conocían antes del entrenamiento, aunque las conversaciones informales y el humor compartido rápidamente “posicionaron” a los participantes. Algunos individuos, sin embargo, nunca compartieron sus antecedentes profesionales. Como Gregory Feldman (2011, y en este documento), visualizo la antropología de la seguridad, los sitios no-locales y asuntos tales como la compasión, la ética, la acción y la innovación, como un campo importante para repensar las prácticas de investigación y el trabajo antropológico conceptual

Detectar lo normal y lo anormal

¿Puedes adivinar? Pero, entonces, no sabes el por qué. ¿Fue un parpadeo doble? ¿No? Quizás el tipo solo era un poquito raro ...

(Experto en antiterrorismo, 2011)

Los programas de entrenamiento antiterrorista buscan encontrar modos de detectar, desbaratar y disuadir potenciales terroristas, (presumiblemente) conscientes de la legislación antiterrorista relevante y las leyes de privacidad y libertades civiles. Los oficiales de seguridad estudian patrones históricos de terrorismo y comprenden que los ataques a menudo incluirán misiones de reconocimiento, medidas de contra-vigilancia o una variedad de chapucerías. Por lo tanto, estar preparado es fundamental para la capacidad de desbaratar y disuadir de cualquier sistema de seguridad (cf. Collier & Lakoff, 2008b). ¿Pero cómo se prepara exactamente a los oficiales de seguridad para detectar sospechosos desconocidos?

Es importante entender que el problema clave que se presenta al antiterrorismo es uno de números. El aeropuerto Heathrow, por ejemplo, tuvo que vérselas con más de sesenta y cinco millones de pasajeros solo en 2010 y es el lugar de trabajo de más de setenta y cinco mil personas en todo momento. Aunque la gente que se mueve a través de Heathrow debe pasar por niveles de seguridad individualizados, desde chequeos de documento hasta biométricos, las multitudes siguen siendo un problema. Además, puesto que la seguridad forma parte del diseño de los aeropuertos en forma de ejes visuales, embudos y puestos de control, el espacio disciplinará los comportamientos individuales. Los aeropuertos son máquinas para producir ciertos tipos de comportamientos y reacciones “normales”. Entonces, ¿cómo se observan comportamientos “anormales” y cómo se los reconoce por lo que son? Más allá de estar preparado, han emergido dos pilares en el antiterrorismo, especialmente desde el 11 de septiembre de 2001. El primero está ejemplificado por los sistemas de vigilancia de alta tecnología, que se describirán más adelante. Esos sistemas descansan sobre un pilar fundamental: se entiende que las multitudes tienen claros patrones o puntos de referencia, y alguien que actúa por fuera del rango de comportamiento “normal” debería ser resaltado por la tecnología. Pero, de acuerdo con Markarian *et al.*,

Las máquinas son muy buenas para medir datos y alertar cuando una entrada (*input*) está dentro de cierto *rango*. Sin embargo, no son buenas para hacer *inferencias* con respecto a esos datos. Saber la diferencia entre alguien que actúa de modo extraño porque llega tarde y está preocupado porque pierde su vuelo o porque están tratando de hacerse estallar en el vuelo no es algo fácil para una computadora. (2011:246 [cursivas mías])

El segundo pilar del antiterrorismo enfatiza la importancia de hacer *inferencias* basándose en grupos de comportamientos y características. Esta es un área de pericia que parece más cercana al arte que a la ciencia, más cercana a las habilidades del cazador que a los rangos programados por el informático. Pero, en palabras de un participante de la investigación, “No hay en el universo mejor supercomputadora que el humano” (Entrevista, 2012).

Durante el entrenamiento antiterrorista es común examinar material de video de CCTV. Muchos de los que realizan el entrenamiento son profesionales de seguridad experimentados, y pocos tienen dificultad para identificar rápidamente comportamientos sospechosos. Pero el entrenamiento antiterrorista busca unir el método científico y la experiencia. Se incita a los participantes a identificar comportamientos de referencia en grupos y multitudes y a apreciar los modos en que uno puede desviarse de la norma. Los métodos de detección de comportamiento anormal, en esencia, tratan de comprender qué es normal antes de sacar conclusiones sobre qué es anormal. En palabras de un oficial de entrenamiento con más de 25 años de experiencia, “Conoce lo que está bien y entonces verás lo que está mal” (Registros de observación 2011).

Consideremos, por ejemplo, el siguiente escenario compuesto tomado de registros etnográficos. Un vuelo aterriza y los turistas invaden las áreas de arribo de un aeropuerto. Una mujer se destaca. No es que esté vestida de un modo diferente, sino que muestra una serie de signos que indican desviación del patrón de referencia. Se mueve a un ritmo diferente al de los otros viajeros, ocasionalmente deteniéndose y volteándose como si buscara a otro pasajero. Mira su teléfono, pero ni habla a través de él ni manda mensajes. Cuando se acerca a un puesto de control de seguridad, comienza a verse nerviosa. Sería factible observar este escenario y descartar el escaneo como la mirada paranoica de los agentes de seguridad. La mirada suspicaz de los agentes de seguridad puede haber sido provocada por el hecho de que la mujer se movía a un paso diferente al de los demás, exhibía comportamientos “sospechosos” y posibles conexiones encubiertas, pero una segunda mirada puede dar con una pista que puede revelar que la misma mujer está esperando una llamada importante y, por lo tanto, está caminando rápidamente y de un modo distraído. Su acompañante, por el otro lado, avanza más lentamente, insensible a sus preocupaciones. Puede haber parecido nerviosa al ver el puesto de control de seguridad, pero solo por las demoras que esto puede representar. Los comportamientos de esta mujer que pueden ser leídos por una máquina pueden haber estado por fuera del *rango* de referencia, pero las máquinas no son buenas para hacer *inferencias*. Al igual que la mayoría de los viajeros, esta mujer no representa ningún riesgo. Los comportamientos “anormales”, en cuanto grupos de características,

son simplemente signos de un esfuerzo mental, memoria, estrés y emociones, las cosas de la vida cotidiana de los humanos. Para aclarar, podemos hacer uso de una idea filosófica de Georges Canguilhem, citada por Paul Rabinow: “Una anomalía no es una anormalidad” (citado en Rabinow, 1996: 84). Por lo tanto, el entrenamiento de la mirada del oficial de seguridad puede entenderse como un aprendizaje en el ejercicio de la “visión experta” (Hertzfeld, 2009). La visión experta denota en este contexto los sentidos entrenados que se fijan y distinguen entre las anomalías de comportamiento normal de la vida cotidiana y los comportamientos y reacciones anormales que indican maleficencia.

Pero debemos preguntar: ¿estamos tratando simplemente con tomas de decisiones del personal de seguridad potencialmente sesgadas y completamente subjetivas? Varios científicos sociales descartan la detección del comportamiento anormal por considerarla una máscara social pseudocientífica que esconde un control de frontera deshumanizante y de encasillamiento racial. La criminóloga Anna Pratt describe la detección de comportamiento en la frontera de Canadá como,

un cóctel de distintos conocimientos administrativos de bajo nivel que derivan de marcos cuasi-científicos, ... inteligencia experta y psicología de segunda mano en torno a la detección de engaños, pero también de conocimiento propio de hacer el trabajo, tal como aquel ganado individualmente a través de la experiencia, informantes, chismes e intuición cuasi-mágica ... entrecruzado con conocimientos moralistas y de corte racista (Pratt, 2010:462).

Pero las fronteras y las zonas de seguridad son vigiladas por medio de niveles de seguridad. Los sistemas utilizados por aquellos que son entrenados en antiterrorismo no involucran simplemente mirar a las personas y sacar conclusiones. Las evaluaciones críticas del control de frontera tienen mucha importancia, pero, como se entiende, esas evaluaciones a menudo son llevadas a cabo a cierta distancia y por lo tanto están distorsionadas (cf. Adey, 2009: 280-83).⁸

Describir el programa antiterrorista en términos de mirada experta no debe ser interpretado como un intento de glorificarlo. En cambio, un

⁸ Dado que la información es escasa, las visiones de comentaristas clave puede ser engañosa. Por ejemplo, Paul Ekman (2006: sin paginar), padre de la detección de mentiras, da esta explicación del programa SPOT de la TSA: ‘Los oficiales de SPOT, trabajando de a pares, se colocan a un costado, examinando a los pasajeros en un puesto de control de seguridad, buscando signos de cualquier comportamiento que figure en la lista, tales como darse palmadas repetidamente en el pecho -lo cual puede significar que hay una bomba que está sujeta demasiado fuerte bajo la chaqueta de la persona- o una micro-expresión’. El relato de Ekman introduce naturalmente micro-expresiones, pero el escrutinio real es mucho más elaborado, especialmente en Europa; de ahí la visión distorsionada en las ciencias sociales críticas.

mejor entendimiento de las prácticas que de hecho existen puede llevarnos a mejores apreciaciones del contexto y mejores evaluaciones críticas. Hoy hay una necesidad obvia de desarrollar perspectivas antropológicas críticas sobre el aparato de seguridad antiterrorista —una antropología crítica requiere trabajo de concepto, herramientas y prácticas de investigación—. Por lo tanto, uso “mirada experta” como una herramienta para explorar un sistema animado, en el cual la percepción y atención están imbricados por otros sentidos, formaciones ideológicas y estilos de razonamiento (ver también Grasseni, 2009:1-23 *passim*). Es difícil, cuando no imposible, rastrear el surgimiento de las habilidades profesionales en las carreras de los oficiales antiterroristas, ya que estos pueden proceder de diferentes ramas de los servicios de seguridad y pueden revelar poco, incluso unos a otros. Sin embargo, sí desarrollan habilidades, en cuanto coparticipan de campos de atención y conocimientos complejos, asimétricos y afectivos. Dicho de manera sencilla, el entrenamiento antiterrorista involucra alentar a los oficiales a ver de nuevo y a apreciar la habilidad de la mente para sintonizar con indicadores no-racionales. Se puede reflexionar sobre esto yendo a la literatura de investigación acerca de la detección de engaños.

Los estudios sobre la detección de engaños mostraron una y otra vez que la persona promedio tiene una habilidad apenas mayor que el azar para identificar un engaño, ya que el engaño y las mentiras están imbricados en la vida cotidiana y, por lo tanto, arraigados en emociones y procesos de memoria. Por otro lado, investigaciones en torno a profesionales de la seguridad, como oficiales de policía, mostraron que a menudo no son ni más ni menos precisos en detectar engaños que el público en general (cf. Pratt, 2010). Pero hay excepciones notables. Investigaciones sobre agentes de seguridad muy específicos, tales como miembros del Servicio Secreto de Estados Unidos, indican que, como grupo, son muy habilidosos para detectar engaños y muy sensibles a signos no-verbales (Ekman & O’Sullivan, 1991). Estos agentes pasan gran parte de su tiempo observando multitudes, buscando grupos de características que van más allá del rango de base normal. Observan a personas bajo estrés, que realizan un esfuerzo mental y hacen uso de recuerdos y emociones, pero que generalmente no presentan ninguna amenaza. Pero mientras que miembros del Servicio Secreto de Estados Unidos pueden poseer habilidades individuales notables, los sistemas antiterroristas contemporáneos no tienen un funcionamiento virtuoso que sea plenamente confiable.

Leach (1970) argumentó que debemos entender a los terroristas como seres culturales involucrados en actos culturales; pero lo que es interesante del antiterrorismo hoy es que a pesar de las pesadillas

atemorizantes producidas sin cesar, muchos programas de control antiterrorista deben reconocer la humanidad de sus enemigos reales o imaginados –esto es una precondition para obtener una detección exitosa–. De hecho, los expertos entienden el terrorismo como un conjunto fundamentalmente humano de acciones que requieren el engaño y a menudo gran esfuerzo mental. Por lo tanto, cuando están involucrados en un reconocimiento, contravigilancia o un acto terrorista de hecho, los individuos con intención hostil tenderán a romper el patrón, a comportarse de manera anormal, y a ser incapaces de esconder por completo sus intenciones hostiles. Parafraseando a Sigmund Freud, el engaño les saldrá por cada poro. Pero, ¿qué forma toma ese engaño exactamente? La cuestión central, entonces, es crear las condiciones por las cuales la visión experta puede distinguir entre las anomalías del comportamiento normal de la vida cotidiana y los comportamientos y reacciones anormales que indican maleficencia.

Aunque no son operaciones de inspección, los despliegues antiterroristas en los aeropuertos no son pasivos. Por el contrario, tales despliegues involucran intervenciones activas en espacios y entre las multitudes, con la intención de perturbar comportamientos que siguen los patrones de referencia, y, entonces, “uno solo ve, si mira en medio de los mirados” (Entrevista, 2011). Estas perturbaciones toman la forma de lo que podemos llamar manifestaciones de seguridad, las cuales a menudo operan mediante símbolos culturales clave. Los oficiales observan la multitud. A menudo nadie reacciona; o alguien parece curioso, pero eso es todo. En otras ocasiones, un individuo reconocerá muy naturalmente a los miembros del equipo de seguridad. Los oficiales antiterroristas a menudo hablan de estos momentos, notando que el individuo en cuestión generalmente resulta ser un miembro activo o un ex miembro de los servicios militares o policiales –la mirada es devuelta–. Sin embargo, con una regularidad impresionante, se puede observar un individuo que está manifestando conjuntos de características sospechosas; un individuo cuyas señales no sugieren que su comportamiento anormal es simplemente el resultado de niveles de estrés o ansiedad inofensivos. El entrenamiento antiterrorista tiene como objetivo crear las condiciones en las que el comportamiento anormal amenazante se hace visible, y en esas situaciones los oficiales están entrenados para prestar atención a esos comportamientos.

Las condiciones que hacen posible el desarrollo de un control antiterrorista bien pueden ser la fantasmagoría de miedo y sospecha en el ámbito de la seguridad pos-11 de septiembre de 2001, pero esto no debe distraernos de un análisis cuidadoso de la información disponible en esos sistemas de detección. Naturalmente –y yo diría que

preocupantemente, considerando el debate interno y la falta de verificación—, los sistemas de detección antiterrorista son ampliamente considerados exitosos. En 2001 Larry Willis del DHS dio testimonio ante la Cámara de los Representantes de Estados Unidos sobre la efectividad de la detección de comportamiento de la Transport Security Agency (TSA, Agencia de Seguridad para el Transporte), frente a la detección aleatoria entre decenas de miles de pasajeros por parte de personal sin entrenamiento.⁹ Willis argumentó que era nueve veces más probable identificar un viajero “de alto riesgo” mediante vigilantes entrenados que mediante vigilancia aleatoria, y esto se lograba sin generar demasiados inconvenientes a los viajeros “legítimos” (Willis, 2011). Si seguimos a Michel Foucault y entendemos la seguridad como una cuestión de “maximizar los elementos positivos ... y minimizar, al contrario, los aspectos riesgosos e inconvenientes” (Foucault, 2006 [2004]: 39), entonces, parece que la vigilancia del comportamiento de baja tecnología y relativamente barata es apropiada por el momento. Sin embargo, debemos también preguntarnos qué es definido como “alto riesgo”. Hay evidencia para sugerir que la mayoría de las personas detenidas en interceptaciones antiterroristas son culpables solo de delitos menores. Por otro lado, Hertzfeld (2009:208) nos recuerda que el entrenamiento de la visión experta —y esto es seguramente cierto en el caso del antiterrorismo— incluye la transmisión de actitudes, atención y valores de sentido común. ¿Cuáles son, podríamos preguntar, las relaciones entre la vigilancia antiterrorista y el *profiling* (la caracterización de perfiles)? El ejemplo del Reino Unido es ilustrativo de las relaciones complejas entre la ley, la aplicación de la ley y el ámbito más oscuro del antiterrorismo.

La sección 44 de la *Terrorism Act, 2000* del Reino Unido amplió el poder de la policía para “detener y revisar” a miembros del público. Desde el 2000, el mal uso de la legislación antiterrorista ha sido tema de mucha discusión pública. Human Rights Watch, por ejemplo, llamó la atención por la multiplicación por siete en las detenciones registradas solo desde 2007 hasta 2009 y la notable baja cantidad de procesamientos por terrorismo resultante. Además, todas las pruebas durante ese período indican amenazas severas de grupos de ultraderecha y terrorismo “residual” en Irlanda del Norte, y aun así es mucho más probable que se detenga

9 Willis informó los resultados de un amplio estudio sobre el programa de vigilancia de comportamiento SPOT de la TSA, llevado a cabo por los American Institutes for Research. El informe comparaba el proceso SPOT Referral Report con un proceso de vigilancia aleatorio. Se usaron dos conjuntos de datos, uno para 71.589 viajeros elegidos aleatoriamente sujetos a revisión de SPOT en 43 aeropuertos, y el otro para 23.265 pasajeros sujetos a Operational SPOT durante el mismo período de tiempo. Quizás lo más importante es que los indicadores de las revisiones mostraron una relación consistente con los resultados.

a personas caracterizadas como “negros” o “sudasiáticos” que a aquellas caracterizadas como “blancos”. De un modo escandaloso, en 2009 Lord Carlile of Berriew, consejero de la reina, reprendió a los servicios policiales por detener cada vez más “blancos” para equilibrar las estadísticas (ver Slack, 2009). En 2010, la Corte Europea de Justicia alzó su voz, atacando específicamente las decisiones policiales, “basadas exclusivamente en la “corazonada” o la “intuición” del oficial del caso” (ECJ, 2010:83-84). Estas y otras críticas dieron como resultado una limitación de los poderes de la policía en 2011, en cumplimiento de la *Terrorism Act 2000 (Remedial) Order 2011*. Pero la evidencia de que existen detenciones sin razón y *profiling* étnico en la vigilancia diaria del Reino Unido es un tema. Aquí estoy interesado en abordar el vínculo, si es que lo hay, entre el *profiling* y la vigilancia por parte de oficiales antiterroristas.

El entrenamiento antiterrorista con vistas a puertos de entrada seguros se ha hecho común desde 2010. El sistema BASS, y la bibliografía de investigación sobre la que se apoya (Simcox *et al.*, 2011), reconoce que los terroristas no encajan en perfiles burdos y que toda una serie de características de comportamiento debe estar presente como “consideraciones informadas” antes de la detención y el interrogatorio de un pasajero. Los datos que hay del Reino Unido muestran poca evidencia de *profiling* étnico/racial, aunque hay evidencia de que ciertas poblaciones se perciben a sí mismas como tomadas injustamente como blanco (Anderson, 2011:79; Choudhury & Fenwick, 2011). En Irlanda del Norte, una jurisdicción de vigilancia desarrollada bajo un nivel de amenaza “severo” de grupos terroristas residuales y considerada una puerta trasera de acceso al Reino Unido, los poderes de detención e investigación de la Sección 44 fueron limitados en 2010, pero se reconoció la situación única que existe allí. No hay datos disponibles de los resultados de las interceptaciones antiterroristas en Irlanda del Norte, e informes internos no sugieren un *profiling* predominante sobre la base del color de piel (Carlile, 2010:41).

Al investigar la detección histórica y la contemporánea, constantemente encuentro ideas acerca de “intuición”, “corazonadas” o “el olfato policial”. Los métodos contemporáneos de entrenamiento antiterrorista intentan convertir esa incierta cultura profesional basada en la experiencia en una visión experta, centrándose en un nivel particular de la vida misma, aparentemente dejando de lado los sesgos. El entrenamiento antiterrorista de esa visión debe hacer referencia, explícitamente, a potenciales razones para las interceptaciones. Todo este ámbito continúa siendo impreciso, y en los tiempos actuales, esa imprecisión no es para nada buena. No debería sorprendernos, entonces, que existan intereses poderosos que promueven un mayor uso de la tecnología junto a y,

quizás, en lugar de, oficiales entrenados. Nuevas bases de datos y tecnologías de imagen, junto a avances en el reconocimiento de rostros y métodos de detección de mentiras, prometen ahora indagaciones mediante computadoras incluso a ese nivel impreciso de la vida humana.

Una luz verde y una luz roja

Siete años después del incidente del “terrorista del zapato”, y después de muchas filtraciones en círculos de seguridad y medios de comunicación, el DHS dio a conocer una evaluación del impacto del nuevo *Future Attributive Screening Technology* (FAST. Tecnología de Detección de Comportamientos Futuros), una de las primeras muestras públicamente disponibles de su sistema antiterrorista de alta tecnología. FAST es un ambiente de seguridad móvil e informatizado, que puede ser desplegado en aeropuertos o en ocasión de eventos especiales. Promete vigilar individuos mediante sensores no-intrusivos que graban y analizan videos, audios, respiración, reactividad cardiovascular, secreciones corporales, movimiento de ojos, rasgos y expresiones faciales, y lecturas de la resistencia eléctrica de la piel. La idea central es que este conjunto de sensores es capaz de detectar la “mala intención”, esto es, la intención de causar daño. La teoría de la mala intención, tal como está, sostiene que los individuos que tienen la intención de causar daño muestran señales de comportamiento y/o psicológicas, que dependen de la naturaleza, el momento y las consecuencias del evento planeado. Si un individuo que tiene la intención de causar daño pasa a través de FAST, el sistema debería marcarlo con una “luz roja” y dar a los operadores de seguridad alguna indicación del nivel de amenaza. Y, si un operador de seguridad decide interrogar al individuo, el sistema incluye un área para interrogatorios e incluso el escaneo de expresiones microfaciales.¹⁰ FAST ofrece seguridad en forma de “código/espacio”, en el cual la vida humana misma puede ser leída por una máquina mediante un software (Kitchin & Dodge, 2011). El ambiente mediado por el software en que consiste FAST está compuesto de tecnologías, conocimientos y estilos de razonamientos aparentemente separados, que han sido unidos y ahora deben trabajar como una entidad funcional y anidada –FAST es, casi literalmente, un ensamble–.¹¹

10 Un ‘beneficio’ claro de la tecnología FAST y la teoría de la mala intención consiste en la promesa de usar métodos de vigilancia racialmente neutrales (para una evaluación crítica, Maguire, 2012).

11 Vale la pena notar que FAST tiene una posibilidad de éxito mayor precisamente porque es un ensamble. Consideremos por ejemplo el posible uso de lecturas termales del rostro en sistemas

Los principales medios de comunicación y las publicaciones académicas han difundido toda nueva indagación sobre este sistema. Por ejemplo, en un artículo muy citado, aparecido en la revista *Nature*, Sharon Weinberger realizó comparaciones con el concepto de ciencia ficción “precrimen”, popularizado por la película *Sentencia previa (El informe de la minoría)* (2011:412). ¿Cuál es la base científica de la teoría de la mala intención? De hecho, ¿podemos hablar de ciencia, en cuanto tal, si todo está oculto a la vista, como los experimentos de un alquimista medieval? Lo que sí se sabe es que en 2009 la ex compañía de investigación del MIT, Draper Labs, comenzó a testear el sistema, primero mediante la evaluación por parte de otros científicos y luego en un uso en vivo. Se reclutó para un experimento de seguridad sin mayores precisiones a personas que participaron voluntariamente en una exposición. A algunos se les dio objetos destructivos para que los introdujeran de contrabando en la exposición; otros debían revisar el hall en busca de un dispositivo escondido y desconectarlo. Los dos tipos de participantes del estudio, junto a miembros de un grupo de control, ingresaron al lugar en fila india a través de un puesto de control de seguridad. Un guardia les hacía preguntas mientras la batería de sensores medía su reactividad. Los resultados son confidenciales, pero se afirma que el experimento fue un éxito.

Dentro del ensamble que es FAST, existe otro ensamble tecno-científico especializado en el área de expresiones faciales y detección de engaños. De hecho, la investigación sobre la expresión de emociones es hoy en día una de las áreas interdisciplinarias más llamativas e innovadoras. Frank *et al.* (2010) explican:

Una mentira oculta, fabrica o distorsiona información; esto involucra [por ejemplo] un esfuerzo mental adicional. [...] Las mentiras también pueden generar emociones, que pueden ir del entusiasmo y el placer de engañar a alguien al miedo de ser atrapado y a sentimientos de culpa. Darwin sugirió por primera vez que las emociones tienden a manifestarse en las expresiones faciales, así como en los tonos de voz, y que estas pueden ser lo suficientemente confiables como para identificar con precisión estados emocionales. La investigación ha mostrado desde entonces que distintas culturas a lo largo del planeta reconocen y expresan algunas emociones –por ejemplo, ira, desprecio, disgusto, miedo, felicidad, tristeza/angustia, o sorpresa– tanto en la cara y en la voz de modo similar. (2010:2-3 *passim* [interpolación mía])

como FAST. En 2002, Pavlidis, Eberhardt y Levine (2002) anunciaron en la revista *Nature* que habían desarrollado una técnica de producción de imágenes termales de alta definición, que sería apta para realizar control de seguridad rápido y a distancia, ‘sin la necesidad de personal entrenado’ (2002:35). Más adelante publicaron una fe de erratas, distanciándose de sus afirmaciones. El problema clave era el índice de falsos positivos; sin embargo, si se usan en conjunción con otras tecnologías y con la ambición más modesta de vigilar dentro de ciertos rangos para seleccionar individuos para futuros interrogatorios, de pronto los ensambles ofrecen una gran garantía al juntar tecnologías imperfectas.

Frank *et al* argumentan que es probable que un sistema antiterrorista identifique señales específicas de una persona con mala intención. Además, los oficiales antiterroristas pueden ser entrenados para hacer reaccionar a alguien durante una entrevista y seguir hilos emocionales para obtener respuestas que son susceptibles a la detección, automatizada y en tiempo real, de engaños a partir de expresiones faciales involuntarias. Sin embargo, Paul Ekman, el padre de la psicología de la detección de mentiras, aún no está convencido: “No puedes, en mi opinión”, dijo, “simular un terrorista” (Wright, 2009). Ekman insiste en que debemos conocer mucho más sobre el arte y la ciencia de la detección de engaños antes de que podamos confiar en un sistema como FAST. Pero uno debe ir más lejos. Asuntos clave que surgen de la investigación sobre el entrenamiento antiterrorista indican que la detección del comportamiento anormal no debería ser confundida con la detección de engaños. La detección de engaños ofrece un ámbito presumiblemente científico, abierto a sistemas de computación afectivos como FAST; pero no es para nada claro que la detección de un comportamiento anormal involucre oficiales antiterroristas que detectan expresiones microfaciales que indican un engaño. En cambio, vemos un tipo de entrenamiento impreciso que se concentra en el interés que despiertan personas potencialmente amenazantes o potencialmente peligrosas y en el reconocimiento de la amenaza o el peligro por lo que son.

Las tecnologías del antiterrorismo se están propagando. Tomemos por ejemplo el proyecto *Security of Aircraft in the Future European Environment* (SAFE. Seguridad en la Aviación en el Entorno Europeo del Futuro). SAFE incluye un sistema de detección de amenaza abordado (*Onboard Threat Detection System*) basado en sensores, que busca identificar comportamientos anormales y leerlos como “sospechosos”, “amenazantes”, “agresivos”, etc. Claramente, la ciencia es inseparable de las formaciones culturales. Una cosa es programar un software para reconocer un *rango* de referencia para la agresión, pero ¿qué es exactamente “sospechoso”? La antropología puede hacer aportes en estos asuntos; pero la antropología debe ofrecer más que conocimiento instrumental al sector de la seguridad. La antropología crítica de la seguridad puede hablar a la agencia sobre las tecnologías y las consecuencias no intencionales de su uso en múltiples escenarios; pero una verdadera antropología crítica de la seguridad debe desafiar las condiciones de posibilidad del proceso de (in)segurización y las reconfiguraciones de la vida misma en ámbitos de seguridad. Claramente, por ejemplo, se necesita evaluar críticamente el enorme gasto en sistemas e infraestructuras antiterroristas, especialmente dado el obvio fetichismo tecnológico. Pero las fallas tecnológicas son presentadas a menudo como la vanguardia de la posterior

excelencia científica. Lo que está en juego, entonces, son los puntos de polémica en las sensibilidades tecno-científicas, las racionalidades políticas y los estilos de razonamiento subyacentes.

Conclusiones

Cuando los aparatos de seguridad de la Guerra Fría se readaptaron formando aparatos antiterroristas Posguerra Fría, esto supuso reconfiguraciones en muchos ámbitos de la vida humana. El gobierno biopolítico de poblaciones mediante la gestión experta del malestar (Bigo & Tsoukala, 2008) ha cambiado en nuestros días inaugurando nuevos modos de imaginar, preparando para actuar e incluso actuando preventivamente en el futuro cercano. Ahora se pone un gran énfasis en los sistemas de vida –a menudo descritos como infraestructuras críticas– por sobre configuraciones más tradicionales de la seguridad de Estado-nación, territorio y poblaciones. Y nuevos desarrollos tecno-científicos forman y son formados por emprendimientos “expertos” que apuntan a explorar la vida humana en contextos de seguridad.

Este artículo se centró en las tensiones entre la “visión experta” de los oficiales antiterroristas y las soluciones tecno-científicas que están creciendo como hongos en los aeropuertos europeos y norteamericanos. Esta no es una historia acerca de hombres y mujeres expertas luchando valientemente contra amenazas y, al mismo tiempo, acerca de la intrusión progresiva de máquinas en sus mundos profesionales. En cambio, he ofrecido una fotografía de los estilos de razonamiento y los modos de acción emergentes y en disputa dentro del aparato antiterrorista. Existen tensiones entre modos de entender comportamientos humanos “de referencia”, la calidad de las inferencias hechas por humanos y mediadas por una computadora, y el valor que tienen o que se adscribe a las habilidades profesionales versus la estandarización. Sin embargo, debemos reconocer también tensiones significativas que surgen a causa de la problematización de la vida misma: los aparatos de seguridad contemporáneos problematizan los aspectos normales, anómalos y “anormales” de la vida humana.

Así como el aparato de seguridad nacional de la Guerra Fría proporcionó un terreno fértil para la innovación científica, el antiterrorismo proporciona hoy las condiciones para que algunos profesionales, expertos y actores tecno-científicos hagan “grandes preguntas” y para que innoven en ambientes bien financiados y a menudo muy apoyados. Pero en la medida en que aprendemos lo suficiente para entender y evaluar críticamente las habilidades profesionales y las perturbadoras

innovaciones de alta tecnología en el ámbito del antiterrorismo, debemos también hacer “grandes preguntas” acerca de los *usos* de la empatía y los límites de la compenetración profesional y tecno-científica, la ética de la innovación en seguridad, y los supuestos que se dan por descontados en este ámbito. Mientras que las perspectivas antropológicas pueden proporcionar ideas nuevas y ricas en experiencia al campo del antiterrorismo, no se debe equiparar una antropología crítica de la seguridad con los usos de métodos etnográficos en marcos de seguridad. Hacer eso sería canalizar la contribución de la antropología como investigación estrecha sobre la experiencia del usuario. En cambio, las prácticas de investigación y el trabajo de concepto antropológico deberían contribuir a entender la historicidad de la seguridad que de hecho existe, y las perspectivas de la antropología crítica pueden incluir la consideración de alternativas a la tecnología costosa y la vigilancia secreta.

Bibliografía citada

Adey, P. (2009). “Facing Airport Security: Affect, Biopolitics, and the Preemptive Securitisation of the Mobile Body”, *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 27, pp. 274-295.

Ahmed, A. S. (2010). *Journey into America: The Challenge of Islam*. Washington DC, Brookings Institution Press.

Anderson, D. (2011). *Report on the Operation in 2010 of the Terrorism Act, 2000 and of Part 1 of the Terrorism Act, 2006*. London, The Stationary Office.

Bentham, J. (1838) [1792]. “Works of Jeremy Bentham”, en Bowring, J. (ed.) Edinburgh, William Tait.

Bigo, D. and Tsoukala, A. (eds.) (2008). *Terror, Insecurity and Liberty: Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11*. London, Routledge.

Carlile, L. (2010). *Report on the Operation in 2009 of the Terrorism Act, 2000 and of Part 1 of the Terrorism Act, 2006*. London, The Stationary Office.

Chaliand, G. and Blin, A. (2007). *The History of Terrorism: From Antiquity to Al Qaeda*. Berkeley, CA, University of California Press.

Choudhury T. and Fenwick, H. (2011). *The Impact of Counter-terrorism Measures on Muslim Communities*. London, EHRC.

CNN. (2002). *Fact sheet: Bush's "axis of evil"*. Documento electrónico: <http://archives.cnn.com/2002/US/01/30/ret.axis.facts/index.html> (Accessed May 2012)

Collier, S. J.; Lakoff, A. (2008a). “Distributed Preparedness: the spatial logic of domestic security in the United States”, *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 26, N° 1, pp. 7-28.

— (2008b). “The Vulnerability of Vital Systems: How Critical Infrastructure Became a Security Problem”, en *The Politics of Securing the Homeland: Critical Infrastructure, Risk and Securitisation*, eds. M.A. Dunn and K.S. Kristensen, pp. 17-39, Miltan Park y New York, Routledge.

Comaroff, J.; Comaroff J. (2006). *An Excursion into the Criminal Anthropology of the Brave New South Africa*. Berlin, Verlang, Zentrum für Afrikastudien Basel.

Conrad, J. (2015) [1911]. *Bajo la mirada de occidente*. Ed. Digital, Titivillus.

ECJ - European Court of Justice. (2010). Judgment of 12 January 2010, paragraphs 83-84.

Ekman, Paul. (2006). "How to Spot a Terrorist on the Fly," *Washington Post*, 29 October. Documento electrónico: www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/10/27/AR2006102701478.html (accessed: 11 May 2012)

Ekman, P. and M. O'Sullivan. (1991). "Who can catch a liar?," *American Psychologist*, Vol. 46, pp. 913-920.

Feldman, G. (2011). "If Ethnography is More than Participant-Observation, then Relations are More than Connections: The Case for Non-local Ethnography in a World of Apparatuses," *Anthropological Theory*, Vol. 11, N°. 4, pp. 375-395.

— (2005). "Estranged States: Diplomacy and the Containment of National Minorities in Europe," *Anthropological Theory* Vol. 5, N°. 3, pp. 219-245.

Fosher, K.B. (2009) *Under Construction: Making Homeland Security at the Local Level* Chicago, University of Chicago Press.

Foucault, M. (2006) [2004]. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Frank, M.G., Menasco, M.A. and OSullivan, M. (2010). "Human Social and Behavioural Research", en Voeller, J.G. (ed.). *Wiley Handbook of Science and Technology for Homeland Security*. London y New York, Wiley-Blackwell.

Freud, S. (1976) [1901]. "Psicopatología de la vida cotidiana", en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Goldstein, D.M. (2010). "Toward a Critical Anthropology of Security",

Current Anthropology, Vol. 51, N°. 4, pp. 487–517.

Grasseni, C. (2009). “Introduction”, en Grasseni, C. (ed.): *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*. Oxford, Berghan, pp. 1–23.

Hertzfeld, M. (2009). “Envisioning Skills”, en Cristina Grasseni (ed.): *Skilled Visions: Between Apprenticeship and Standards*. Oxford, Berghan, pp. 207–219.

ICAO. (2010). *Security Manual for Safeguarding Civil Aviation against Acts of Unlawful Interference*, Doc. 8973/6 2002. Québec, Canada, ICAO.

Kitchin, R. and Dodge, M. (2011). *Code/Space: Software and Everyday Life*. Massachusetts, MIT Press.

Leach, E. (1977). *Custom, Law and Terrorist Violence*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Maguire, M. (2012). “Race, Biopolitics and New Security Technology”, *Social Identities*, Vol. 18, No. 3, pp. 593–607.

— (2010). “Vanishing Borders and Biometric Citizens”, en: Laziardis, G. (ed.), *Security/Insecurity in Europe.*, pp. 31–51, London, Ashgate.

Masco, J.P. (2010). “Sensitive but Unclassified: Secrecy and the Counter-Terrorist State”, *Public Culture*, Vol. 22, No. 3, pp. 433–63.

Markarian, G., Kölle, R. and Tarter, A. (2011). *Aviation Security Engineering*. Norwood, MA, Artech House.

Nietzsche, F. (1994) [1881]. *Aurora. Reflexiones sobre la moral como pre-juicio*. Madrid, M. E. Editores.

Pavlidis, I., Eberhardt, N.L. and Levine, J.A. (2002). “Human Behaviour: Seeing through the Face of Deception”, *Nature* 415, pp. 35.

Pratt, A. (2010). “Between a Hunch and a Hard Place: Making Suspicion Reasonable at the Canadian Border”, *Social & Legal Studies*, Vol. 19, N°. 4, pp. 461–480.

Rabinow, P. (2006). *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, Princeton University Press.

Simcox, R.; Stuart, H.; Ahmed, H. (2011). *Islamist Terrorism - The British Connections*. London, The Henry Jackson Society.

Slack, J. (2009). "Police search more whites 'just to balance the books', watchdog claims," *Daily Mail*, 17 June, p. 2.

Sluka, J. (2008). "Terrorism and Taboo: An Anthropological Perspective on Political Violence against Civilians", *Critical Studies on Terrorism* Vol. 1, Nº 2, pp. 167-183.

Strathern, A.; Stewart, P.J.; Whitehead, N.L. (eds.) (2006). *Terror and Violence*. London, Pluto.

Weinberger, S. (2011). "Terrorist "pre-crime" detector field tested in United States", *Nature*, Vol. 465, pp. 412-415.

Willis, L. (2011). "Testimony of Mr. Larry Willis", documento electrónico: http://www.dhs.gov/ynews/testimony/testimony_1302031116813.shtm, acceso mayo 2012.

Wright, A. (2009). "Machine That Predicts Terrorists" Intent Showing Progress", documento electrónico: National Defence Magazine. NDIA.org, acceso mayo 2012.

Zulaika, J.; Douglass, W.A. (1996). *Terror and Taboo*. New York, Routledge.

RESEÑAS

El inadmisibile encanto de la violencia

Policías y “barras” en una comparación antropológica

Garriga Zucal, José Antonio
Buenos Aires, Cazador De Tormentas Libros, 2016, 141 pp.



Por Juan Bautista Branz¹

El trabajo de Garriga Zucal da muestras, una vez más, de su trayectoria, no sólo como investigador, sino como actor político. Su preocupación central radica en comprender para intervenir. Todos sabemos que, desde la academia, venimos fracasando en el problema de las violencias (en todas sus formas). Múltiples causas marcan ese fracaso: la insolencia de los agentes políticos (que modelan estructuras gubernamentales) para intervenir (sea por connivencia o incapacidad intelectual y práctica), y las propias falencias académicas para escribir, para registrar y hacer circular nuestras investigaciones. ¿Se entiende lo que escribimos? ¿Para quién escribimos si deseamos intervenir en la agenda política? Por eso, el libro de Garriga Zucal, es un material cuyos destinatarios pueden ampliarse a agentes del Estado, tanto encargados de la seguridad deportiva, como de la formación de las fuerzas de seguridad.

El autor deja bien claro cuál es el problema a tratar: la violencia reproducida en el campo de las hinchadas (o del fútbol, extendiendo el campo analítico) y en la formación, uso y abuso de las fuerzas de seguridad del Estado; pero, además, corre el análisis cultural de las violencias hacia lo que podríamos entender como Estado ampliado –sus instituciones y sus agentes–. Si vamos a los números, el problema es

¹ Becario Pos-Doctoral CONICET/IDAES.

serio: desde la ONG *Salvemos al fútbol*, se contabilizan 312 muertes en el campo futbolístico. La Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (CORREPI), registra 4.644 en total desde 1983, y 3.070 corresponden a las gestiones contemporáneas. Pero también, tenemos problemas político/ideológicos: desde el campo progresista y académico o desde el campo popular o de las izquierdas, no sabemos cómo resolver el problema de la policía y la violencia institucional: oscilamos entre la impugnación y condena del uso legal y legítimo de la violencia por parte del Estado, y la incapacidad y el velo para poder pensar más allá de la impugnación y la condena (aunque las creamos necesarias). No aportamos más que fastidio y enojo. Garriga nos muestra otros caminos, como otros colegas dedicados y preocupados por las violencias. El autor explora y desarma conceptualmente a la violencia con un ejercicio comparativo donde retoma, desde las entrevistas etnográficas, la perspectiva, la cosmovisión, los esquemas de percepción de integrantes de una hinchada y de agentes de la policía. Reconstruye esos relatos y los vuelve texto, los vuelve narrativa de las violencias en Argentina.

Garriga retoma las formas de la violencia como “escurridizas”, donde se legitiman según el entramado de relaciones sociales, políticas, económicas y simbólicas, donde interactúan los sujetos, y donde la violencia se usa como recurso, a partir de los repertorios de acción (ligados a la clase, al género, a lo etario) que los sujetos ponen en acto. Conceptualizando a la violencia como recurso, Garriga realiza un ejercicio provocador. Debate contra el sentido común que condena (pero mantiene su encanto por la violencia y, sobre todo, por atribuir la violencia a los “otros”) las prácticas violentas.

Para eso se vale de la distancia entre el denominado mundo social (donde todos interactuamos) y el sujeto cognoscente. Su extrañamiento y familiaridad en el campo de acción analítica son precisos. El autor le otorga valor al relativismo como posibilidad de hacer tambalear nuestros prejuicios, y así plantear disyuntivas de carácter teórico, epistemológico y morales. Porque también da cuenta de lo inevitable de la evaluación del investigador. Se presenta como el investigador que, por momentos, siente miedo. En esa mediación expone las idas y vueltas entre lo extraño y lo familiar. Es la muestra del mayor o menor grado de inmersión en el campo, junto al compromiso por la construcción de datos. La idea de poner el cuerpo en el campo está bien marcada, como también la posibilidad de manejar información en los bordes de lo considerado como “ilegal”. Ejercicio que desata algunas preguntas: ¿en qué campo no caminamos por los bordes de la ilegalidad? ¿qué debemos hacer con esa información? Una buena gimnasia para quienes intentan hacer etnografía y pretenden conocer para intervenir.

Garriga conceptualiza al cuerpo como soporte de las prácticas violentas y su añadidura simbólica hacia adentro de los campos de análisis. Así, aborda nociones nativas como "respeto", "aguante" o "correctivo", entre otras. Pero para entenderlas, profundiza sobre el sistema intelectual que organiza a cada grupo. Desde allí desmonta qué implica para los actores el honor y el respeto (categorías que nos atraviesan, situacionalmente, todo el tiempo), siendo el honor, por ejemplo, una forma de conquistar una masculinidad dominante en los campos estudiados. Garriga nos muestra la dimensión performativa del género y su eficacia al lograr el reconocimiento del resto de los actores que comparten un grupo. Y, a su vez, nos explica qué significa la contracara del honor: la vergüenza y la humillación; que también lleva la marca en el cuerpo. El honor y la vergüenza son ordenadores jerárquicos en los dos campos, con las alteridades correspondientes (según el campo). Hay un juego entre la ganancia y la pérdida de reputación. Allí hay una pista para entender el recurso de la violencia, sus usos, y la organización material y simbólica dominante en los campos investigados.

En el texto hay un abordaje sobre la noción de poder. Se hace a través del análisis de una retórica del cuerpo y la violencia. Se expone la idea de que la virilidad y la fuerza son atributos positivos que definen esa masculinidad dominante. En ese sentido, resulta interesante la definición de poder y de jerarquía, para poder abrir el juego hacia una antropología del riesgo; nos aporta nociones y conceptualizaciones nativas que debemos entender si queremos colaborar con soluciones. Por ejemplo, la del "buen policía". Aquí opera, tanto en hombres como mujeres policías, la división de tareas por género y la diversificación de las formas masculinas. Ni más ni menos, dice Garriga, hay que masculinizarse (en la forma de actuar) para ganar respeto. Es una hipótesis que no sólo atraviesa al mundo policial.

El investigador habla de ritos de institución. Allí nos marca el análisis entre las palabras y el cuerpo. Hay una descripción multidimensional en el hacer, referida a las identidades, dentro y fuera del campo; que es situacional y que se corresponde a las redes en las que se insertan los sujetos. La violencia, debe pensarse en contexto. Las lógicas policiales de tolerancia muestran una desigualdad ante esos "otros" reconstruidos por el "olfato policial" y el "olfato social". Es una clave, volviendo, para pensar en el uso clasista de la fuerza por parte del Estado.

Garriga refiere a tres dimensiones de la violencia: 1-Comunica una concepción del mundo (exhibe valores). 2-Realiza una comunicación de diferencias al interior del grupo. 3-La acción violenta es el instrumento que crea y recrea esas diferencias. Otra vez, pistas para pensar la relación Estado/Sociedad civil.

En definitiva, el autor rompe con los esquemas simplistas y mecánicos para entender la violencia, o las relaciones mediadas por la violencia. Entiende la trama entre los sujetos. Expone la idea de formas de violencia “democráticas”, caracterizadas por su predicibilidad (acuerdos y códigos reglados por las partes), que a ojos de terceros es definida como violencia. Pone el ejemplo de la relación entre jóvenes (de sectores populares o medios) y el Estado (y su aparato represivo). Explica que hay una reciprocidad (necesaria) entre agentes del mismo campo: son posiciones antagónicas que estructuran una red de relaciones y prácticas mediadas por la violencia. En su análisis, es central la noción de ética policial, porque nos permite explorar las nociones de ética y violencia de lo que denominamos Estado ampliado o Sociedad civil. Justamente, porque Garriga presenta a la violencia como recurso transclasista: aquí radica la no mecanicidad del uso de la violencia.

En definitiva, el autor nos aporta una mirada multidimensional y compleja sobre la violencia, con la intención de intervenir en la discusión sobre las causas y relaciones culturales, sociales, políticas que terminan en lo problemático de las muertes de ciudadanos y ciudadanas. El libro aborda las relaciones que enlazan las diferentes formas en que se presenta la violencia. Nos invita a abrir el juego con audacia, a revisar el registro de escritura de nuestros trabajos, afinarlos y aprovecharlos para intervenir en discusiones contra el sentido común o con agentes encargados de las políticas públicas.

Recibido: 30 de septiembre de 2016.

Aceptado: 10 de febrero de 2017.

La razón humanitaria

Una historia moral del tiempo presente

Fassin, Didier
Buenos Aires, Prometeo, 2016, 396 pp.



Por Darío Iván Radosta¹

En el curso de los últimos decenios las políticas de gestión de las vidas precarias han sufrido una reconfiguración: los sentimientos morales –que articulan la razón y la emoción– han penetrado en la esfera pública, generando un *gobierno humanitario* –definido como el despliegue de sentimientos morales en las políticas contemporáneas– en el cual el sufrimiento aparece como un nuevo léxico que justifica las prácticas de asistencia. Fassin, en una compilación de nueve artículos, se propone analizar los efectos de los múltiples desplazamientos que implica el desarrollo del gobierno humanitario en la administración de los excluidos, dando cuenta del alto rendimiento político que el discurso de los afectos y los valores tiene en el mundo contemporáneo. Combinando el enfoque histórico –a través de la genealogía de esta nueva configuración política– con la etnografía –que permite la ampliación epistemológica de la moral como objeto de análisis– el texto se presenta como un diagnóstico de la economía moral que tiene a la razón humanitaria como su eje.

El libro comienza con una pregunta clave: ¿en qué condiciones históricas el sufrimiento devino un problema social? El autor muestra cómo el ingreso de la salud mental como lenguaje legítimo en la comprensión de la realidad social visibiliza el sufrimiento en el espacio público. Esta innovación desplaza la diferencia de clase a favor del binomio inclusión/

¹ Licenciado en Antropología Social y Cultural (Universidad Nacional de San Martín). Becario Doctoral del CONICET, con sede en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Docente de la carrera de Psicología en la Universidad Favaloro y de la carrera de Antropología Social y Cultural en la Universidad Nacional de San Martín.

exclusión, traduciendo las desigualdades sociales en sufrimiento psíquico y proponiendo la escucha de los malestares de las clases populares como solución. La configuración semántica liberal basada en la inadaptación, la pobreza y la integración deja lugar ahora a un léxico compasional articulado por la exclusión (diagnóstico), el sufrimiento (expresión) y la escucha (solución). El disturbo psíquico como respuesta a una condición socioeconómica deviene –legitimado tanto por la psiquiatría como por las ciencias sociales– un asunto político en la arena de la acción pública.

En el mundo de las sutilezas de quienes administran la asistencia social aparece la figura de la *elección trágica* para dar cuenta de su influencia en la continuidad de la vida de las personas. El “saldo para vivir” (número resultante de la diferencia entre el ingreso mensual y los gastos permanentes de un hogar) como invención lingüística permite ver la convergencia de parámetros tanto financieros como morales en la toma de decisiones. Lejos de existir un criterio uniforme, la representación que los funcionarios se crean del pobre deviene una norma utilizada para juzgar sus discursos y acciones. La elección de otorgar o no una ayuda social, inscrita en mecanismos técnicos a través de los cuales se busca darle objetividad, funciona como un proceso de subjetivación impuesto a los pobres en el cual éstos se construyen como sujetos de asistencia, al mismo tiempo que da cuenta de la exposición del sufrimiento como un nuevo recurso de apelación a la voluntad del Estado.

La enfermedad también se manifiesta para el autor como un elemento que abre nuevos horizontes de asistencia social. Reivindicando el derecho de mantener con vida a aquel que cuenta solo con su existencia, las legislaciones desarrollan en materia de salud un protocolo compasional que permite a los enfermos extranjeros en condiciones de irregularidad permanecer en territorio nacional. Antes socialmente ilegítimo, el cuerpo del inmigrante se convierte en un recurso susceptible de producir compasión. Es así como nace la figura del médico inspector, piedra angular de este dispositivo que propone al cuerpo sufriente como prueba de veracidad del discurso de los individuos. Frente al descrédito creciente que recae sobre la palabra del inmigrante, el certificado por enfermedad se vuelve la constatación objetiva de su relato –y el fino hilo del cual pende su existencia–.

Conforme avanza el texto, Fassin nos muestra cómo la apertura y cierre del campo de refugiados de Sangatte expresa el oxímoron de la represión compasiva, testimonio de un momento en el cual lo humanitario y lo securitario se encontraban solapados. Esta tensión entre humanidad y seguridad se vuelve una característica central de la gestión de los refugiados en el mundo contemporáneo, a tal punto que esta nueva

geopolítica del asilo es administrada en paralelo por organizaciones policiales y pertenecientes al ámbito de la salud (como es el caso de la Cruz Roja). La introducción del asilo a extranjeros en la lógica de la razón humanitaria –documentado por la invocación de sentimientos morales y reflejos emocionales en su justificación– genera que las organizaciones se vean interpeladas por la eficacia sentimental de las narraciones de los refugiados antes que por la veracidad de sus historias. Esto lleva a reducir la condición de refugiado a una condición humana en la cual la particularidad de los contextos y las realidades nacionales atravesadas importan relativamente poco.

Enfocándose en las representaciones de la infancia en tiempos del SIDA el autor expone el caso de Nkosi Johnson –fallecido de SIDA a los 11 años– como la entrada del niño en el espacio público. Una nueva configuración moral de la enfermedad da lugar a la constitución de la infancia como marca de la inocencia –en cuanto el niño no tiene su culpabilidad comprometida–, vinculada a su vez con la idea de vulnerabilidad social causada por la responsabilidad de la acción de sus padres y la omisión del Estado. Destacar a los niños como víctimas vulnerables tiene el efecto de generar discriminaciones morales entre aquello que es más o menos legítimo defender (provocando el abandono relativo de las madres, por ejemplo), al mismo tiempo que la introducción de la infancia como categoría moral en política esencializa a los *niños víctima* lejos de las realidades sociales –y por ende, las condiciones estructurales– en que se encuentran inscriptas sus situaciones históricas.

Tomando como objeto de análisis los eventos catastróficos, Fassin continúa su argumento dando cuenta de su carácter de excepción tanto moral como político. La tensión entre compasión y orden que caracteriza ese momento permite que las intervenciones militares sean justificadas en el registro moral de lo humanitario –algo así como un estado de excepción humanitario que es deseado por la simpatía que provocan los siniestrados–. La urgencia y la precariedad de la existencia se vuelven la materia misma de la preocupación humanitaria, mientras que la ilusión de igualdad frente a un hecho que afecta a todas las esferas de la sociedad se transforma en el motor de la acción colectiva. Una vez finalizada la tragedia, el imaginario de humanidad compartida cede y la “resocialización” sucede en las líneas habituales de las desigualdades sociales. El estado de urgencia aparece aquí como una manera práctica de gestionar la crisis.

La segunda era de lo humanitario corresponde para el autor al advenimiento del testigo: la obligación de quienes van al terreno de hablar públicamente de los abusos encontrados. El testimonio –en el registro de la compasión– se convierte así en parte integrante de la intervención

humanitaria (explicitado en los manifiestos de las ONG nacientes). El trabajo de subjetivación de las organizaciones humanitarias encuentra en la psiquiatría un mecanismo privilegiado para poner en palabras el sufrimiento de los desposeídos, al mismo tiempo que se estas se imponen la tarea de ser los portavoces de aquellos que no tienen voz. La configuración testimonial aparece sin embargo bajo una polisemia e inestabilidad que requiere de la constitución de una noción particular de víctima como sujeto político (aquella víctima de la cual las ONG serán sus portavoces).

Llegando al capítulo final, Fassin se propone entender la acción humanitaria como una *política de vida* –una política que pone en juego significaciones y valores diferenciales de la vida humana–. A través del análisis de diferentes intervenciones militares, da cuenta de la existencia de una desigualdad ontológica en la transacción de las vidas: más precisamente entre aquellas que se ponen en peligro cuando se exponen (quienes trabajan para las ONG) y aquellas que son rescatadas (a quienes está destinada la asistencia). La desigualdad que funda la compasión del gesto humanitario reside en una aparente simetría de las vidas, que se contrapone con la prioridad otorgada a los individuos enviados al terreno en las misiones humanitarias –lo que establece para Fassin *jerarquías de humanidad*–. Si bien la acción humanitaria se propone como la restauración de la idea misma de humanidad, la desigualdad de las vidas termina siendo para el autor uno de los fundamentos de la economía moral contemporánea.

El libro en su totalidad es un intento por tomar como objeto de estudio la evidencia moral de las causas inherentemente justas, aquellas a las cuales el carácter intachable de la razón humanitaria les otorga un halo de bondad indiscutible, más allá de toda construcción social o histórica posible. Hacer inteligibles las lógicas globales de estas acciones permite volvernos críticos frente a la existencia de un proceso de generalización del referencial de los sentimientos morales en la vida política –lo que el autor llama el *gobierno humanitario*–, pudiendo decir, como una de las conclusiones a las que Fassin llega, que el *gobierno humanitario* bien puede ser entendido como respuesta a la forma en que se ha vuelto intolerable la vida –para algunos más que para otros– frente a las administraciones de los estados modernos contemporáneos.

Recibido: 15 de febrero de 2017.

Aceptado: 8 de marzo de 2017.