

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

# Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

Año 4 / 7 / octubre 2018

## DOSSIER

Teorizar lo emotivo:  
antropología y emoción

**Coordinadoras** Mariana Sirimarco  
y Ana Spivak L'Hoste

**Escriben** Johana Pardo, María Claudia Coelho,  
Luana Ferroni, Aline Lopes Rochedo, Laura Kropff,  
Julieta Magallanes, Santiago Garaño y Jean L. Briggs

## ARTÍCULOS

**Escriben** George E. Marcus, Luciano Mantiñán  
y Nuria Luz Álvarez



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN



## UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

Vicerrector: Alberto Carlos Frasch

Dirección General Ejecutiva Lectura Mundi: Mario Greco

## INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Ariel Wilkis

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: José Garriga Zucal

## ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN: 2451-8050

Directora: Silvia Hirsch, CEA/IDAES/UNSAM

Coordinadora Editorial: María Soledad Córdoba, CEA/IDAES/UNSAM

Asistentes Editoriales: Elea Maglia, Matías Paschkes Ronis y Lucía de Abrantes

Editor responsable: Instituto de Altos Estudios Sociales

Roque Saenz Peña 832, Piso 6,

CABA (C1035AAP), Argentina.

<http://www.unsam.edu.ar/institutos/idaes/>

[etnocont@gmail.com](mailto:etnocont@gmail.com)

Teléfono: +54-11-2033-1456 int. 6204

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

Diseño de tapa: Ángel Vega

Revisión y composición: UNSAM EDITA

## 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 Brasilia, 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

*Teorizar lo emotivo: antropología y emoción*

- 7 **Introducción**  
La emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica  
Mariana Sirimarco y Ana Spivak L'Hoste
- 17 **El doble sentido de la pena**  
Complejos emocionales y concepción de castigo en el modelo penitenciario de APAC  
Johana Pardo y María Claudia Coelho
- 45 **De cangrejos, ratones y abejas**  
Habilidad e involucramiento en las ciencias  
Luana Ferroni
- 63 **Emoções narradas**  
Entre herança, dádiva e joias de família  
Aline Lopes Rochedo
- 83 **Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI**  
Laura Kropff
- 111 **Mismas notas de campo, nueva mirada**  
La emocionalidad en el trabajo de campo  
Julieta Magallanes
- 131 **La dimensión afectiva en los testimonios de soldados, suboficiales y oficiales que participaron del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977)**  
Santiago Garaño
- 161 **Las emociones tienen muchas caras**  
Lecciones Inuit  
Jean L. Briggs

## ARTÍCULOS

- 177 **Etnografía Multi-situada**  
Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas del 2000  
George E. Marcus
- 197 **La violencia hacia la vida**  
Una etnografía de la violencia en las villas  
Luciano Mantiñán
- 215 **Profesionalidad y emoción**  
La gestión de lo emotivo como parte del deber ser policial en las Comisarías de la Mujer y la Familia de la Provincia de Buenos Aires  
Nuria Luz Álvarez



DOSSIER

TEORIZAR LO EMOTIVO:  
ANTROPOLOGÍA Y  
EMOCIÓN

# Introducción

## *La emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica*

POR MARIANA SIRIMARCO<sup>1</sup> Y ANA SPIVAK L'HOSTE<sup>2</sup>

Este dossier especial de la revista *Etnografías Contemporáneas* es resultado de una serie de inquietudes que tomaron forma a partir de muchas preguntas y algunas respuestas en un recorrido de más de una década de investigación en antropología. Un recorrido que se inició por una exigencia de campo en su sentido más empírico, en el marco de nuestros trabajos doctorales: la de contemplar la dimensión emocional en el análisis de nuestros objetos de estudio. Mediaban los años 2000 e investigábamos en terrenos y sobre temáticas de lo más dispares, la formación policial en un caso, la producción tecnocientífica en el otro (Sirimarco, 2006; Spivak L'Hoste, 2008). En ambas experiencias de pesquisa la metodología elegida, la etnografía, nos involucró en situaciones de campo que no podíamos caracterizar sin tomar en consideración, como sea que fuere, su emocionalidad. Situaciones en las que el discurso y la práctica escuchable, observable y registrable parecían no agotar el abanico de datos e informaciones, y que requerían reflexionar también acerca de las emociones en juego para poder aprehenderlas. Y aprehender, con esas situaciones, o de esas situaciones, algo de la fracción del mundo social que nos habíamos propuesto analizar en cada caso.

Lo que en aquellos momentos se nos presentó como un desafío -cómo encarar el cruce entre antropología y emoción- hoy nos parece una relación evidente, aunque siga guardando, para muchos, algo de su carácter elusivo. El estudio antropológico de la emoción no es, para nada, un abordaje recién desembarcado en la disciplina. Por el contrario, los enfoques relacionados con el análisis de lo emocional surgen en la antropología partir de los años 70, aunque no fueron pocos los autores que, aun con anterioridad, se habían referido tangencialmente a la temática en sus obras, o la habían abordado brevemente (Mauss, 1921; Malinowski, 1926; Mead, 1928; Benedict, 1934; Bateson, 1936). Estos nuevos enfoques, surgidos en diálogo con otras disciplinas (psicología, sociología, filosofía, historia, estudios feministas), significaron entonces un campo de discusión sobre la emoción de carácter heterogéneo, diverso y multidisciplinar. Un campo que se centró, primero, en el intento de comprender el papel de lo emocional en la vida individual y colectiva y, segundo, en la preocupación respecto de los métodos, teorías y útiles analíticos que se podían utilizar para hacerlo.

---

1. Doctora en Ciencias Antropológicas (UBA). Investigadora Adjunta CONICET-UBA.

2. Doctora en Ciencias Sociales (UNICAMP). Investigadora Adjunta CONICET-CIS/CONICET/IDES.

Ahora bien, lo emocional no constituyó un campo de discusión complejo únicamente por abordarse a partir de distintas disciplinas. Más allá de las diferencias propias de cada recorte disciplinar, el estudio de la emoción promovió (incluso al interior de éstas) el desarrollo de diversas propuestas de análisis, así como de ejercicios con base empírica y fundamentos teóricos diferentes (Spivak L´Hoste, 2010).

La antropología sumó entonces a ese campo su intento de teorizar la naturaleza de lo emotivo, de profundizar sobre sus formas y manifestaciones específicas, de indagar sobre las consecuencias de la emoción en cada dinámica social. Desde la disciplina, se avanzaron herramientas para -y conceptos sobre- su abordaje. Los trabajos pioneros de Michelle Rosaldo (1980, 1984a, 1984b) y Jean Briggs (1970, 1998, 200) -de esta última encontrarán, en las páginas siguientes, la traducción de uno de sus artículos más destacados- pueden contarse en este sentido, pues contribuyeron a generar un debate sobre la propia naturaleza de la emoción, sobre cómo articularla en el abordaje del mundo social desde una perspectiva etnográfica (con qué herramientas de método, a partir de cuáles enfoques, con qué efectos para el trabajo empírico y para la elaboración analítica) y sobre qué es lo que ella puede informar sobre dicho mundo.

Con inmersiones completas en culturas ajenas y hasta inhóspitas (Rosaldo entre los Ilongot de Filipinas, Briggs entre los Inuit del Ártico), los trabajos de ambas implicaron etnografías clásicas en el completo sentido del término. No sólo por este viaje hacia el *otro* más *otro*, sino también por el afán de traducción que guió sus trabajos de campo en plenos años 60 y 70. “La antropología es, al menos en parte -señalaba Rosaldo-, un ejercicio de traducción; entender otra cultura es bastante parecido a aprender un lenguaje extranjero y, lo que es más, adquirir competencia en el discurso del informante es, en sí mismo, una suerte de iniciación a los modos en que ven su mundo” (1980: 20). La traducción, en este caso, no era sólo de patrones culturales, sino también de términos: el estudio del lenguaje se pensaba igual al estudio de la cultura. Anotando, revisando y desentrañando vocabulario y categorías de habla nativas -relacionadas en sus casos de interés con la esfera de lo emotivo-, tanto Briggs como Rosaldo apostaron así por presentar las emociones como componentes culturales conscientes que moldeaban la práctica social.

Una consecuencia de estos avances etnográficos fue la apuesta, en los años 80 y en la academia norteamericana en particular, por la delimitación de una “Antropología de las emociones”. Esto es, una suerte de sub-campo disciplinar específico concentrado en el análisis de la emoción definida como fenómeno de raíz sociocultural. La línea significó avances tan contundentes, tanto empíricos y metodológicos como epistemológicos y conceptuales, que sus referentes pronto se transformaron en clásicos: Fred Myers (1979), Catherine Lutz (1982, 1986), Robert Levy (1983), Geoffrey White (1986), Lila Abu-Lughod (1986), Margaret Lyon (1996), entre otros.

Definido por oposición a lo que la emoción no necesariamente es -biológica, natural, universal, individual, psicológica, irracional-, el campo de la “Antropología de las emociones” se construyó así como una discusión que intentó sacar a emociones y sentimientos de los márgenes de la teoría cultural, reinsertándolos en el entramado de símbolos que conforman toda práctica humana y ratificando su status



de significado cultural socialmente producido, expresado y sentido. La emoción, así entendida, se promulgó como un aspecto de la significación cultural, como categoría o manifestación dotada de sentidos construidos en relación a una cultura definida como red de significados (Geertz, 1990), y de la cual los actores son parte.

Al calor de estos debates, la “Antropología de las emociones” hizo mucho por desnudar las dicotomías con que se asocia aún hoy la naturaleza de lo emotivo, al menos en el mundo occidental -social o natural, de base biológica universal compartida o de tradición sociocultural específica, radicada en el cuerpo o en la mente, íntima/privada o con significado público, entre otras varias disyunciones. Los estudios en el área pronto destacaron esta diversidad de registros no como una operación fallida en el intento por otorgar rigor a la enunciación y el análisis de lo emotivo, sino como índice de su complejidad y riqueza. Como Leavitt (1996) se ocupó en subrayar, emociones y sentimientos, antes que insumos de definición “resbaladiza”, son fenómenos de aprehensión múltiple, que no invalidan sino que involucran, al mismo tiempo, tanto sensaciones corporales como significados culturales; tanto sentimientos subjetivos como interpretaciones culturales; tanto cuerpo como mente.

Andando el tiempo, otros aportes han venido a sumarse a los reseñados. El *giro hacia el afecto* [*affect*], nacido en la academia norteamericana a mediados de los años 1990s, ha sido uno de los más potentes para lanzar los estudios de la afectividad hacia nuevas reflexiones, alcanzando así a los análisis antropológicos y etnográficos. Compuesto por un espectro de lenguajes diversos -psicología, psicoanálisis, neurociencias, filosofía, estudios culturales, post-estructuralismo-, se constituyó al vaivén de sus críticas hacia los abordajes construccionistas anteriores y a los conceptos de emoción, percepción y cuerpo que éstos manejaban. Así, autores como António Damásio (1994, 2000, 2003), Gilles Deleuze (1993, 1994, 2008), Félix Guattari (1993), Brian Massumi (1995, 2002) o Eve Kosofsky Sedgwick (1995, 2003), entre otros, han alzado la voz contra el fuerte anclaje en la faceta del significado y la simbolización de los estudios culturales de la emoción, que dejan de lado aquel “residuo” o “exceso” afectivo que no se produce socialmente, pues queda por fuera o antes de ese proceso de eminente representación comunicativa.

El afecto [*affect*] se propone, entonces, como la salida al ámbito engañoso de la significación, pues se halla enraizado en el cuerpo. Pero en un cuerpo no escindido del sujeto de conocimiento: no un cuerpo-cosa, sino un cuerpo perceptivo, tal como Merleau-Ponty (1957) lo entendía. Un cuerpo que es fuente de experiencia sensible, y que en ese *sentir* desencadena un conocimiento no intelectualizado. Así, el afecto resulta un fenómeno corpóreo, que tiene lugar de modo previo a cualquier codificación cultural. Es decir, resulta una cualidad sensitiva de la experiencia. O, como querría Spinoza (1677), una cualidad propia del cuerpo: la de afectar y ser afectado.

Como todo campo especializado, el de los estudios antropológicos de la emoción no dictamina contenidos sino abordajes: discusiones acerca de cómo navegar en la aproximación y reflexión de cuestiones que tienen a lo emotivo como foco de interés. Así, los anteriores aportes, más que delimitar campos empíricos o problemas de investigación, han buscado cuestionar naturalizaciones y plantear debates.

Lejos de servir de mojones consensuados en una suerte de estado de la cuestión, han servido de faros, iluminando preguntas y acercamientos posibles. Esto es, se han vuelto herramientas.

No de otro modo ha circulado, esta literatura, en el ámbito local, donde investigaciones que reflexionan acerca de lo emotivo han comenzado a desarrollarse, con cierta sistematización, comenzados los años 2000s, apoyadas en torno a estos ejes de sentido y preocupadas, sobre todo, por entender a la emoción como el ojo de una cerradura: como aquello que permite asomarse a relaciones sociales (Daich, Pita y Sirimarco, 2007; Epele, 2008; 2010, Viotti, 2009; Spivak L´Hoste, 2010; 2014; 2016; Sirimarco, 2010a, 2010b; Lombraña, 2011; Fernández Álvarez, 2011; Zenobi, 2015; Cabrera, 2014 entre otros). Así, estas investigaciones han venido a consolidar una fuerte particularidad: la delimitación de un *corpus* de trabajos en la temática unidos por la transversalidad, donde los intereses de los investigadores no giran en torno al estudio sistemático de las emociones, sino que usan a las emociones como herramientas puntuales para avanzar en reflexiones diversas, en el contexto de campos empíricos también heterogéneos. Esto no hace sino sugerir, al menos para el ámbito local, una segunda característica: que no se llega al análisis de la emoción de un modo “intelectual” o “abstracto”, sino siempre urgidos y guiados por preguntas o asombros del campo.

Los trabajos que se presentan en este dossier siguen iguales derroteros e iguales parámetros -la emoción como necesidad empírica, la emoción como interés transversal-, desplegando investigaciones etnográficas que hacen de lo emotivo un elemento analítico para hablar del mundo social y de quienes lo habitan. Quien lea estos textos no encontrará en ellos definiciones ni caracterizaciones de qué es la emoción, sino un abanico de sus posibilidades siempre complejas, pues el interés no radica en intentar explicar la naturaleza de lo emotivo, sino en abordarlo como insumo válido para hablar de lo social, lo político, lo institucional, lo burocrático. Los trabajos aquí reunidos ponen de manifiesto entonces la fertilidad analítica de la emoción y su capacidad de exceder los cotos de análisis que hasta no hace mucho le estaban destinados -lo privado, lo íntimo, lo “penoso”, lo triste, lo irracional.

Estos trabajos despliegan investigaciones etnográficas en diversos campos empíricos y distintas geografías. El artículo de Johana Pardo y Maria Claudia Coelho analiza la gramática emocional desplegada en el contexto de un método carcelario en Minas Gerais, que conjuga de modo particular, en su trabajo con los *recuperandos*, la micropolítica de la empatía, la compasión y la culpa. El texto de Luana Ferroni reflexiona acerca del papel de la emotividad en los procesos de formación de habilidades científicas en biólogos y antropólogos, a partir de su trabajo de campo en un laboratorio de neurociencias de la Universidad de Buenos Aires, donde el asco y la aprensión por la manipulación animal juegan un rol preponderante. El trabajo de Aline Rochedo explora el potente universo sentimental y afectivo que se construye en torno a la posesión y transmisión de determinadas joyas de familia en diversas localidades brasileñas, y que va condensando, a través de crónicas e imágenes familiares, una narrativa particular asociada a la herencia y el don al interior de esta economía íntima. Los textos de Laura Kropff y Julieta Magallanes nos presentan la cuestión étnica. En el primer caso, abordando el lugar de la emoción en

relatos autobiográficos de jóvenes mapuche de la ciudad de San Carlos de Bariloche y analizando el rol que ésta juega en la conjunción de experiencia e identidad étnica y etaria, en un contexto atravesado por prácticas de violencia simbólica. En el segundo, indagando la presencia de la dimensión emocional en el proceso de comunalización de comunidades mapuches y pehuenches en el sur mendocino, haciendo hincapié en la representación colectiva de dos referentes indígenas fallecidos y replanteando, a su vez, la propia configuración emocional de la investigadora como matriz de vivencias y entendimientos. El artículo de Santiago Garaño, por su parte, analiza la dimensión *afectiva* de la experiencia vivida en el sur tucumano por aquellos soldados conscriptos, oficiales y suboficiales enviados al Operativo Independencia, reflexionando sobre el poder de afección entre cuerpos y su papel en el contexto de construcción de una adhesión y disposición del personal militar al “sacrificio” en el contexto de la última dictadura militar argentina.

El dossier incorpora, finalmente, la traducción de una conferencia que Jean Briggs dió, en 1995, en Memorial University, donde revisita su estadía en el campamento Inuit de Gjoa Haven durante los años que van de 1963 a 1965. La inclusión de esta traducción nos resulta importante por varios motivos. En primer lugar, porque nos permite rescatar un trabajo clásico en el género, a la vez que recuperar los ecos de una etnografía pionera -por el foco en la emoción, por la pluma en primera persona- no suficientemente recordada. Pero también porque, a través de una pieza que escapa un poco a las convenciones de un registro académico ortodoxo, nos permite atisbar no sólo los aportes teóricos y metodológicos de su investigación (la socialización emocional de los niños Inuit y cómo abordarla), sino así también el camino de obstáculos, aciertos y decisiones empíricas que los fueron haciendo posible. La reflexión acerca de la propia emocionalidad de la etnógrafa en el proceso de investigación no hace sino incrementar el valor fundacional de este trabajo.

Los artículos de este dossier suman así aportes heterogéneos, que ya reflexionan sobre el rol de lo emotivo en general como analizan una emoción en particular -asco, culpa, bronca, nostalgia, compasión, odio, vergüenza, temor, orgullo-, brindando, en cada caso, reflexiones que no colocan lo analítico en la emoción en sí, sino en su campo de relación. Esto es, que potencian su valor en función de un campo de interés mayor. La emoción, en estos casos, no se vuelve una pieza solitaria que vale por su sola enunciación, sino que se transforma en un engranaje que -anclado en objetos, personas, eventos, decires- colabora en la dilucidación de una determinada pregunta en un determinado campo empírico.

Las aproximaciones a estos textos ayudan a configurar, por ello, la delimitación de un campo de análisis -el de la emoción- que no puede emprenderse con prescindencia de la práctica o el discurso en la ésta que encarna. O lo que es lo mismo: que no puede entenderse sin el modo particular en que lo emotivo se dirige hacia la acción. Un campo que no puede entenderse tampoco por fuera del contexto de redes tejidas por y para sujetos específicos: sin los actores específicos hacia los cuales (o contra los cuales) esa emoción se dirige. Lo que equivale a decir que, en tanto lenguaje y herramienta social, lo emotivo es siempre una forma de vehicular modos determinados de relacionamiento. No sólo modos de sentir, sino formas

específicas de estructurar, a partir de ellos, modos de vinculación (con personas, por supuesto, pero también con instituciones y procesos históricos).

Lo emotivo se transforma así, como los trabajos de este dossier ponen sobradamente de manifiesto, en una operación semántica capaz de administrar identidades, memorias, significados, sensibilidades y relaciones sociales. Es decir, en un recurso creativo para la intervención en el juego social y político. Porque si bien se ha pretendido que los discursos sobre las emociones sean la sola expresión de estados interiores, éstas son en realidad -como nos recuerdan Lutz y Abu-Lughod (1990)- la expresión de relaciones que también son de poder. Los aportes presentes vienen justamente a recordarnos que la emoción, cualquiera sea, no es un plus de información que se suma a un relato intelectualmente concebido, sino parte fundante de la estrategia política con que se teje su mensaje (Sirimarco, 2010a, 2017).

Los textos aquí reunidos nos recuerdan también otras cosas. Entre ellas, la naturaleza dual de la emoción -el ser tanto social como biológica- y el costado físicamente "material" que toda expresión de sentimiento conlleva. Así, recuperando toda esa otra gama de registros sociales que quedan por fuera del ámbito monopólico de los discursos orales y sus categorías -las lágrimas, las manos frías, el llanto, los nervios, los puños en alto-, estos artículos nos invitan a abrazar esa complejidad, abordando las experiencias emocionales no sólo en sus expresiones orales, sino también en sus manifestaciones corporales.

Pues la emoción no sólo se dice por medio de la palabra. También atraviesa los cuerpos: se hace carne, se vive. La emoción físicamente expresada se pone así a disposición para subrayar lo dicho, o para refutarlo, o para ampliarlo, o simplemente para dar forma a aquello que no puede decirse con palabras. Los gestos de la emoción, como nos alienta a ver Freire (2011), no son simples elementos retóricos, un plus destinado a conmover, algo añadido al discurso. Son graffías particulares con que *hablar* en el universo público. No comunican *como* palabras: comunican *antes* o *más allá* de ellas.

Otro aporte fundamental atraviesa los artículos que aquí se presentan: el de introducir, como variable de reflexión, la propia emocionalidad en el proceso de investigación. De modo directo, preguntándose por la propia experiencia emotiva como fuente de conocimiento, o de modo más sutil, registrando la *conmoción* que pueden implicar determinados pasajes del campo, los trabajos reunidos nos enfrentan a verdades centrales del oficio antropológico: que la implicación emocional es un ingrediente sustantivo del proceso de comprensión de un grupo social y que dicha emocionalidad, lejos de ser un componente residual del análisis, puede ser conceptualizada como una de las múltiples relaciones que construyen el campo. La *conmoción*, finalmente, no es más que el resultado esperado del encuentro etnográfico.

Estos y muchos otros aportes resuenan, explícitos o subyacentes, en el presente dossier. Esperamos que los materiales que ofrece puedan contribuir al fortalecimiento del campo de análisis, aportando herramientas para hacer de lo emotivo un instrumento complejo para el abordaje de mundos sociales. Creemos que el valor e interés de este volumen descansa, sin lugar a dudas, en la riqueza y heterogeneidad de las contribuciones que lo conforman. Cada una de las discusiones y reflexiones que se aportan, tanto desde lo conceptual como desde lo empírico, no hacen sino profundizar y enriquecer esta reflexión conjunta.

## Referencias

- Abu-Lughod, Lila (1986). *Veiled sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University de California Press.
- Bateson, Gregory (1990 [1936]). *Naven*. Madrid, Jucar Universidad.
- Benedict, Ruth (1934). "Anthropology and the Abnormal", *Journal of General Psychology*, Vol.10, N.2, pp. 1-4.
- Briggs, Jean (1970). *Never in anger. Portrait of an Eskimo family*. Massachussets, Harvard University Press.
- (1998). *Inuit Morality Play: The Emotional Education of a Three-Year-Old*. New Haven, Yale University Press.
- (2000). "Emotions have many faces: Inuit lessons", *Anthropologica*, Vol.42, N.2, pp. 157-164.
- Cabrera Paula (2014). "Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica", *Revista Virajes*, Vol. 16, N.1, pp. 185-208.
- Daich, Deborah, Pita, María Victoria y Sirimarco, Mariana (2007). "Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales", *Cuadernos de Antropología Social*, Vol.25, pp. 71-88.
- Damásio, António (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Pan Macmillan.
- (2000). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harvest Books.
- (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Harcourt.
- Deleuze, Giles (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Editorial PRE-TEXTOS.
- (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Giles y Félix Guattari (1993). *Qué es filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- Epele, María (2008). "Survival, Drugs and Social Suffering during Argentine Neoliberal Collapse". *Human Organization. Journal of the Society for Applied Anthropology*, Vol. 67, pp. 293 – 312.
- (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Fernández Alvarez, María Inés (2011). "´Como si me hubieran dado un puñal´. Las emociones como prácticas políticas colectivas", en Grimberg, Ernández y Manzano (eds.): *Etnografía de las tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 23-48.
- Freire, Jussara (2011). "Quando as emoções dão forma ás reivindicações", en Maria Claudia Coelho y Claudia Barcellos (orgs.), *Cultura e sentimentos. Ensaíos em Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Contracapa/Faperj, pp. 169-195.
- Geertz, Clifford (1990). *La interpretación de las culuras*. Barcelona, Gedisa.
- Kosofsky Segdwick, Eve (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, Duke University.
- Kosofsky Segdwick, Eve, Adam Frank e Irving Alexander (1995). *Shame & Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Durham, Duke University Press.
- Leavitt, John (1996). "Significado y sentimiento en la Antropología de las emociones", *American*



*Ethnologist*, Vol.23, N.3, pp. 514-539.

Levy, Robert (1983). "Introduction: self and emotion", *Ethos*, V.11, N.3, pp. 128-134.

Lombraña, Andrea (2011). "El discurso jurídico de la emoción y las prácticas jurídicas de "perdón": un análisis de caso", *Kula*, N.4, pp. 6-20.

Lutz, Catherine (1986). "Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category", *Cultural Anthropology*, Vol.1, N.3, pp. 287-309.

----- (1982). "The domain of emotion words on Ifaluk", *American Ethnologist*, Vol.9, N.1, pp. 113-128.

Lutz, Caroline y Abu-Lughod, Lila (1990). *Language and the politics of emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.

Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986). "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, Vol.15, pp. 405-436.

Lyon, Margot (1995). "Missing emotion: the limitations of cultural constructionism in the study of emotion", *Cultural Anthropology*, Vol.10, N.2, pp. 244-263.

Malinowski, Bronislaw (1991 [1926]). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Ariel.

Massumi, Brian (1995). "The autonomy of affects", *Cultural Critique*, N.31, part II, pp. 83-109.

----- (2002). *Parables for the virtual. Movement, affect, sensation*. Durham & London. Duke University Press.

Mauss, Marcel: (1979 [1921]). "A expressão obrigatória dos sentimentos", en Cardoso de Oliveira, Roberto (org.): *Mauss*. Editora Ática, San Pablo, pp. 325-335.

Mead, Margaret (1993 [1928]). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona, Planeta Agostini.

Merleau-Ponty, Maurice (1957). *Fenomenología de la percepción*. México, Fondo de Cultura Económica.

Myers, Fred (1979). "Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines", *Ethos*, Vol.7, N.4, pp. 343-370.

Rosaldo, Michelle (1980). *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rosaldo, Michelle (1984a). *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1984b). "The shame of headhunters and the autonomy of self", *Ethos*, Vol.11, N.3, pp. 135-151.

Sirimarco, Mariana (2006). *Corporalidades. Producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

----- (2010a). "Memorias policiales. Narrativas de emotividad", *Publicar-En Antropología y Ciencias Sociales*, Año VIII, N. IX, pp.127-143.

----- (2010b). "Historia de cercanías, de distancias, de una ida y un regreso. El periplo del trabajo de campo en una escuela de policía", en Mariana Sirimarco (comp.): *Estudiar la policía. La mirada de las ciencias sociales sobre la institución policial*. Buenos Aires, Editorial Teseo, Buenos Aires, pp.301-322.

----- (2017). "El 'vigilante de la esquina'. El rol de la nostalgia en la construcción de relatos policiales argentinos", *Antropología Portuguesa*, Vol.34, pp. 29-49.

Spinoza, Baruch (1973 [1677]). *Ética*. Buenos Aires, Editorial Aguilar.

Spivak L´Hoste, Ana (2008). *Tradição, comunidade, emoção e política: uma etnografia do cinquentenario do Instituto Balseiro*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

----- (2010). *El Balseiro. Memoria y emotividad en una institución científica argentina*. La Plata: Editorial Al Margen.

----- (2014). “De vocación (des) ánimos y honores: emoción y trayectorias en ciencia” *Eä - Revista en Salud, Sociedad, Ciencia y Tecnología*, Vol. 6, N.2, pp. 77 - 94

----- (2016). “Cuando diez años parecen más que una década: nostalgia y orgullo en dos conmemoraciones de un instituto argentino de formación científica”, *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, N. 26, pp. 93 - 111

Viotti, Nicolás (2009). “Los hombres también lloran. Masculinidad, sensibilidad y etnografía entre católicos porteños”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Año 11, N. 11, pp. 35-58.

Zenobi, Diego “Tan lejos, tan cerca. Ética y emociones en el trabajo de campo en un contexto trágico”, *Revista del Museo de Antropología de la Universidad de Córdoba*, Año 2015, Vol. 8, pp. 179-185.





# El Doble Sentido de la Pena

## *Complejos emocionales y concepción de castigo en el modelo penitenciario de APAC*

POR JOHANA PARDO<sup>1</sup> Y MARÍA CLAUDIA COELHO<sup>2</sup>

### Resumen

Este artículo analiza la gramática emocional del método carcelario Asociación de Protección y Asistencia a los Condenados (APAC), se centra en la articulación entre la empatía, la compasión y la culpa. Sus presupuestos teóricos provienen de la antropología y la sociología de las emociones, en particular: a) la dimensión micropolítica de las emociones; b) el rendimiento teórico proveniente del análisis conjugado de varias emociones; c) el trabajo realizado por las emociones, en el plano subjetivo, en la conformidad individual a las normas sociales. El trabajo de campo fue realizado en una unidad APAC ubicada en Minas Gerais, Brasil, y combina la observación participante en un evento del método APAC – una *Jornada* – con entrevistas en profundidad con funcionarios, voluntarios y recuperandos. El análisis está estructurado en torno de dos ejes principales: a) la prevalencia de interpretaciones de las motivaciones para los crímenes cometidos que buscan atenuar la responsabilidad de los recuperandos por su infortunio; b) la existencia de performances de introyección de culpa en los recuperandos. En las consideraciones finales, discutimos las implicaciones de esa tensión entre exención de la responsabilidad y culpabilización para la comprensión de la concepción de castigo en el método APAC.

Palabras clave: método carcelario, compasión, culpa, micropolítica de las emociones.

Abstract: “The Double Meaning of the Conviction”: emotional complexes and conception of punishment in the prison model of APAC.”

This paper analyzes the emotional grammar of Association of Protection and Assistance to Condemned APAC’s prison method and focuses on the articulation

---

1. Doctora (2017) y magister (2012) en Ciencias Sociales, *Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais* (PPCIS), Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

2. Profesora asociada del Departamento de Antropología del *Instituto de Ciências Sociais* (ICS) de la *Universidade do Estado do Rio de Janeiro* (UERJ), Brasil. Es doctora en Sociología, IUPERJ (1994), magister en Antropología Social, PPGAS/Museu Nacional de la UFRJ (1989).

between empathy, compassion and guilt. The theoretical framework draws upon the anthropology and sociology of emotions, particularly on: a) the micropolitics of emotion; b) theoretical inputs from the analysis of diverse emotions; c) how emotions operate in the subjective compliance to social norms. Fieldwork was carried at an APAC unit situated in Minas Gerais, Brazil. Methodology combines participant observation in an event carried out in accordance with APAC method – a “workshop” – with in-depth interviews conducted with staff members, volunteer workers and inmates. The analysis is structured along two main aspects: a) the prevalence of interpretations of the motivations to commit crimes that seek to attenuate the inmates’ responsibility for their own suffering; and b) the existence of performances of guilt instillation in inmates. In the conclusion we discuss the implications of the tension between exemption of responsibility and attribution of guilt in understanding the concept of punishment in APAC’s method.

Key words: prison method, compassion, guilt, micropolitics of emotion.

Recibido 28 de enero de 2018

Aceptado 16 de mayo de 2018

## Introducción

Este artículo examina la gramática emocional presente en la concepción y cumplimiento de sentencias en la Asociación de Protección y Asistencia a los Condenados (APAC). La APAC es un modelo penitenciario privado, fundado en São José dos Campos (São Paulo, Brasil), en 1972, con una fuerte orientación católica, debido a que fue creado por los miembros de una pastoral que acostumbraba a realizar visitas a los centros penitenciarios de esa ciudad. El castigo, para esta asociación, presupone un método de recuperación que tiene como valor intrínseco el trabajo arduo, la disciplina rígida y una transformación de orden espiritual.

Para analizar esta particular forma de castigo, este estudio se centra en el análisis del complejo emocional formado por la empatía, la compasión y la culpa, tomado aquí como vía de acceso para la comprensión de la concepción de la punición presente en el método APAC. Se introduce así, en una preocupación más amplia, con el potencial de las emociones como eje analítico para la comprensión de fenómenos de la llamada *vida pública*, tales como la violencia, los movimientos sociales, la vigilancia policial o las instituciones (Coelho y Durão, 2017).

Las emociones, hace algunas décadas, se están consolidando en la escena académica internacional europea y norteamericana como objeto de la antropología y de la sociología, bajo diversas orientaciones teóricas. En antropología, podríamos citar la vertiente relativista comprometida con la visión de las emociones como una construcción socio-cultural, cuyos representantes incluyen, entre otros, los trabajos seminales de Rosaldo (1984), Abu-Lughod (1986) y Lutz (1988), la perspectiva contextualista propuesta por Lutz y Abu-Lughod (1990) con base en la noción foucaultiana del discurso. En la sociología, el compendio de Turner y Stets (2005)

y el dossier organizado por Barbalet (2002), ofrecen una excelente visión de conjunto de las posibilidades de rendimiento heurístico de las emociones para la teoría sociológica.

En su construcción teórica, el texto articula conceptos y perspectivas provenientes tanto de la sociología como de la antropología de las emociones. Son dos los pilares principales: a) el abordaje de la sociología interaccional, con énfasis en el trabajo realizado por las emociones en favor de la cohesión social y de la conformidad individual a las normas sociales; y b) la importancia de analizar el trabajo micropolítico realizado por la conjugación de sentimientos, en lo que podemos referirnos como *complejos emocionales*, como señalan Rezende y Coelho (2010). Estos planteamientos, así como los análisis específicamente dirigidos a los sentimientos de la empatía, la compasión y la culpa, están expuestos de manera más detallada en la primera sección del texto.

La metodología empleada conjuga la observación participante en una unidad carcelaria del método APAC, situada en el estado de Minas Gerais, Brasil, con entrevistas en profundidad realizadas a funcionarios, voluntarios y recuperandos<sup>3</sup> de esta misma unidad carcelaria. La filosofía del método APAC, las características específicas de la unidad donde se realizó la investigación y la exposición sobre el trabajo de campo y las entrevistas realizadas, son el tema de la segunda sección del texto.

La tercera sección presenta el análisis de los datos y está dividida en dos partes. En la primera, examinamos las diversas interpretaciones formuladas por funcionarios, voluntarios y recuperandos acerca de las causas que habrían llevado a los presidiarios a cometer crímenes, teniendo como eje principal el tema de la (ir) responsabilidad por el infortunio; en la segunda discutimos, con base en la observación participante de un evento integrante del método APAC -la *Jornada de Libertação em Cristo*-, la presencia y el papel desempeñado en ese método carcelario de lo referido como *performances de introyección de culpa*.

Del análisis surge el siguiente complejo de emociones: la empatía y la compasión, que tendría como condición de posibilidad la formulación de aquellas interpretaciones de la causalidad de los crímenes capaces de eximir a los recuperandos de la responsabilidad por su sufrimiento; la culpa, sentimiento cuya demostración auténtica comprobaría la sujeción a las normas sociales *personificadas* en la obediencia a las reglas del sistema prisional apaqueano. En las consideraciones finales, discutimos la relación entre este complejo emocional y la concepción de castigo del método apaqueano.

### 1. *Complejos emocionales*: empatía, compasión y culpa

El enfoque de este texto, como ya se ha anunciado, es el análisis de la gramática emocional que determina la experiencia carcelaria de APAC<sup>4</sup>. Esta sección incluye algunas

---

3. Recuperando es la denominación usada para referirse a las personas que cumplen una pena en el Sistema APAC.

4. Por *gramática emocional* nos referimos al modo en que dos o más sentimientos se articulan en un

ideas centrales de textos que abordan esos sentimientos específicos: la empatía, la compasión y la culpa. Asimismo, hay una temática central que cabe resaltar para empezar: la importancia de prestar atención a la forma en que los sentimientos específicos pueden combinarse, formando *complejos emocionales*. En otro texto (Rezende y Coelho, 2010), retomado aquí como herramienta conceptual para el examen de los datos, discutimos de forma más detallada esta perspectiva analítica con base en las articulaciones entre la humillación y la ira (Katz, 2013), o entre el amor y los celos en su relación con las formas del matrimonio, discutido a partir del trabajo de Abu-Lughod (1993). Otros ejemplos podrían ser mencionados, como las relaciones entre el odio, el miedo y el coraje (Gay, 1995) o entre la cobardía y el coraje (Miller, 2000).

La empatía, en el contexto aquí analizado de humanización de los presidios, parece ser necesaria para la producción de compasión; sin embargo, como veremos más adelante, no hay una relación absoluta entre conocer los estados interiores de los demás y la emergencia del sentimiento de la compasión.

El primer punto a señalar es que la palabra *empatía* nunca fue enunciada por los miembros de la APAC durante el trabajo de campo. Por lo tanto, el concepto de *empatía* se utiliza aquí como una categoría de análisis para designar estados emocionales hacia los demás, que intentan entender el sufrimiento y las experiencias ajenas, o colocarse en el lugar del prójimo.

Autores como Douglas Hollan y Jason Throop (2008) afirman que la empatía implica un grado de sintonía emocional con el otro y se diferencia de la simpatía, que está relacionada con la identidad hacia el otro. La empatía, entonces, implica entender por qué alguien está pensando o sintiendo, comprender la manera en que lo está haciendo y no sólo que lo está haciendo. De igual forma, Groark (2008) usa el término percepción empática para explicar cómo se dan los procesos reales y fantasiosos del entendimiento de estados interiores de los otros. Laurance (2009), por su parte, muestra cómo la palabra empatía se derivó de la noción de simpatía. En el siglo XVII refería no sólo a las afinidades entre personas, sino también, entre otras cosas, tenía una aplicación metafórica sobre la resonancia (vibración simpática), lo que implicaba un efecto cooperativo. La empatía también se relaciona con una noción homeopática conocida como *semejante cura semejante* y, en el contexto psiquiátrico, es considerado un elemento clave en la psicoterapia exitosa, refiriéndose al esfuerzo por acompañar la experiencia del otro y la escucha próxima.

La atención dada en este texto a la *compasión* está fuertemente basada en el trabajo de Clark (1997) sobre las reglas del *dar y recibir* compasión en los Estados Unidos en la actualidad. De orientación interaccional, Clark se basa fuertemente en la noción de *reglas de sentimiento* para mapear la gramática de la compasión, identificando dos puntos centrales que tomaremos aquí como ejes analíticos. El primero es la cuestión de la responsabilidad del sujeto por la propia desgracia. En el análisis de la autora, la interpretación acerca de las causas del sufrimiento orienta

---

determinado grupo o experiencia, incluyendo los contextos en que surgen, sus fuentes, sus objetivos, las formas en que deben o no ser expresados y otros aspectos de la vida emocional entendidos como cultural y socialmente configurados (en vez de ser entendidos como provenientes de la intimidad de individuos específicos).

a compadecerse: así, si el sujeto es considerado víctima inocente de un sufrimiento que no estaba a su alcance evitar, es digno de recibir compasión. Si, por otro lado, la interpretación de la causalidad del sufrimiento implica la imputación de responsabilidad al que sufre, su derecho a recibir compasión (con todo lo que esto puede acarrear de formas variadas de apoyo) disminuye considerablemente. El segundo punto esencial para nuestro análisis es la capacidad micropolítica de la compasión. Para Clark, la compasión competiría para el establecimiento y la reiteración de las formas de la organización social, evidenciando/contribuyendo tanto a reforzar fronteras nosotros-otros como a demarcar relaciones jerárquicas y de poder, inferiorizando a aquel que es objeto de la compasión.

El tema de la cohesión social es central, como ya se ha mencionado, en el enfoque del interaccionismo sobre las emociones, situándose lado a lado con la cuestión de la introyección y aquiescencia con las normas sociales. Thomas Scheff (1990) elabora una *teoría de la vergüenza*, en la que sugiere que ese es el sentimiento que *cimenta* la adhesión del sujeto a las normas sociales, introduciendo así la atención hacia la dimensión subjetiva de la conformidad a las normas sociales que afirma estar ausente en el marco teórico durkheimiano.

La vergüenza, sin embargo, no es el único sentimiento capaz de realizar ese *trabajo subjetivo* de conformidad a las reglas. En la introducción de un dossier resultante de un simposio sobre el análisis de la vergüenza y de la culpa, Levy (1983) discutió la trayectoria de los análisis de esos sentimientos en las ciencias sociales, apuntando que los estudios tradicionales consideraban que las emociones generalmente asociadas al modelaje de la persona, si ese modelaje es "considerado como un control de la acción y del pensamiento a través de emociones poderosas que ayudaban a garantizar la conformidad a las normas sociales, eran (...) principalmente la vergüenza y la culpa" (Levy, 1983: 128, traducción propia). La introducción avanza en la evaluación de la importancia de complejizar la asociación entre vergüenza-público y culpa-privado, sugiriendo que los estudios comparativos entre culturas apuntarían a la particularidad occidental de esa dicotomía, así como a la naturaleza filigranada de aquello que se considera *público* o *privado*.

El autor reconoce, sin embargo, la universalidad de la tensión entre los aspectos privados del self y la persona pública, y realiza una síntesis particularmente fecunda para aquello que discutiremos a continuación:

La vergüenza (...) parece sugerir un aspecto central de las emociones que se sienten por todas partes en la violación de las normas de la adecuada presentación pública. Considerado positivamente (como timidez, sensibilidad social, modestia), la "vergüenza" o sentimientos estrechamente relacionados son virtudes. La culpa, por otro lado, parece implicar perjudicar a alguien o a algo a través de la acción o el pensamiento (o por su falta) e invita a la retribución y a la reparación protectora. Como dice Lebra, "en el caso de la vergüenza, otros se visualizan como audiencia o como espectadores, mientras que en el caso de la culpa aparecen como víctimas o como aquellos que sufrieron por las acciones de alguien". Ambos ayudan a motivar una presentación pública y una organización de sí adecuada, y varía según los diferentes tipos de situaciones y de organización comunitaria (Levy, 1983: 131).



## 2. Apuntes metodológicos: el método APAC y el trabajo de campo<sup>5</sup>

A continuación, discutiremos aspectos de orden metodológico. En primer lugar, haremos una breve exposición de las principales temáticas abordadas por la literatura antropológica sobre el sistema penitenciario en Brasil. Luego, realizaremos una descripción del método APAC a partir de la revisión de la literatura del grupo y del centro de Manhuaçu. Por último, reflexionaremos sobre el posicionamiento de la investigadora durante el trabajo de campo.

### 2.1 REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS SOBRE EL CAMPO PENITENCIARIO EN BRASIL

En una breve contextualización de los estudios antropológicos sobre la problemática carcelaria en Brasil en los años ochenta<sup>6</sup>, resaltamos el trabajo pionero de José Ricardo Ramalho (2002) titulado *O mundo do crime: a ordem pelo avesso*, que constituye un estudio etnográfico de la *Casa de Detenção de São Paulo*. Otro estudio fundador es la investigación comparativa entre Rio de Janeiro y Minas Gerais, que tuvo como resultado los libros de Edmundo Campos Coelho (1987), titulado *Oficina do diabo*; y Antônio Luiz Paixão (1987), *Recuperar ou punir*.

Con relación a los temas más investigados desde antropología y sociología en Brasil entre 2004 y 2014, podemos situar las siguientes líneas de estudios. *Estudios sobre bandas criminales*, como los realizados sobre el grupo Primero Comando de la Capital (PPC) en São Paulo (Biondi, 2009; Dias, 2011). También resaltamos el dossier “Sociología da Punição e das Prisões” (2013), que recoge diferentes trabajos sobre encarcelamiento y los efectos en la sociedad, específicamente sobre el tema de las facciones; en este compendio resaltamos los trabajos de Marcos César Alvarez (2013), Fernando Salla (2013), Antonio Carlos Rafael Barbosa (2013), entre otros. *Análisis sobre mujeres*, tanto sobre las cárceles femeninas (Bitencourt, 2012; Lago, 2012; Britto, 2007; Andrade, 2011; Duarte, 2013) como compañeras sentimentales (Ferraz, 2013; Bassani, 2010). *Los funcionarios de los centros* (Morais, 2008; Lourenço, 2010; Sabaini, 2012; Rezende, 2012; Godói, 2010). *Los adolescentes infractores* (Cavalcante, 2006; Neri, 2008; Basic Olic, 2009; Carvalho, 2009). *Las prácticas religiosas*, en su mayoría sobre el tema de la evangelización protestante (Araújo, 2008; Oliveira, 2012; Bicca, 2005).

Específicamente sobre la modalidad penitenciaria APAC, está el trabajo de Maria Soares de Camargo (1984) llamado *Terapia Penal e Sociedade*. Es un texto que, además de hacer una descripción minuciosa de la metodología, realiza una crítica a este sistema, afirmando, bajo la perspectiva de Erving Goffman, que la APAC mantiene los rasgos típicos de las instituciones totales, reproduciendo una estructura autoritaria y desigual, no dejando de violar la dignidad humana. Un análisis más reciente es la etnografía realizada por Laura Ordoñez (2012) que explora

---

5. El trabajo de campo y las entrevistas fueron realizados por Johana Pardo para su tesis de doctorado (Pardo, 2017). La tesis fue dirigida por Maria Claudia Coelho y defendida en el Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ).

6. Para ampliar la contextualización sobre los trabajos realizados recomendamos observar el estado del arte publicado como artículo (Pardo, 2015).

las articulaciones entre el sistema penitenciario y la fe como fuente de redención de condenados, modelo de castigo que genera nuevas técnicas de producción de subjetividad en una comunidad que se armoniza en los preceptos de la religión y no solo en la producción de un nuevo cuerpo dócil.

La revisión completa del panorama sobre los estudios apuntó algunos aspectos comunes a todas esas investigaciones de orientación antropológica realizadas en Brasil sobre el sistema carcelario. La primera cuestión es que muestran el crecimiento gradual del sistema carcelario en el país y la persistencia de pésimas condiciones de cautiverio: en especial las investigaciones que retoman el tema de las facciones criminales muestran estos aspectos como la motivación para la creación de estos grupos. Otro aspecto recurrente en los trabajos revisados es la percepción de que, por los agentes penitenciarios, las bandas, o las compañeras y familiares de los presos, existen flujos continuos entre el exterior e interior de los presidios, por lo que no pueden ser vistos como espacios cerrados independientes del mundo social.

## 2.2 EL MÉTODO APAC

La APAC está afiliada a la *Fraternidade Brasileira de Assistência aos Condenados* (FBAC), órgano encargado de fiscalizar su funcionamiento. También es parte de un programa más amplio, el *Tribunal de Justiça de Minas Gerais*, llamado *Novos Rumos*, creado en 2001.

Las APACs fueron concebidas por el abogado y profesor paulista Mario Ottoboni, en la época en que era estudiante de Derecho, quién junto a un grupo de amigos católicos, en la ciudad de São José dos Campos (SP), creó en 1972 un grupo pastoral llamado *Amando ao Próximo Amarás a Cristo*. Este grupo se proponía aliviar los sufrimientos de la población de las cárceles de esa ciudad (en primer lugar, en la *Cadeia Pública de São José dos Campos* y, dos años después de obtener personalidad jurídica, en el *presídio Humaitá*). El grupo pastoral estaba formado por 12 hombres, quienes comenzaron a hacer visitas mensuales con la finalidad de llevar ayuda espiritual a los condenados. En Minas Gerais, el método APAC encontró mejor acogida y expansión. De esta forma, en el año 1985, en el municipio de Itaúna, se instaló el primer centro, que posteriormente se tornaría referencia en el tratamiento humanizado de las penas, visto el éxito de la metodología *apaqueana*. En el año 2001, el *Tribunal de Justiça de Minas Gerais* elabora el *Projeto Novos Rumos*, con el objetivo de crear un programa de mayor envergadura para formular políticas conjuntas de humanización de las penas privativas de libertad (Ribeiro Zeferino, 2011).

Actualmente existen 33 centros de APAC en funcionamiento y 70 en fase de implantación en el estado de Minas Gerais. Aunque puede ser considerado como un modelo de privatización, presenta características que lo diferencian de los mega complejos penitenciarios de co-gestión y las denominadas *asociaciones público-privadas* (PPP<sup>7</sup>) administradas por compañías que no se definen por el bien común, pero sí por el interés de los *usuarios*. Inclusive, se podría afirmar que, en este modelo, los presos son vistos como clientes. Esta visión sobre los sentenciados no

---

7. Siglas en Portugués: Parceria Público Privada.

existe en la APAC, cuyo objetivo no persigue fines económicos, debido a que los presos pasan a ser vistos como almas pasibles de conversión espiritual.

Diferenciándose de las cárceles comunes, la APAC posee una estructura de asistencia en los ámbitos de asesoría jurídica, espiritual, salud física y mental, prestada por la comunidad y que es constituida por un cuerpo de voluntarios, funcionarios administrativos y familiares de los condenados, que en este sistema son denominados *recuperandos*. Ellos son considerados como los responsables de su propia recuperación y de la seguridad y disciplina del presidio, donde no hay presencia de policías, ni de agentes penitenciarios. Estos aspectos componen el método APAC, que presupone una *recuperación* que tiene como valor intrínseco el trabajo arduo y la disciplina rígida, donde se aplican una serie de premios y castigos, que pretenden una transformación del orden espiritual. En el método APAC existe un ritual por el que deben pasar todos los *recuperandos* en cualquier momento del cumplimiento de la pena, semejante a un tipo de retiro espiritual, en el que se debe realizar un encuentro espiritual y un momento de reflexión para rever los errores cometidos y así realizar una transformación en su conducta. Este evento es organizado a partir de bloques de conferencias donde personas con diferentes historias de vida y de diferentes religiones, principalmente católica y protestante, intentan realizar una transformación espiritual que busca suscitar culpa.

La literatura del grupo, escrita por diferentes funcionarios de APAC y del *Tribunal de Justiça de Minas Gerais*, como jueces/as y procuradores/as, muestran que este método tiene como característica intentar diferenciarse del sistema carcelario común, denunciando sus fallas y males. La visión que comparten estos autores es que los presidios comunes no son lugares adecuados para lograr la *redención* de los sentenciados.

En contraste, en la APAC se afirma que existe una mejoría en diferentes aspectos como los siguientes: los servicios de salud; la disminución en los índices de fugas -a pesar de que los recuperandos tengan a cargo la seguridad de los centros-; la reincidencia -que según los textos es sólo del 15% en comparación al 70% que se presenta en el sistema común-; es un sistema más económico -visto que una persona en APAC vale un tercio de lo que cuesta un preso en una cárcel común-; las condiciones de hacinamiento -pues las penas son cumplidas en cárceles pequeñas, máximo de 200 personas, ubicadas en el lugar de origen del condenado o de residencia de sus familiares- (Rezende e Santos, 2011).

La APAC de Manhuaçu está localizada en la zona rural a la salida del municipio, es un centro nuevo inaugurado en el 2012, disfruta de un paisaje natural muy agradable que puede ser visto desde una terraza en el régimen semiabierto. En este centro también funcionan los regímenes cerrado y abierto, los que se encuentran separados espacialmente en pisos. Cuenta con toda la estructura física que presupone el método: en el tercer nivel están ubicadas las oficinas de asistencia jurídica, presidencia, recepción, así como los consultorios de psicología, enfermería, odontología, tesorería, secretaría de la escuela, salón de clase. Junto a esta área administrativa se encuentra el régimen cerrado, donde hay un comedor que tiene un televisor. También existe una biblioteca, una capilla, un taller de carpintería denominado *Laborterapia*, y una cancha de fútbol. No obstante, este régimen no



tiene vista al exterior. Por último, se pueden observar las celdas. En el régimen semiabierto se encuentra la panadería (en ese entonces en fase de implantación) así como la cocina, donde se prepara la comida para todo el centro, labor asignada a los recuperandos de este régimen. Todo el centro siempre se encuentra muy limpio, tarea que también es desempeñada por los mismos recuperandos.

### 2.3 APROXIMACIONES AL CAMPO

La entrada al centro APAC Manhuaçu se dio por intermedio de su presidente, defensora pública del municipio<sup>8</sup>. Se realizó el trabajo de campo durante tres semanas, en el mes de enero del año 2015. Desde el primer día se logró hacer entrevistas con la mediación de la presidente, quien solicitó que no se preguntara directamente sobre el crimen que la persona cometió. No obstante, si la investigadora deseaba saber esto, se lo podría preguntar a las funcionarias. Se averiguó si se podía indagar acerca de sus historias. Respondieron que sí, si la persona quisiera hablar sobre ello no habría problema, pero que la entrevistadora, directamente, no podía preguntar.

En los primeros días la presidente y la gerente del centro le preguntaban a los recuperandos si deseaban realizar las entrevistas, ninguno de ellos se negó a dicha solicitud. El primer día fueron realizadas cuatro entrevistas, en el consultorio de la psicóloga. Sin embargo, esta facilidad para realizar las entrevistas, que a primera vista parecía ser una ventaja, también mostró algunas particularidades propias del ambiente carcelario. En otras situaciones, los investigadores generalmente demoran mucho tiempo para pedir una entrevista, pues deben primero ganar la confianza de las personas que de forma voluntaria aceptan conversar. En el contexto de la APAC, la forma privilegiada en que entró la investigadora, como pariente de la presidente del centro, la colocaba en una relación asimétrica en relación a los entrevistados que podrían, aunque de forma indirecta, sentirse *coaccionados* a dar la entrevista.

Sin embargo, el desarrollo del trabajo de campo sugiere que el posible sentimiento inicial de *coacción* frente a la solicitud de la entrevista fue atenuado a lo largo de la convivencia de la investigadora con los recuperandos. La investigadora propuso a los funcionarios dar clases de español a los recuperandos, ya que algunos de ellos habían demostrado interés, iniciativa aceptada inmediatamente por los funcionarios y denominada *curso de verano*. Después de las clases, la investigadora preguntaba a los recuperandos que asistían a las mismas si alguien deseaba conceder una entrevista y siempre había dos o tres candidatos. Hacia el final del período de campo ya no había necesidad de preguntar, pues ellos mismos recordaban que todavía no habían sido entrevistados. Se hicieron 18 entrevistas en el régimen cerrado. En contraste, en el semiabierto, sólo se hicieron cinco entrevistas. En este espacio hubieron muchas conversaciones espontáneas. Se realizaron también tres entrevistas con familiares de los recuperandos y cinco con funcionarios. Fueron en total 31 entrevistas, que consistieron en conversaciones donde se comenzaba preguntando sobre cuestiones generales, como lugar de origen, edad, estado civil, y luego se

---

8. La defensora pública es pariente de la investigadora Johana Pardo, medio por el que se conoció este modelo carcelario.

realizaba la pregunta: *¿Podría contarme un poco de su historia?* A partir de esta pregunta se comenzaba a tejer un diálogo más abierto, algunas veces contaban sobre sus crímenes, y siempre hablaron sobre sus experiencias en el sistema común, en contraste con la APAC. Las entrevistas tuvieron una duración media aproximada de 45 minutos.

### 3. La gramática emocional del modelo carcelario de la APAC

Conforme ya fue anunciado, esta sección está subdividida en dos partes. En la primera, examinamos las interpretaciones elaboradas por funcionarios, voluntarios y recuperandos respecto de las causas que habrían llevado a los presidiarios a cometer esos crímenes, teniendo como eje el tema de la responsabilidad del sujeto por el propio infortunio. Las interpretaciones examinadas incluyen la *pobreza* como determinante de la acción criminal, el *descontrol emocional* y los *problemas mentales* manifestados predominantemente en asociación con crímenes específicos, en un esfuerzo de atenuación de la responsabilidad individual, la cual se constituiría en una condición para merecer empatía/compasión. En la segunda parte, la atención es dirigida a aquello que llamamos *performances de introyección de culpa*, proceso esencial del método APAC en la medida en que es tomado como comprobación de sujeción del individuo a las normas sociales, sujeción entendida como indicio crucial del éxito de la *recuperación* del preso.

#### 3.1. EMPATÍA Y COMPASIÓN: EL PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD POR EL INFORTUNIO

Como vimos, los centros carcelarios APAC nacen a partir de la pastoral católica, que solía hacer trabajos de evangelización en los presidios y que se conmovió con las pésimas condiciones de los establecimientos en los que se debían cumplir las penas. El sentimiento de indignación respecto de las condiciones del sistema común es un sentimiento motivador de la adhesión a la causa por parte de funcionarios y voluntarios y también sirve como forma de entender y compadecerse por el sufrimiento de los sentenciados. La experiencia vicaria es, entonces, un trabajo cognitivo y emocional que se realiza en todas las formas en que se vive la empatía. En el caso del testimonio de Sara (funcionaria), imaginarse en el lugar de la madre de un preso, siendo ella misma madre de tres hijos, fue el momento descrito como un divisor de aguas para el compromiso en el trabajo de la APAC:

Recuerdo que salí de allí llorando, me fui a dormir a las dos de la mañana. Yo me veía como madre...ver a mi hijo, yo tengo 3 hijos y una nieta, estoy casada...y ahí me veía como madre, ver a mi hijo en aquella situación; me quedaba pensando en las madres que iban a visitar a los hijos en esa situación y tenían que marcharse. Y eso me lastimó mucho, me dije: mi Dios, que angustia, es un camino sin vuelta.

Otros pasajes ilustran también, de manera muy elocuente, la centralidad de la empatía y la compasión en la gramática emocional que rige las relaciones entre funcionarios y recuperandos en la APAC:

Sabes lo que escuché del padre Zezinho una vez: si te preguntan cuál es el gusto del chocolate, no vas a saber explicar, vas a tener que probar el chocolate, no sirve explicar *el chocolate es eso*, no va a servir, el otro no va a entender, mientras que el otro no esté allí y pruebe lo que es el chocolate, el otro no va a entender. La misma cosa es la APAC; por más que se explique que aquí son seres humanos, que son personas, son gente como nosotros, que son hijos de Dios, que se equivocó, que yo también soy susceptible de equivocarme, no van a entender, van a tener que venir aquí, poner los pies aquí, sentir este clima, mirar en sus ojos, conocer la realidad de ellos, para que les pueda gustar; no necesitan ni que les guste, pero al menos para que entiendan (Sara - funcionaria).

Compadecerse por el sufrimiento de niños o ancianos es fácil, ahora, por presos que mataron o violaron, que mucha gente cree que tienen que morir, son pocos los que se compadecen (comentario por parte de funcionarios de APAC, Notas de Campo).

En el análisis emprendido a continuación, buscamos responder a un conjunto de cuestiones: ¿qué reciben a cambio los funcionarios y voluntarios cuando ofrecen empatía y compasión a personas que quebraron las reglas y que pueden ser identificadas como las responsables de sus infortunios? ¿Qué buscan los empleados y voluntarios al ofrecer sus sentimientos de empatía? ¿Qué relación establece la empatía con otros sentimientos, en particular con la compasión y la culpa? ¿Cuáles son los límites morales de la empatía y la compasión? ¿Cómo los sentimientos de empatía y compasión pueden ser una forma de control moral?

El principal eje conductor retoma aquella problemática fundamental apuntada por Clark (1997): el papel de las atribuciones de la responsabilidad por el infortunio en la gramática de la compasión. En la micropolítica de la compasión descrita por la autora, hay una especie de *balanza*: cuanto mayor es la responsabilidad atribuida al sujeto por el propio infortunio, menor es su posibilidad de ser considerado digno de compasión. Así, compadecerse con el sufrimiento de condenados identificados como los responsables por las propias desgracias no sería un sentimiento ampliamente compartido. En este sentido, se trata de entender cuáles son esas reglas del sentimiento que orientan la forma de mirar y entender el sufrimiento de los presidiarios y qué trabajo hace el conocimiento empático en este proceso de sensibilización. Como observación inicial, podemos resaltar que el sentimiento de empatía en este contexto de humanización de los presidios parece ser una condición necesaria para la producción de compasión; sin embargo, como veremos adelante, conocer los estados interiores de los demás no acarrea necesariamente la emergencia del sentimiento de la compasión.

Las entrevistas fueron pautadas por una regla informada ya al inicio de la investigación: en la APAC no se habla de crimen, no siendo posible preguntar sobre el delito que el recuperando cometió. No había, sin embargo, ningún problema en escuchar el relato si la persona quería hablar por iniciativa propia. Aunque estaba

prohibido preguntar, todos ellos, recuperandos y funcionarios, sabían de los crímenes cometidos.<sup>9</sup>

Durante las conversaciones con los funcionarios e incluso con los detenidos, era recurrente el tema de la importancia de entender lo que llevaba al recuperando a cometer el crimen. El factor *pobreza* era siempre resaltado, bajo el argumento de que la mayoría de las personas que estaban cumpliendo su pena vivían en condiciones económicas precarias y que muchas de ellas tenían acceso por primera vez a las comodidades que proporcionaba la APAC, como cama, cubiertos, agua caliente, comida "deliciosa". La visión predominante era que el contexto social y la ausencia del Estado en proporcionar condiciones que permitieran otras elecciones eran los factores que llevaban a las personas a cometer crímenes, especialmente el tráfico de drogas, siendo incluso usado el término "criminalización de la pobreza" por parte de los funcionarios para mostrar que la policía cercaba más a los pobres, lo que llevaba a índices más elevados de encarcelamiento de personas provenientes de los grupos sociales de menor poder adquisitivo.

Este argumento nos remite a aquella *sociologización* del discurso que expone Clark (1997) al analizar las vertientes principales de explicación de la responsabilidad individual por el infortunio. Así, apuntar a la *pobreza* como una causa que llevaría a estas personas a cometer crímenes, es uno de los pilares de sustentación de la gramática presente en el grupo para sentir empatía, permitiendo así la compasión, ya que, en esa línea de argumentación, los recuperandos son representados como víctimas de su contexto social.

Esta impregnación del discurso de APAC por una visión sociológica del mundo nos remite a una problemática más amplia que viene gradualmente constituyéndose en objeto de reflexión de las ciencias sociales. Giddens (2003) denomina a este fenómeno *doble hermenéutica*, haciendo alusión a la "interacción interpretativa mutua entre ciencia social y aquella cuyas actividades constituyen su objeto de estudio", (Giddens, 2003: 37) argumentando que las teorías de las ciencias sociales no son ajenas al universo de significados y acción que analizan, y colaboran en la construcción de actividades e intuiciones de los mismos sujetos que se observan. Resalta también que ni las teorías ni las investigaciones empíricas son monopolios de los científicos sociales. Además, estas investigaciones y teorías, pueden tener consecuencias prácticas y políticas que no dependen de las decisiones de los sociólogos sobre su aplicación o no a cuestiones prácticas.

Goldman (2009), en el texto introductorio de un dossier sobre los nuevos movimientos culturales, discute un fenómeno semejante: la apropiación por los actores de estos movimientos de conceptos oriundos de las ciencias sociales. Así, las categorías de análisis pasarían a integrar el universo analizado, exigiendo, por lo tanto, de la teoría social, nuevos esfuerzos capaces de preservar el potencial heurístico de sus categorías analíticas. Con base en esa percepción de que, en el universo de esos nuevos movimientos culturales, los sociólogos y antropólogos estarían frente al desafío de investigar observados que usan las mismas categorías de los analistas,

---

9. Este era un rasgo ambivalente de la prohibición: aunque la pregunta no estaba permitida, todos los miembros del grupo conocían en detalle el crimen cometido por cada uno de los recuperandos.

Coelho y Durão (2012) analizan la relación entre moral y emoción en el proyecto de intervención social del Grupo Cultural AfroReggae. Las autoras discuten cómo ese nuevo actor social, que usa las mismas categorías analíticas de la antropología, tales como *cultura e identidad*, parece desafiar la teoría antropológica que elaboraría modelos para entender las experiencias de individuos dotados de *subjetividad etnográfica* (Clifford, 1998), es decir, individuos capaces de mirar de manera reflexiva aquellas mismas categorías que, según la teoría social clásica, los constituirían y determinarían.

Esta *migración* de los conceptos del registro analítico al registro fenoménico nos conduce a la pregunta: ¿en qué medida estos saberes no traen en su seno, ellos mismos, el poder de creación de mundos? O, traduciendo la pregunta para el universo de la APAC: ¿será que, a pesar de las buenas intenciones de las explicaciones de los miembros de la APAC y del movimiento por la humanización de los presidios, la doctrina apaqueana, al explicar la motivación para cometer los crímenes por el sesgo de la *determinación por la pobreza*, no estaría endosando lo que pretende combatir? Es decir ¿pondría a los pobres como potenciales criminales? Y retornando al problema de la empatía-compasión en las interacciones apaqueanas: ¿cuáles son los efectos emocionales y morales de la apropiación de estas categorías analíticas por los sujetos investigados como, en el caso aquí presente, *la criminalización de la pobreza*?

Esta explicación que coloca al determinismo social como el porqué de los crímenes, en especial del tráfico de drogas, y como condición necesaria para entender la experiencia de los presos, paradójicamente puede ser vista también como el límite moral del conocimiento empático. La interpretación de que el contexto social habría llevado al crimen puede, en un primer momento, hacer que entre los funcionarios, y a veces entre los propios recuperandos, circule el sentimiento de compasión. Pero, al mismo tiempo, existe otro sentimiento en la forma de ver y evaluar a los demás: la desconfianza en cuanto a si realmente esa persona se *recuperó* o, en las palabras del grupo, "si al salir va a hacer todo igual".

Este trabajo de *recuperación* que, en palabras de los detenidos, era llamado "mexer com o psicológico"<sup>10</sup>, consiste en una serie de prácticas para la introyección de culpa, especialmente a partir de la religión. La parábola del hijo pródigo, por ejemplo, era frecuentemente repetida en los discursos de los miembros del grupo. Por otro lado, la familia también desempeñaba un papel moralizante: el buen trato con las familias y la posibilidad de participación de los parientes en las actividades del centro, servían como forma de intentar convencerlos de que debían cambiar, en el lenguaje del grupo, "para que sus familias paren de sufrir". Era muy común escuchar comentarios por parte de funcionarios y recuperandos acerca de que pagar la pena en la APAC era más difícil que en la cárcel común, a causa del *trabajo de recuperación*, por lo que algunos de los detenidos no deseaban ir allí.

Los recuperandos que habían sido acusados de tráfico de drogas eran objeto de un sentimiento de desconfianza mayor respecto a su *redención*, porque el contexto

---

10. Una posible traducción al español podría ser "afectar psicológicamente", no obstante este término no comprende el uso dado en el contexto de la APAC.



social que los habría llevado a cometer los crímenes continuaba presente y los podría llevar a la *reincidencia*. Además, muchos de ellos habían sido usuarios de drogas, la adicción podría hacer que ellos perdieran el *control de sí* y reincidieran cuando volvieran a su contexto social. De igual forma, los recuperandos que, la mayoría de las veces, daban señales de no encajar en la disciplina y normas del centro, eran precisamente los que habían cometido el crimen de tráfico de drogas. Sin embargo, había también varios casos que eran evaluados como *exitosos*: acusados de tráfico o usuarios de drogas que habían cometido robos, los cuales, incluso en el régimen cerrado, formaban parte de los consejos que garantizan la seguridad del presidio, pudiendo, inclusive, circular por las oficinas. Estos casos eran exaltados por los funcionarios, que afirmaban sentirse muy felices y orgullosos de que su trabajo *tuviera éxito*. Había una afirmación al respecto, enunciada repetidas veces en las entrevistas: "La APAC es para todos, pero no todos son para la APAC".

Las interacciones entre funcionarios y recuperandos están impregnadas por un *espíritu del don*. En este sistema de intercambios, los empleados ofrecen *dignidad* (ducha de agua caliente, comida "deliciosa", cama individual, oportunidad de trabajo), comprensión de sus experiencias y empatía, mientras que los recuperandos deberían retribuir con *buen comportamiento*, es decir, adecuación a las normas del lugar y, consecuentemente, a las reglas de la sociedad. Podríamos así afirmar que el recuperando que no retribuya con el encuadramiento a las normas, imposibilita, en este contexto, el sentimiento de empatía por él y de compasión por su sufrimiento, lo que podríamos considerar como el límite de la empatía.

De esta forma, los voluntarios y recuperandos esperan, en retribución a sus esfuerzos por compadecerse por el sufrimiento de personas que tuvieron un comportamiento desviado, la sujeción a las reglas sociales. Vemos que, en este contexto, ofrecer compasión y empatía parece ir en la misma lógica del análisis de Clark (1997) acerca de los sentimientos suscitados por los comportamientos desviados. La oferta de compasión contribuye al control social, pues la persona que recibe la compasión obtiene distensión en su papel cotidiano, lo que puede promover conformidad con las reglas y compromiso con el grupo. En el contexto de la APAC, los funcionarios ofrecen sus sentimientos de compasión, lo que busca lograr que los recuperandos se sientan sutilmente obligados a retribuir, al principio por medio de la aceptación e interiorización de las reglas del presidio, y posteriormente de las reglas de la sociedad. Por lo menos potencialmente, los funcionarios esperan que con su trabajo las personas que tuvieron un comportamiento desviado puedan encuadrarse en las normas cotidianas de la vida social. En este contexto, podemos decir que al ofrecer empatía y compasión se busca ejercer un efecto de control social o, en otras palabras, se pretende contribuir a la pacificación del ambiente carcelario.

En contraste con el tráfico de drogas, se consideraba que el crimen de homicidio tenía menor posibilidad de reincidencia, en especial cuando era cometido por primera vez, aumentando aún más la confianza en la recuperación. El conocimiento empático por la experiencia vicaria por parte de los funcionarios (y en algunos casos de recuperandos condenados por otros tipos de crímenes), se hacía presente en la relación con los recuperandos acusados de homicidio, en un primer momento

para imaginar cómo podría ser *cargar la culpa*, en especial cuando el acto se había cometido en el ámbito familiar, como muestra la siguiente entrevista:

Entrevistadora: ¿Su preocupación era de orden espiritual o usted tenía preocupación política de transformación?

Sara: Son las dos, porque una está vinculada a la otra...las dos. Me parece muy irónico, me pongo a mirar a la gente que habla en las calles “sucedió eso, ahora fue arrestado, ah que bueno, se hizo justicia!”. Ellos olvidan que él va a seguir existiendo detrás de las rejas y que al salir ¿él saldrá cómo? Eso es un retorno a la sociedad. ¿Va a salir mejor o peor? ¿Cómo va a salir mejor? ¿Sabe cómo es tratado allí? ¿Sabe cómo vive allí dentro? Después, él sale, él comete los mismos crímenes, sirvió de nada la prisión. Pero ellos no saben cómo fue tratado, le dieron condiciones de cambio. En primer lugar, ¿qué lo llevó a hacer eso? ¿Quién es él? ¿Quién es la familia? ¿Qué lo llevó a cometer ese crimen y cuáles son las condiciones para que se den estos cambios? La justicia llega en el momento en que fue arrestado, allí va a comenzar la justicia, porque hay que cuidarlo, tiene que tratar a aquel que cometió el error. ¡Ok! Colocarlo en ese espacio, sacarlo de la sociedad, esa es la pena que él tiene que pagar, y de ahí, ¿qué va a hacer con eso? ¿Va a arrojarlo allá atrás y listo? De ahí se espera que salga un santo, ¿cómo? Recuerdo que, creo, ya era apaqueana y no sabía, recuerdo que vivía en Muriaé, ¡esa escena nunca se me va a ir de la cabeza! Yo siempre tenía eso en mi cabeza: ¿qué pasaba con ellos después de que eran apresados? No, miento, ¿qué los llevaba a cometer el crimen? Pensaba siempre eso. Un día yo estaba viendo el noticiero, un chico que mató a su abuela minusválida y a su acompañante. ¡Vi la escena de cómo era arrestado, el joven, guapo! Él no estaba guapo, porque estaba drogado. En el momento en que la cámara grabó bien su cara y aquel rostro hasta hoy no me lo saco de mi cabeza, su mirada perdida, esposado, totalmente drogado, la mirada perdida. La abuela es una cosa tan dulce, la abuela es la parte más materna que tenemos y caramba, cuando ese muchacho vuelva en sí y recuerde lo que hizo, ¡qué sufrimiento que va a tener! Creo que la mayor prisión va a ser esa, que mató a su abuela, la abuela debe haber sido todo para él, él debe haber sido criado por ella, aquella dulzura, esa imagen dulce, eterna de la abuela. Entonces me puse a imaginar cómo reaccionó al volver en sí, y ver que mató a su abuela y a la acompañante ¿Por qué? porque él le debe haber pedido dinero, ella no le debe haber dado, o no tenía, esa confusión y aquello que sucede por ahí; pero esa escena nunca más se me fue de la cabeza, porque me quedé preocupada, qué iba a ser de él después, qué lo llevó a hacer eso. Hasta hoy no sé lo que fue de ese muchacho. ¿Cómo está hoy? ¿Está vivo? Eso me angustió mucho, porque la sociedad se preocupa mucho por la víctima, lógico, ¡tiene que preocuparse! La víctima tiene que ser cuidada, tiene que ser protegida, es un sufrimiento que no se repone más. ¿Y quién comete el delito? El dolor que lleva, porque lleva sí, lleva ese dolor sí ¡por el resto de la vida! Un bien material puede reponerse, ¡pero una vida no! Entonces, ese dolor él va a llevarlo por el resto de la vida; y nadie, por más que

quiera, va a conseguir sacárselo. Eso me angustió mucho, entonces, creo que ya era apaqueana y no sabía (Sara, funcionaria).

Esta misma forma de observar, pensando lo que significa cargar la culpa, así como pensar sobre cómo habían quedado los vínculos familiares después de los actos, como lo relata la entrevistada en relación a imaginarse el dolor que sentiría el nieto por haber matado a su abuela, eran sentimientos que circulaban en los discursos de los funcionarios y de otros *recuperandos* en relación a otros dos casos de homicidio: el primero fue catalogado como crimen pasional, un hombre que mató a su esposa; en el otro, la víctima fue el suegro. Específicamente en el primer caso, las conversaciones con algunos empleados giraban alrededor de un esfuerzo de imaginación sobre el dolor que sería llevar la culpa de haber matado a la madre de sus hijos. En el segundo caso, los funcionarios relataron (pues el entrevistado sólo había dicho que la condena era por homicidio) que el suegro constantemente lo humillaba, pues era él (el suegro) quien "traía la comida para la casa"; la esposa había terminado la relación, aunque aparentemente quería reanudarla, pero esto era impedido por la familia. Estos dos crímenes, sin embargo, eran explicados como momentos de *debilidad* y *descontrol emocional*. Imaginar que todo el mundo tiene momentos de *descontrol* era la vía más privilegiada para el entendimiento del porqué de los crímenes de homicidio. Estas dos personas eran consideradas como recuperandos ejemplares, disciplinados, miembros del Consejo, incluso estando en el régimen cerrado, habían conseguido por parte del juez el beneficio de trabajar en el juzgado, lo que generalmente sólo era otorgado en el régimen semiabierto. Como muestra el siguiente testimonio:

Yo vine para aquí, no soy de dar problemas, ya voy a cumplir dos años aquí, nunca he llevado, ni de la credencial de identificación, ni de nada, ni de equivocarse la hora, intentando siempre ayudar, mi interés es siempre ayudar (Dimas, recuperando).

Vemos que el crimen del homicidio parece caracterizarse por una cierta ambivalencia. En el análisis sobre los crímenes pasionales, Jimeno (2004) sugiere que sean interpretados como actos de exceso de amor, lectura que parece vehiculizar la aceptación de una ambigüedad presente en la vida sentimental de las parejas, suponiendo un tránsito entre el amor y el odio. La autora sugiere, incluso, una cierta romantización que, aunque parezca enaltecer el crimen pasional, por el hecho de colocarlo como un acto poético, lo transforma, lo patologiza, caracterizándolo como una *enfermedad del sentimiento*. Estos esquemas, al mismo tiempo que parecen disculpar, también hacen que la sociedad considere el crimen pasional como un acto horrible y de mucha crueldad. Habría así, cierta ambivalencia en la forma de entender el crimen del homicidio en general. Según comentarios de funcionarios y recuperandos, aunque "quitar una vida que no se recupera" sea evaluado como la peor transgresión cometida, es consecuentemente el crimen que genera mayor culpa (por ejemplo, en comparación con el tráfico de drogas). De esta forma, los recuperandos que cometieron homicidios son vistos como los más pasibles de recuperación, lo que puede estar ligado al alto grado de arrepentimiento.



No obstante, siempre existe un límite para el conocimiento empático. Algunos funcionarios comentaron sobre un episodio de crimen pasional en el que el autor solía contar su crimen como si fuera un *drama de telenovela*. En contraste con los medios de comunicación que presentaban el hecho evidenciando bastante crueldad, en su versión él se colocaba en el papel del sufriente. La categoría de *career sympathizee*, discutida por Clark (1997), puede servirnos para explicar la impresión suscitada por personas que esperan y consiguen empatía de forma rutinaria. La crítica velada a este comportamiento nos remite a la idea de que, aunque el conocimiento empático dependa de cuánto la persona objeto de la empatía y de la compasión se permita ser comprendida, existirían, como en todo intercambio emocional, reglas que determinan cuánto es apropiado permitirse ser objeto de compasión, siendo sus excesos interpretados como un quiebre en la gramática emocional. La constante publicidad de su crimen y de su sufrimiento, en ese caso, equivaldría al quiebre de la regla relativa a los límites del *quantum* de compasión que podría ser solicitado y/o aceptado.

Por último, como es ampliamente conocido en el sistema penitenciario, hay un tipo de crimen que cruza el límite moral: los crímenes sexuales. Estos presos, en el lenguaje de algunos presidios, deben "pagar seguro", es decir, deben quedar en una celda alejados de la convivencia general; de lo contrario, serán violados o muertos por los demás. En la APAC no existen *seguros*: todos conviven en el mismo ambiente y el trabajo de crear condiciones para el conocimiento empático en estos casos debe ser hecho en especial con los presos. Algunos funcionarios y recuperandos, abordados en este tema, siempre respondían con las mismas frases: para Dios no existe "pecadito" y "pecadote", existirían sólo pecados, y así deberían ser considerados los errores de todas las personas que cumplen penas. Otro comentario frecuente al respecto era que en la APAC "las personas cometieron crímenes, no son los crímenes, no son monstruos, son seres humanos que cometieron errores".

Durante las entrevistas, muchos afirmaron haber golpeado a presos que habían cometido crímenes sexuales, pero que en la APAC ya no pensaban de la misma manera. No obstante, uno de ellos afirmó que, desde que el problema no fuera con sus parientes, no tenía nada en contra de esos recuperandos. Las *reglas del sentimiento* apaqueanas, parecen suscitar dilemas en las experiencias de los recuperandos, cuya anuencia con las nuevas normas es, al menos en principio, parcial. Este rechazo de la aceptación completa de la nueva regla equivaldría al trazado de una frontera moral.

La mayoría de los funcionarios y recuperandos consideraba a los delitos sexuales como desvíos mentales, entendiendo que debían tener una atención diferenciada en centros psiquiátricos. La vía más común para sentir empatía por los acusados por este tipo de crimen es su clasificación como *enfermos mentales*. Retomamos así el tema de la responsabilidad del sujeto por su infortunio, en el que el recuperando apaqueano es ahora víctima de una causalidad de naturaleza sociológica (la *pobreza*), ya sea de un descontrol emocional pasajero, o aún de una condición psiquiátrica que lo constituye, eximiéndolo de responsabilidad por su conducta y habilitándolo así, por medio de ese movimiento, a merecer la compasión.

### 3.2. CULPA: EL CERTIFICADO DE SUJECIÓN A LA NORMA

En la cotidianidad de la APAC, existe un vínculo entre el sentimiento de empatía/compasión y la culpa. Observamos que, para que los funcionarios y voluntarios se compadezcan por el sufrimiento de los sentenciados, es necesario que demuestren sentir culpa por los errores cometidos. De hecho, uno de los objetivos por parte de los voluntarios, funcionarios y entre los propios recuperandos, es hacer un trabajo de introyección de culpa.

Para explorar el lugar de la culpa en la gramática emocional del sistema prisional apaqueano, recurriremos ahora a datos obtenidos por medio de la observación participante en un evento integrante del método APAC: la *Jornada de Libertação em Cristo*.

Este evento, según está consignado en un texto que sirve de manual para su preparación, se considera como el último de los doce elementos del método APAC:

El punto más alto, el ápice del método APAC. Por otra parte, no se debe hablar de método APAC sin la aplicación de este complemento fundamental, porque establece el marco divisor, el antes y el después en la vida de los participantes a la jornada. Las propuestas desarrolladas por los expositores basados en temas adrede preparados, que influyen en la psicología del preso y tienen como objetivo hacerlo reflexionar sobre las bondades de la vida y la misericordia divina, propician, con certeza, una introspección, el reencuentro consigo mismo y el descubrimiento de los valores (Ottoboni y Ferreira, 2004; 31).<sup>11</sup>

La edición de la Jornada en la que se realizó la observación participante ocurrió en octubre de 2015 en la ciudad de Santa Luzia. Al llegar, la investigadora fue conducida al régimen cerrado, donde había muchos recuperandos en el patio<sup>12</sup>. Era un lugar muy amplio, con un jardín bien arreglado, donde había un balcón con vista panorámica de la ciudad. El funcionario que había hecho la recepción de la investigadora prosiguió con la presentación al gerente de APAC Santa Luzia. Éste la encaminó a un grupo de reflexión, pues una conferencia acababa de realizarse. La dinámica del encuentro era similar a la de otros retiros espirituales típicos de la Iglesia católica: se realizaban cantos, oraciones, charlas, reuniones de grupo e intervalos para comidas. Ciclos con estas mismas actividades se repetían desde las seis de la mañana hasta las diez de la noche.

Durante la reflexión (dirigida por algunos voluntarios, muchos de ellos ex-recuperandos), se hacía una oración antes de comenzar la discusión. A continuación, se leían algunas preguntas, tales como: "¿cuál es el ideal que toda persona debe tener necesariamente?", "¿cómo usted ve al ser humano que le gusta vivir como

11. El texto "Parceiros da ressurreição" consiste en un manual, con detalladas instrucciones didácticas (construcción de carteles para las conferencias, citas bíblicas específicas para cada momento, canciones, objetivos y contenidos de las conferencias) de cómo realizar la *Jornada de Libertação em Cristo* y realizar el curso de perfeccionamiento del método APAC.

12. La *investigadora*, entendida como personaje de ese relato, es siempre Johana Pardo, que realizó el trabajo de campo como ya fue explicitado en la sección sobre la metodología empleada.

animal?", o "¿la vida de Santa Mónica, madre de San Agustín, tiene alguna semejanza con la de su madre?"

Algunos recuperandos parecían responder a esas preguntas según el direccionamiento sugerido por la propia formulación. Por ejemplo, en el caso de la pregunta sobre Santa Mónica, madre de San Agustín, ellos afirmaron que efectivamente ella se parecía a su madre. Ya otros, que parecían no muy interesados cuando tenían que responder, decían: "pienso lo mismo que él" (el colega anterior que había hablado por más tiempo). Generalmente, los que acababan hablando más eran los que dirigían la conversación.

Las charlas duraban más de una hora y eran, en su mayoría, hechas por miembros de la FBAC, muchos de ellos ex-recuperandos. Antes del inicio de cada conferencia, se cantaban tres canciones con contenidos religiosos, siendo las dos primeras más lentas y la última más rápida, momentos en que los compañeros debían abrazarse y bailar. A continuación, se realizaba una oración para iniciar las conferencias. Los oradores comenzaban con comentarios sobre equipos de fútbol, lo que despertaba una ola de gritos por parte de las hinchadas en confrontación. También era común hacer bromas, algunas de ellas relacionadas con afirmaciones de la masculinidad.

En cuanto a los contenidos de las conferencias, las realizadas por miembros de la FBAC, siempre remitían a un pasaje bíblico, seguido por el relato de experiencias de vida de los oradores, que trataban sobre dificultades económicas y problemas familiares enfrentados a lo largo de sus vidas, antes y después de su conversión religiosa. Muchas también tenían como tema las visitas realizadas a cárceles de otras ciudades de Brasil y del mundo, resaltando las condiciones de precariedad de estos centros penitenciarios. En cuanto a las presentaciones de los sacerdotes y de los pastores, éstas se referían más a pasajes bíblicos y sus debidas interpretaciones y aplicaciones a la vida, de manera muy parecida a una homilía.

Tres conferencias nos servirán como fuentes de datos para la discusión que proponemos aquí sobre las relaciones entre culpa y compasión. La primera fue la conferencia hecha por Pedro (uno de los fundadores del método APAC) en su primera intervención, en la que habló sobre su historia con las APAC. Con 21 años de edad empezó a trabajar en la APAC de São José dos Campos, siendo éste prácticamente su único empleo, teniendo ya 32 años dedicados a esta causa. Hizo una broma, afirmando que cada uno se divierte con algo, y que su pasatiempo favorito era ayudar a los presos. Pedro afirmó incluso que no tenía hijos, pues se consideraba el padre de todos los recuperandos de la APAC.

En su primera conferencia, ofreció un panorama del sistema penitenciario en Brasil, comparándolo con una olla a presión que estaría a punto de estallar. Afirmó que en Brasil hay más de medio millón de presos en situaciones deplorables, afirmando que ellos, los 120 presos que estaban allí, eran 120 privilegiados, pues creía que en ningún lugar del mundo estaba ocurriendo, en aquel momento, lo que ocurría allí. Preguntó luego al público si habían "dejado compañeros atrás" que les gustaría que estuvieran allí, y todos respondieron que sí. También contó la historia de un preso anciano, que había sido trasladado de una ciudad muy lejana, al que no le permitieron ir al baño en ningún momento del viaje de 12 horas de duración. Cuando llegaron, se encontraba orinado y los agentes que lo trajeron afirmaron

que tenían la orden de hacer el viaje de esa manera, pues era considerado peligroso. Usó esta historia para argumentar sobre cómo la sociedad los veía: como *peligrosos*, como *monstruos*.

Después, comentó sobre sus experiencias en cárceles de otros países, enfatizando acerca de un presidio en Mozambique, en el cual los reos quedaban en contenedores en condiciones de hacinamiento, con muchas enfermedades y hambrientos. Cuando entró en el lugar, escuchó los lamentos de los presos que, según la persona que le mostraba el recinto, eran gritos de hambre. Había sólo una minúscula ventana por la cual un preso consiguió colocar su dedo, Pedro lo tocaba con el suyo, elevando una oración al cielo. Recuerda que lo dejó con la voz entrecortada.

Estos relatos sobre el panorama de los sistemas penitenciarios brasileños e internacionales servían para transmitir la idea de que los sentenciados que cumplían penas en la APAC eran *privilegiados* por haber sido trasladados allí, lo que implicaría gratitud a Dios. Esto debería materializarse en su transformación a nivel espiritual, encuadrarse en las reglas del lugar, así como en el cambio de su comportamiento considerado como desviado.

Pero ¿Cuál sería la relación entre sentirse agradecido por los privilegios recibidos y enmarcarse en los nuevos códigos de conducta? Simmel (1964), en un texto en el que discute el papel de la gratitud en la promoción de la cohesión social, afirma que todos los intercambios humanos se sostienen en la entrega y equivalencia con los intercambios económicos basándose en prestaciones y contraprestaciones jurídicamente reguladas. No obstante, existen tipos de intercambios donde la forma jurídica no interviene y la compensación no es explícitamente percibida como obligatoria. En estos casos, la gratitud complementa el orden jurídico, tejiendo el vínculo de reciprocidad, y haciendo el papel de "memoria moral de la humanidad" (Simmel, 1964: 388). Habría siempre un saldo deudor entre aquellos que participan en la relación, lo que daría a la gratitud un "gusto de servidumbre" (Simmel, 1964: 393), pues la expresión afectiva de la aceptación de deuda se encontraría marcada por una jerarquía que colocaría a la persona grata en una posición inferiorizada.

Por lo tanto, encontraríamos una clave conceptual para responder a la pregunta anterior: la adecuación a las reglas de conducta impuestas por el método APAC sería una forma de mostrar su agradecimiento a Dios y a los voluntarios y funcionarios de los centros. Tendríamos aquí una *materialización* del intercambio establecida entre, por un lado, Dios-método APAC-funcionarios y, por otro, los recuperandos, donde el sentirse agradecido evidenciaría un reconocimiento de la deuda implícita en toda aceptación de una dádiva, sentimiento que sería comprobado por la sujeción a las normas.

Cada conferencia se extendía por más de una hora, dividida entre argumentaciones sobre el entendimiento del porqué de los hechos que los habían llevado al encarcelamiento y momentos en los que se enfatizaba la responsabilidad de los recuperandos por los delitos cometidos. Estos momentos se asemejaban a regaños, en los que el orador aumentaba el tono de la voz y tenía una postura más enérgica. Un ejemplo de ese tipo de intervención es el siguiente:

todos los que estaban reunidos en la sala habían buscado la prisión no sólo para ellos, sino también para sus familias, siendo los culpables por los padecimientos

que sus madres, esposas e hijos tenían que pasar para hacer la visita, siendo responsables también por la vergüenza que significa tener un pariente preso.

Los recuperandos serían los únicos culpables de todo el sufrimiento impuesto a sus familias. Pedro relató también una ocasión en que vio a un niño siendo sometido a una requisita para entrar a visitar a su padre a la cárcel, y que el niño de tres años, ya tan acostumbrado a la situación, sin que los guardias pidieran, ya bajaba su ropa interior. Esto, enfatizaba de nuevo, *era su responsabilidad*.

Un tercer ejemplo fue una historia relatada acerca de una mujer adicta al crack. Este relato comenzó con una exclamación sobre cuán difícil era la recuperación de los traficantes, recordando que, de los 120 participantes de la jornada que se encontraban en el recinto, 75 eran traficantes. Esta mujer que Pedro había conocido en Alfenas había tenido dos hijos, que también eran adictos a esa sustancia, lo que hacía que padecieran convulsiones, encontrándose por el resto de sus días con ese cuadro debido a la adicción de su madre. A este respecto, el orador argumentó que era común escuchar entre los traficantes que “nunca habían golpeado en la puerta de nadie para vender drogas”. Entonces, él ahora les preguntaba si esos dos niños que sufrían convulsiones habían golpeado a sus puertas para comprar drogas. Recordó a otros hijos de adictos que pasaban hambre a causa de ellos, afirmando que ellos eran los responsables de todas las familias que habían destruido, incluyendo la suya. Afirmó que consideraba que en las APAC no se estaba dando un verdadero arrepentimiento, ya que había un pacto según el cual los recuperandos respetarían las reglas del lugar a cambio de cumplir con más comodidad su pena. Sin embargo, sospechaba, por sus comportamientos y por los reclamos recibidos por parte de los funcionarios del centro, que no estaban realmente dispuestos a cambiar, y sólo estaban fingiendo.

Estos momentos de exaltación del llamado a la responsabilidad por sus crímenes podrían ser interpretados como *performances de introyección de culpa*, en especial cuando se referían a las historias sobre el tráfico de drogas. Pues, en el contexto del crimen, no constituye un delito que genera culpa. Los oradores intentan así, transformar los códigos de moralidad del mundo del crimen, mostrando razones para que los recuperandos sientan culpa, enfatizando los daños causados por sus comportamientos desviados.

Sin embargo, estas actuaciones de introyección de culpa no se dan sin ambivalencia, siendo posible identificar, en ellas también, las mismas oscilaciones discutidas arriba en cuanto a la responsabilidad del sujeto por su infortunio. Esta ambivalencia aparece en los momentos en que Pedro argumentaba que, en general, en la APAC había presos que no habían sido amados, lo que acarrearía una distorsión, a nivel psicológico, de la imagen de Dios como padre salvador como consecuencia de la figura negativa del padre, debido a la posibilidad de que hubieran tenido padres negligentes, alcohólicos o drogadictos.

Un segundo momento etnográficamente rico fue la conferencia pronunciada por Benedicto, que comenzó dibujando un cuadro compuesto por cuatro campos: el campo *L* (Libre - Trabajador, Honesto), el campo *R* (Reincidente - Regresar al sistema común), el campo *C* (Continúan en el mundo del crimen) y el campo *M* (Muertos).



Benedicto explicó que existían en la APAC dos tipos de personas: los primeros serían los *hombres de bien*, que por azar cometieron un desliz, un error, y ahora están pagando. La APAC está hecha también para que este tipo de hombres *de familia* puedan pagar su pena con dignidad. Sin embargo, también existían aquellos que ya nacieron criminales, que *tenían el rótulo marcado en la frente*, que eran *bandidos natos*, cuyas familias ni siquiera se habían sorprendido con su prisión, pero que deseaban cambiar de vida. En el cuadro, él intentaba mostrar lo que sucedía con el futuro de los recuperandos. En el primer grupo, según el orador, estaban aquellos hombres que hoy se encontraban libres y que habían decidido cambiar el rumbo de sus vidas. Lo que ocurrió en sus vidas fue una fatalidad, habían pagado su pena y eran actualmente *trabajadores honestos*. En el segundo grupo estaban los reincidentes que, a pesar de las oportunidades dadas en la APAC, no habían seguido las normas del centro y habían sido enviados de vuelta al sistema común. En el tercer grupo estaban los ex-recuperandos que al terminar de cumplir la pena habían cometido un nuevo delito; el último grupo estaba compuesto por los que acabaron muertos. El orador preguntaba entonces a los miembros de la audiencia en qué grupo deseaban estar. Esta conferencia en particular se caracterizó por su tono bastante enfocado en la reprensión en cuanto a la responsabilidad por los crímenes, y en la falta de gratitud por parte de los recuperandos que, según Benedicto, consideraban la APAC como un lugar para "pagar de boa" la pena.<sup>13</sup> Estos recuperandos estarían *sólo fingiendo*, la *prueba* de su falsedad era la falta de iniciativa para las labores encomendadas. La reprensión estaba dirigida sobre todo a aquellos que parecían que simplemente fingían y no tenían un arrepentimiento *verdadero*.

La tercera charla que deseamos mencionar fue pronunciada por el funcionario de la FBAC que llamaremos William. Aunque también es un ex-recuperando, William no reveló el motivo por el cual fue llevado a la APAC. En la última parte de su intervención relató experiencias de su vida personal, contando que desde su nacimiento había sido rechazado por su padre, que intentó arrojarlo a un río porque creía que no era su hijo. Su madre, que había sido agredida por su padre, decidió dejar a sus hijos con su abuela, de modo que afirma haber tenido una infancia de abandono y soledad, en la que había sufrido diferentes tipos de abusos y maltratos por parte de sus parientes. Este relato fue bastante rico desde el punto de vista de los detalles narrativos, además de ser también muy conmovedor. Al final, William afirmó haber hecho un trabajo de perdón con toda su familia, reuniendo a todos sus parientes y contándoles todo lo que había sucedido, pidiendo al mismo tiempo que todo esto fuera perdonado y que continuasen su vida familiar. Explicó que desde aquel día tiene una relación cordial con estos parientes que lo maltrataron durante su infancia. A continuación, instó a que todos bajaran la cabeza; mientras en el fondo se escuchaba una música suave, pidió que se acordaran de sus experiencias de maltrato pero que, al mismo tiempo, trataran de perdonar a esas personas que los habían agredido y ofendido. También los invitó a que oraran para pedir perdón a las víctimas que habían sido afectadas por los crímenes cometidos por

---

13. "Pagar de boa" es un término nativo para designar a las personas que desean cumplir la pena con comodidad, pero no realizan un verdadero arrepentimiento.

ellos. Después de la oración, hubo intervenciones por parte de recuperandos que, a modo de testimonio, contaban con quiénes deseaban disculparse. También hubo varios tipos de reconciliaciones entre recuperandos que habían tenido conflictos.

Al salir del recinto, el jardín, así como todo el centro, se encontraba iluminado por velas. Se pidió a los recuperandos que salieran en fila por un camino que también se encontraba iluminado de la misma forma. Al llegar, había una cena con exquisita comida y muchas frutas adornando el local. También había un cantante de música *sertaneja*, de forma que algunos de los recuperandos bailaron por cerca de media hora. Fue un momento de alegría y relajación.

A continuación, uno de los organizadores pidió al presidente de esta APAC, a un profesor universitario que estaba presente y a la investigadora, que pasáramos adelante, colocándonos lado a lado. Los recuperandos deberían hacer una cola, de forma que nos iban abrazando y organizándose a nuestro lado para recibir el abrazo de sus colegas. De esta forma, todos los presentes, más de 130 personas, entre funcionarios, recuperandos, voluntarios y visitantes, nos abrazamos mutuamente.

En el último día se hizo una celebración ecuménica con un sacerdote y un pastor, donde el sacerdote hizo las primeras fases del ritual, que se asemejaba a una misa católica, y el pastor realizó una reflexión sobre el evangelio.

Para finalizar la jornada, cada recuperando esperaba en el recinto la llegada de sus familiares con una rosa, con música de fondo. Fue un momento muy conmovedor donde varios recuperandos, así como funcionarios, lloraban. Los funcionarios les pidieron a todos que les diéramos un abrazo a aquellos que no habían recibido una visita. En ese momento acabó la jornada y los funcionarios de la FBAC comenzaron a dejar el centro, mientras los recuperandos recibían sus visitas.

Vemos, así, que las tres charlas presentadas oscilaban entre la comprensión de las motivaciones que habían llevado a los crímenes y los llamados a la responsabilidad por los delitos cometidos, a los que nos referimos como performances de introyección de culpa. En estos pasajes etnográficos, la responsabilidad por el sufrimiento padecido por los recuperandos y sus parientes ya no recae sobre el sistema penitenciario común y sus deficiencias, sobre las desigualdades económicas generadas en su contexto social, sobre sus familias de origen disfuncionales, sobre los descontroles provisionales o sobre problemas psiquiátricos, todos ellos señalados anteriormente como claves interpretativas posibles para la creación de empatía y compasión. En el trabajo de introyección de culpa, observado en frases como "ellos que buscaban la prisión para sus familias, ellos y sólo ellos son los culpables por los padecimientos que tienen que pasar sus parientes" (ideas expresadas de diversas maneras por los oradores), la responsabilidad por el sufrimiento se desplaza hacia los propios condenados.

#### Consideraciones finales: el doble sentido de la pena

El análisis realizado reveló la existencia de dos momentos: por un lado, las claves interpretativas de las motivaciones de los crímenes, con su esfuerzo por encontrar explicaciones para eximir, al menos en parte, a los recuperandos de la

responsabilidad por su sufrimiento (claves interpretativas presentes básicamente en el discurso de los funcionarios y de los voluntarios); por otro, un ritual repleto de *performances de introyección de culpa*, que harían el trabajo opuesto de suscitar en el sujeto una comprensión de sus actos y sus consecuencias como fruto de elecciones dotadas de autonomía.

Esta ambivalencia coloca en escena una gramática emocional particular, formada por la tríada empatía, compasión y culpa. No obstante, queda una cuestión: ¿cuál es el trabajo que este complejo emocional hace en la imposición y en el cumplimiento de la pena, tal como fue concebida y aplicada en el sistema penitenciario de la APAC?

La atención hacia la dimensión micropolítica de las emociones nos proporciona un camino para responder. Vimos que el ideal y la práctica apaqueanos prescriben un conjunto de condiciones necesarias para que se pueda sentir compasión y empatía en relación a los recuperandos, condiciones marcadas por el esfuerzo de comprensión de las razones que los llevaron a cometer sus crímenes en una clave interpretativa capaz de, en alguna medida, atenuar el grado de responsabilidad del sujeto por el acto que había cometido. Así, el crimen de homicidio era entendido como un momento de debilidad por el cual todos podían pasar; el tráfico y el robo eran entendidos como consecuencia del contexto social; y los delitos sexuales estaban relacionados con problemas mentales.

No obstante, existía un límite para la concepción de la empatía, trazado por la adecuación a las normas del centro, donde la culpa cumplía un papel importante, pues ser evaluado como un sujeto que sentía o no un *verdadero arrepentimiento* hacía que hubiera dos categorías para clasificar a los recuperandos: *comprometidos* u *omisos* (para usar la terminología propuesta por Ordoñez (2011)). Habría, así, una dinámica de intercambio emocional en donde compasión y empatía son intercambiados por culpa o gratitud, sentimientos que, como vimos, comprueban la introyección y la adhesión a las normas sociales.

La asociación entre sentirse agradecido y someterse, propuesta por Simmel (1964), nos conduce a un último aspecto importante relativo al análisis de la dimensión micropolítica de la gramática emocional de la APAC. La palabra *pena* en español tiene algunos sentidos que comparten una misma etimología según el Diccionario de la Real Academia de la lengua (*poiné* griego, latín *poena*): por un lado, puede ser sinónimo de compasión; por otro, significa castigo.<sup>14</sup>

Desde un punto de vista analítico, podemos entonces usar los dos sentidos de la palabra *pena* para reflexionar sobre las relaciones entre funcionarios y recuperandos. Como vimos, de acuerdo con Clark, la compasión hace parte del conjunto de emociones que tiene la capacidad micropolítica de demarcar status, siendo un sentimiento asimétrico que, así como en el caso del sujeto grato, coloca a la persona objeto de la compasión en un lugar jerárquicamente inferior (Clark, 1997).

---

14.El mismo origen etimológico de la palabra *pena* existe en portugués, de forma que podemos encontrar estos dos sentidos en los dos idiomas. (Diccionario online en español: <http://dle.rae.es/?id=SQb-VLbD|SQczESN>. Acceso en enero de 2018. Diccionario online en portugués: <https://dicionariodoaurelio.com/pena>. Acceso en febrero de 2017).



La compasión integra la motivación para afiliarse por parte de los voluntarios y funcionarios al trabajo en la APAC, y crea la expectativa de que los recuperandos se sentirán obligados a retribuir por medio de la aceptación e interiorización de las reglas del presidio. La función de la compasión en la dinámica emocional típica de la experiencia carcelaria del método APAC podría, por lo tanto, entenderse a la luz de la sugerencia de que la *pena* cargaría aquí con una duplicidad de sentido. Si el principal objetivo de la pena es recuperarse, sufrir con la culpa y ponerse en posición subordinada al sentirse agradecido ¿no podríamos entonces entender la sujeción a ser objeto de pena (compasión) como parte intrínseca de la pena (castigo)? O incluso, esa gramática emocional en que la culpa haría que el condenado aceptara ser objeto de compasión y se sintiera agradecido por la oportunidad de recuperación ¿no sería la prueba, en el plano subjetivo, de la sujeción del recuperando a la mirada normativa de ese método carcelario, evidenciando así un doble sentido de la pena?

## Referencias

- Abu-Lughod, Lila (1993). *Writing women's worlds - Bedouin stories*. Berkeley, University of California Press.
- (1986). *Veiled Sentiments*. London, University of California Press.
- Alvarez, Marcos; Salla, Fernando; Días, Camila (2013). “Das Comissões de Solidariedade ao Primeiro Comando da Capital em São Paulo”, *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 25, n. 1, pp. 61-82.
- Andrade, Bruna (2011). “Entre as leis da ciência, do Estado e de Deus, o surgimento dos presídios femininos no Brasil”. Dissertação, (Mestrado em Antropologia social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Araujo, Fabio (2008). “Mercado de almas aflitas: crime, castigo e conversão religiosa”. Dissertação (mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Paraíba, Centro de ciências Humanas, Letras e Artes, João Pessoa.
- Barbalet, Jack (2002). “Introduction: why emotions are crucial”, *Sociological Review Monograph*, Oxford, Blackwell Publishing Limited, pp. 1-9.
- Bassani, Fernanda (2011). “Amor bandido: Cartografia da mulher no universo prisional masculino”, *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, Vol. 4, n. 2, pp. 261-280.
- Bicca, Alessandro (2005). “A honra na relação entre detentos crentes e não-crentes”, *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 6, n. 8, pp. 87-98.
- Bionde, Karina (2009). “Junto e misturado: imanência e transcendência no PCC”. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Bitencourt, Alvaro (2012). “Mulheres & sistema prisional: o sentido do Trabalho para que viveu e vive sob égide do cárcere”. Dissertação, (mestrado em ciências sociais)-faculdade de filosofia e ciências Humanas, Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Britto, Mirella (2007). “O caldo na panela de pressão: um olhar etnográfico sobre o presídio para mulheres em Florianópolis”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade federal de Santa Carina, Florianópolis.

Cavalcante, Teburcio (2006). “Controle social e resistência: a fabricação do cotidiano de uma instituição disciplinar para adolescentes infratores”. Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Camargo, Maria (1984). *Terapia Penal e Sociedade*. Campina, Papirus.

Carvalho, Robson (2009). “Os filhos evangélicos do novo caldeirão do diabo: a conversão religiosa na penitenciária de alcaçuz”. Dissertação, (mestrado em ciências sociais). Centro De Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

Clark, Candace (1997). *Misery and company – sympathy in everyday life*. London, University of Chicago Press.

Coelho, Edmundo Campos (1987). *A oficina do diabo: Crise e conflitos no sistema penitenciário do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo/Iuperj.

Clifford, James (1998). “Sobre a Automodelagem Etnográfica: Conrad e Malinowski”, en: *A Experiência Etnográfica - antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ.

Coelho, Maria Claudia; Durão, Susana (2017). “Introdução ou Como Fazer Coisas com Emoções”, *Interseções – revista de estudos interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 19, pp. 44-60.

Dias, Camila (2011). “Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário”. Tese (Doutorado em sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Duarte, Thais (2013). “Amor, fidelidade e compaixão: ‘sucata’ para os presos”, *Revista Sociologia y antropologia*, Rio de Janeiro, v.3, n.06, pp. 621 – 641.

Durão, Susana; Coelho, Maria Claudia (2012). “Moral e emoção nos movimentos culturais: estudo da 'tecnologia social' do Grupo Cultural AfroReggae”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, pp. 899-935.

Ferraz, Jacqueline (2013). “Mulher fiel: as famílias das mulheres dos presos relacionados ao Primeiro Comando da Capital”. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

Gay, Peter (1995). *O cultivo do ódio*. São Paulo, Companhia das Letras.

Godói, Rafael (2010). “Ao redor e através da prisão: cartografias do dispositivo carcerário contemporâneo”. Dissertação. (Mestrado em Sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Goldman, Márcio (2009). “Introdução: Políticas e Subjetividades nos ‘Novos Movimentos Culturais’”, *Ilha – Revista de Antropologia*, Vol 9, No 1-2, pp. 9-22.

Groark, Kevin (2008). “Social Opacity and the Dynamics of Empathic In-Sight among the Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico”, *ETHOS*, Vol. 36, Issue 4, pp. 427-448.

Hollan, Douglas; Throop, Jason (2008). “Whatever Happened to Empathy?: Introduction”, *ETHOS*, Vol. 36, Issue 4, pp. 385-40.

Jimeno, Myriam (2004). *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Katz, Jack (2013). “Massacre Justo”, em: Coelho, Maria Claudia (comps.), *Estudos de interação*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, pp. 211-284.

Kirmayer, Laurence (2008). “Empathy and Alterity in Cultural Psychiatry”, *ETHOS*, Vol. 36, Issue 4, pp. 457-474.

Levy, Robert I (1983). “Introduction: self and emotion”, *ETHOS*, vol. 11, no. 3, pp. 128-134.

- Lutz, Catherine (1988). *Unnatural Emotions. - Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine; Abu-Lughod, Lila (comps) (1990). *Language and the Politics of Emotion*. New York, Cambridge University Press.
- Neri, Natasha (2008). “Quando jovens punem jovens: um olhar sobre a internação de adolescentes em conflito com a lei no Rio de Janeiro”, *Encontro anual da ANPOCS*.
- Olic, Maurice (2009). “Casa está na mão de quem? Hierarquia e relações de poder no interior de Unidades de Internação destinadas a jovens infratores”, *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 18, pp. 1-352.
- Ordoñez, Laura (2011). “É possível humanizar a vida atrás das grades? Uma etnografia do Método de gestão Carcerária APAC”. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília.
- Ottoboni, Mario; Ferreira, Valdeci (2004). *Parceiros da Ressurreição*. São Paulo, Paulinas.
- Pardo, Johana (2017). “Paradoxos na humanização da punição: uma análise das gramáticas emocionais na APAC”. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) PPCIS-Universidade do Estado do Rio Janeiro.
- Pardo, Johana (2015). “Mapeando o campo dos presídios no Brasil.Niteroi”, *Confluências*, v.17, pp.61–82.
- Rezende, Claudia Barcellos; Coelho, Maria Claudia (2010). *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro, FGV.
- Paixão, Antônio (1987). *Recuperar ou punir? Como o Estado trata o criminoso*. São Paulo, Cortez.
- Ramalho, Jose (2008). *Mundo do crime: a ordem pelo avesso*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Rezende e Santos, Luiz (2011). “Da Assistência Jurídica (Título II, capítulo II, seção IV, da LEP)”, en: Silva, Jane Ribeiro (comps). *A execução penal à luz do método APAC*. Belo Horizonte, Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais, pp. 85-92.
- Ribeiro Zeferino, Genilson (2011). “Da Assistência Material (Título II, capítulo II, seção II, da LEP)”, en: Silva, Jane Ribeiro (comps). *A execução penal à luz do método APAC*. Belo Horizonte Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais, pp. 55-64.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist (1984). “Toward an anthropology of self and feeling”, en: Shweder, Richard; LeVine, Robert (comps). *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.
- Simmel, Georg (1964). “Faithfulness and gratitude”, en: Wolff, Kurt (comps). *The sociology of Georg Simmel*. New York, Free Press.
- Silva, Anderson (2010). “Participo que: desvelando a punição intramuros”. Tese (Doutorado em ciências Sociais)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Scheff, Thomas (1990). “Shame and Conformity: the deference-emotion system”, en: *Microsociology – discourse, emotion, and social structure*. Chicago and London, University of Chicago Press, pp. 71-95.
- Taets, Adriana (2012). “Abrindo e fechando celas: narrativas, experiências e identidades e agentes de segurança penitenciária femininas”. Dissertacao (Mestrado em Antropologia social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Turner, Jonathan; Stets, Jan (2005). *The Sociology of Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press.



# De cangrejos, ratones y abejas

## *Habilidad e involucramiento en las ciencias*

POR LUANA FERRONI<sup>1</sup>

### Resumen

Durante mi investigación antropológica en un laboratorio de neurociencias en Buenos Aires, participé de clases en las que se realizaron diversos experimentos con animales. Después de rechazar en varias ocasiones la invitación a manipular cangrejos y ratones aludiendo al asco y la aprensión que me suscitaban las criaturas, acepté lidiar con abejas. El análisis de la emotividad como herramienta heurística me permitió indagar en los procesos de formación de una habilidad científica y profundizar en los modos de producir conocimiento de los biólogos que realizan trabajo experimental y de los antropólogos en su trabajo de campo. En este trabajo muestro que tanto las ciencias naturales, cuyas prescripciones metodológicas les indican un trato distante con sus objetos de estudio, como la antropología social, que sostiene para sí, en cambio, el involucramiento en las tramas sociales que estudia, definen las relaciones con los objetos de estudio en las experiencias concretas de investigación. En el contacto y trato cotidiano con éstos, emociones y cuerpos pusieron de manifiesto tensiones entre la distancia y la cercanía existentes entre investigadores e investigados.

Palabras clave: Animales de laboratorios, Emociones, Habilidades, Involucramiento.

Abstract. "On crabs, mice and bees: ability and engagement in the sciences"

During my anthropological research in a neuroscience lab in Buenos Aires, I have participated in classes where experiments with animals were carried out. After rejecting several times the manipulation of crabs and mice because I was disgusted and afraid, I have accepted handling bees. The analysis of emotions as a heuristic tool enabled me to explore the processes by which a scientific skill is developed, and go into detail on the ways in which biologists in experimental work and social anthropologists in fieldwork produce knowledge. In this work, I show that natural science, whose methodological rules indicate a detached relationship with the object of study, as well as social anthropology that claims for itself, instead, the engagement with the social patterns that it studies, define their relationship with the

---

1. Becaria doctoral CONICET. Centro de Investigaciones Sociales-Instituto de Desarrollo Económico y Social (CIS-CONICET-IDES).

objects of study in the concrete research experiences. In the contact and daily treatment with the objects of study, emotions and bodies brought to light tensions between the distance and proximity between researchers and the subjects of study.

Key words: Laboratory animals, Emotions, Skills, Engagement.

Recibido 5 de febrero de 2018

Aceptado 27 de abril de 2018

### Reflexiones especulares entre culturas científicas

En 1959, el físico y novelista inglés Charles Percy Snow dio una conferencia en Cambridge en la que planteó la falta de entendimiento recíproco entre “dos culturas”: la de las ciencias naturales y la de las humanidades. La existencia de miradas estereotipadas de las unas hacia las otras, señalaba, dificultaría el establecimiento de diálogos entre ambas. Desde entonces, esta identificación de grupos antitéticos, en ocasiones enfrentados, ha sido problematizada para acortar las distancias postuladas. Para el francés Bruno Latour (2001), el origen de esta controversia estaría en la división del trabajo. Mientras que las ciencias exactas se jactan de estar exentas de subjetividad, emocionalidad y política, las humanidades asientan su validez en su pretendido alejamiento de la objetividad, la tecnología y la ciencia. Se sostiene tal diferencia radical aun cuando los objetos estudiados, los métodos o técnicas utilizadas, y los procedimientos en las investigaciones difieren a ambos lados de la línea divisoria que separa las culturas científicas.

Hacia fines de la década del '80 y principios de los '90, los antropólogos fueron desarrollando herramientas analíticas para entender a la ciencia como una forma de cultura. Es por eso que, como advierte Sarah Franklin (1995), esta disciplina retomó la problemática de la guerra de las ciencias para argumentar que no se trata de un juego de suma cero; sino que su forma de entendimiento concilia al mismo tiempo cultura y ciencia. Esto por más que el intento por establecer puentes entre unos y otros no haya saldado la oposición que planteara Snow. Las tensiones entre las llamadas “ciencias blandas” y las “ciencias duras” no están siempre resueltas y varían según los contextos académicos y las tradiciones disciplinares; es decir, son indexicales. Es por eso que entender qué se pone en juego de cada cultura científica es una indagación abierta para analizar en situaciones concretas.

En el 2013, inicié mi investigación antropológica en el Laboratorio de Neurobiología de la Memoria<sup>2</sup>, en la que buscaba comprender lo que los científicos hacían y pensaban sobre sus propias prácticas de investigación. Los primeros meses, asistí a diversos experimentos con animales que se realizaron en el marco

---

2. El Laboratorio de Neurobiología de la Memoria es parte del Instituto de Fisiología, Biología Molecular y Neurociencias (IFIBYNE) que actualmente dirige el científico argentino Alberto Kornblihtt, y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el organismo estatal autárquico más grande del país dedicado a la ciencia y la tecnología



de un curso de grado y posgrado conjuntamente de la carrera biología. La materia estaba a cargo de uno de los investigadores del laboratorio, donde también investigaba la mayor parte del equipo docente. De esta manera, accedí a prácticas de enseñanza del trabajo con animales en salas experimentales. Los experimentos que se realizaron con cangrejos, ratones y abejas tenían como objetivo introducir a los estudiantes en técnicas y procedimientos ampliamente utilizados en investigaciones que indagaban en diversos procesos celulares, moleculares y comportamentales de la memoria, con los cuales el laboratorio tenía una larga trayectoria de trabajo.

En el punto de partida de mi estudio, yo no compartía con mis nativos un código común de socialización en formas de investigación. Me preparaba para enfrentar el trabajo de campo, entendiendo por éste al conjunto de situaciones de interacción y participación que iban a ser mis vías de conocimiento, que no podían reducirse a la implementación de técnicas para extraer información (Guber, 2013), pero que utilizaría como material para la descripción y reflexión de mi análisis etnográfico.

Durante ese semestre, después de rechazar en varias ocasiones la invitación a manipular cangrejos y ratones aludiendo al asco y la aprensión que me suscitaban las criaturas, acepté lidiar con abejas. Fue la experiencia de participación en el trato con estos insectos y equipos experimentales lo que me llevó a reparar que los científicos desarrollaban una habilidad especial con su cuerpo. En estas situaciones de encuentro, donde no faltaron incomodidades y aprendizajes mutuos, se puso de manifiesto el modo en que los biólogos y la antropóloga social nos involucramos y establecimos distancia con los objetos de estudio respectivos en el proceso de hacer ciencia, con aspectos en común y con diferencias.

La antropología ha sido una de las disciplinas que, como la psicología, la sociología o los estudios feministas, se ocupó del estudio de las emociones a partir de la década del '70 del siglo pasado. Su atención en la emotividad, aun con enfoques y propuestas diversas (Spivak L'Hoste, 2010), vino a profundizar el giro reflexivo de la disciplina (Davies, 2010). Es decir, se asumió que la persona del investigador, la cual entre los primeros antropólogos no era explicitada o resultaba anulada como el género o las emociones vividas en el campo, ahora pasaba a ser material de análisis, y más aún, instrumento de conocimiento (Guber, 2001; Clifford, 1998). Aunque hubo también un esfuerzo explícito por esquivar la crítica a los posmodernos cuyos análisis se agotaban en la mera subjetividad del autor. Por el contrario, el reparo en las emociones durante el trabajo de campo etnográfico fue utilizado para entender situaciones, comunidades e interacciones. Dar cuenta de la diversidad de vivencias de entramados emocionales fue un modo de aproximarse a disposiciones sociales, relaciones personales y valores (Briggs, 2004). Estos trabajos convirtieron en objeto de análisis a materiales que eran descartados por ser considerados parte de la esfera de lo privado e individual (Sirimarco, 2011), y manifestaron su insatisfacción ante la mirada cognitiva dominante sobre los seres humanos (Lutz y White, 1986). La dicotomía entre cognición y emoción ya no podía sostenerse (Leavitt, 1996).

En este trabajo las emociones vividas durante la realización de experimentos en el laboratorio constituyen una herramienta heurística para indagar en los procesos de formación de una habilidad científica particular, vinculada a la manipulación de animales. En otras palabras, el foco en las emociones permite profundizar en

los modos de producir conocimiento de los biólogos que realizan trabajo experimental<sup>3</sup> y de los antropólogos en su trabajo de campo. Esto no tiene la pretensión de ser una reflexión sobre la naturaleza de las emociones, ni éstas constituyen la explicación de un fenómeno social. Antes bien, se adopta la perspectiva que las considera parte de la comprensión de otros fenómenos y una dimensión analizada por otras variables, como el contexto de su manifestación (Spivak L'Hoste, 2010) y su relación con el cuerpo.

Más particularmente, el asco que sentí en un contexto de investigación que me resultaba extraño, una experiencia vivida con el cuerpo, me disparó la pregunta por aquella frontera entre estos otros científicos y yo, que se ponía en evidencia y demarcaba un otro de un nosotros. El análisis del asco como parte de la dinámica social, en palabras de la antropóloga Deborah Durham (2011), explora el *gap* entre la experiencia y el conocimiento corporal. Y, desde abordajes fenomenológicos de sentimientos hostiles, el propósito es entender su significación (Kolnai, 2013). La descripción que presento aquí indaga en el contraste entre y la especificidad de diversas manifestaciones de emociones, que implican al mismo tiempo mente y cuerpo, significado y sensación (Leavitt, 1996).

A continuación mostraré que tanto las ciencias naturales, cuyas prescripciones metodológicas les indican un trato distante con sus objetos de estudio, como la antropología social, que sostiene para sí, en cambio, el involucramiento en las tramas sociales que estudia, definen las relaciones con los objetos de estudio en las experiencias concretas de investigación. En el contacto y trato cotidiano con los sujetos de estudio, emociones y cuerpo formaron parte de ambos procesos de producción de conocimiento durante el trabajo de campo que llevé adelante. Cuerpos y emociones que pusieron de manifiesto tensiones entre la distancia y la cercanía existentes entre investigadores e investigados.

La siguiente reflexión especular busca problematizar las miradas precipitadas entre científicos de distintas culturas científicas, y no pretende más que reconocer que, en palabras del brasilero Roberto Da Matta, el hombre no puede verse a sí mismo, sino que necesita del otro como su espejo y su guía (1999:178).

### Un “buen cangrejo” en un experimento

El seminario se dictaba por primera vez el segundo cuatrimestre del 2013 en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires y había empezado una semana antes de que iniciara mi trabajo de campo. A las 9 horas semanales de clases teóricas y seminarios (en estos últimos se leían y discutían *papers*), se sumaban alrededor de 7 horas cuando tocaban los trabajos prácticos en los que se realizaban los experimentos. Me había anotado en calidad de oyente

---

3. La experimentación ha sido considerada una forma de producir conocimiento científico a partir del siglo XVII, cuando se puso en cuestión la filosofía aristotélica hasta entonces dominante. Francis Bacon y Robert Boyle fueron algunos de los referentes en estas transformaciones (Hacking, 1996 [1983]; Shapin y Schaffer, 2005).

y decidí asistir a las 3 instancias de la materia. Esto sorprendió a profesores y estudiantes por el esfuerzo que implicaba la cursada y que no hiciera valer tal acreditación. Mientras que para mí fue una oportunidad para aproximarme a procesos de socialización de científicos en formación y conocer algunas instancias de las experimentaciones con animales.

La mayoría de los estudiantes estaba en el último tramo de la carrera de grado y ya formaba parte de laboratorios de investigación, en varios casos vinculados a las neurociencias (como Neuroendocrinología o Neuro-epigenética); también había un biólogo doctorando y una bióloga oyente. El segundo día de mi trabajo de campo comenzaba el trabajo práctico N°1 y me sumé al grupo que estaba conformado por una chica y dos chicos: Morena, Martín y Juan<sup>4</sup>.

Bastante vertiginoso fue para mí encontrarme el segundo día de trabajo de campo en el laboratorio con cangrejos. Estos crustáceos fueron los primeros animales que investigó el Laboratorio de Neurobiología de la Memoria desde su creación en 1984. A lo largo de todos estos años, sus integrantes han viajado a las costas bonaerenses de San Clemente del Tuyú para pescar la especie *Neohelice granulata* y para devolver a los sobrevivientes una vez terminados los experimentos (Ferroni, 2017).

Un rato antes de las 18 horas, había ido a la librería de la Facultad a alquilar un guardapolvo para estar preparada para la jornada de experimentos; luego me encontré con los chicos. Nos recibió en el laboratorio Leonardo, el Jefe de Trabajos Prácticos de la materia, quien iba a acompañarnos en el Trabajo Práctico de “aprendizaje asociativo en cangrejos”<sup>5</sup>. Dejamos nuestras mochilas en una sala de reuniones del laboratorio y nos pusimos los guardapolvos. Leonardo acotó “que era conveniente usarlo para no salir con olor a pescado”. Entendí que en esta ocasión el uso del guardapolvo se relacionaba más bien con la higiene, antes que con la exposición a “materiales peligrosos”. Por las dudas también me até el pelo y, como los demás, agarré mi cuaderno y lapicera. Antes de empezar con los experimentos, repasamos las tareas que íbamos a hacer a continuación. Una guía de trabajos prácticos orientaba la actividad, así que los chicos al haberla leído operaban con cierta anticipación; en cambio yo me enteré en ese momento de que existía dicha guía. El profesor se cercioró que no tuviéramos dudas y también quiso saber si yo iba a agarrar a los cangrejos, antes siquiera de haberlos visto; le contesté con cierta inimputabilidad que “no”.

El “universal” es como llaman a la sala experimental de los cangrejos. Es un término que acuñaron los integrantes del laboratorio que condensa la pretensión de alcance de lo que allí transcurre y se analiza. Se trata de un cuarto rectangular sin ventanas en el que se encuentran equipos experimentales. La mayoría de las investigaciones con estos crustáceos las realizan en unos recipientes, llamados “actómetros”, que se parecen a ensaladeras naranjas, por encima de las cuales se desplazan pantallas grises rectangulares. Una luz encima de estos equipos refuerza la sombra

---

4. Utilizo nombres ficticios para preservar la identidad de las personas, porque así lo requirieron o porque no pudieron ser debidamente consultadas para esta publicación.

5. A partir de ahora las comillas las empleo en dos ocasiones diferentes: o para referirme a categorías nativas como en este caso, o para dar cuenta de las expresiones utilizadas en los diálogos que mantuve en el trabajo de campo.

de la pantalla para que la situación se asemeje al ocaso. Éste es el escenario preciso en el que transcurre la actuación de los cangrejos que los biólogos investigan. Puestos de a uno en cada contenedor, corren asustados cuando pasa la pantalla rasante de la que intentan escapar. Como este estímulo aversivo continúa sucediendo, los cangrejos corren cada vez menos hasta que optan por quedarse inmóviles ante las nuevas apariciones del objeto amenazante que enfrentan en soledad. Para los científicos, por el hecho de atravesar estas situaciones en el “actómetro” los animales forman una memoria que se mantiene los días siguientes y que llaman “Memoria Contexto-Señal”. Ésta consiste en la asociación entre el contexto en el que se encuentran y la aparición de un objeto peligroso. Se trata de la memoria que será analizada y ayudará a entender nuevos procesos vinculados al sistema nervioso de los animales. Es curioso que la relación entre la memoria y una emoción –el miedo– sea también objeto del estudio de estos científicos.

En el “universal”, Leonardo comenzó a utilizar la computadora para programar el funcionamiento de las pantallas. Lo primero fue probar que todos los “dispositivos experimentales” funcionaran porque una vez que la máquina iniciara los procedimientos, los aparatos seguirían solos. Luego, empezamos a poner agua en los “actómetros” que recogíamos con una taza que era la unidad de medida necesaria y prevista para los experimentos. Las tareas las íbamos dividiendo espontáneamente y los chicos estaban predispuestos para el trabajo.

Los cangrejos ya estaban allí en los contenedores de a 20. Me asombré al verlos en esas cantidades todos juntos dentro de cubas plásticas. La situación era bien distinta a mis experiencias anteriores de haber visto a otras especies de crustáceos en playas o peceras. Los *Neohelice* son de un tamaño menor a la palma de una mano, tonos anaranjados y rosáceos resaltan sus duros caparazones amarronados y sus ojos saltones se yerguen sobre el resto del cuerpo alcanzando un campo visual panorámico de lo que sucede prácticamente en los 360° a su alrededor. Me sentí aliviada de haber dicho que no iba a meter mi mano en los contenedores para manipular a los cangrejos porque la escena me generaba cierta extrañeza que no podía especificar.

La consigna era seleccionar aquellos 40 que estuvieran “bien” y protagonizarían los experimentos ingresando en los “actómetros”. Le pedí a Morena que me explicara a qué se referían con eso. Había que darlos vuelta panza arriba y si volvían rápido a su lugar “estaban bien”. Lo fui entendiendo mientras lo iba viendo. Los cangrejos se mostraban bastante reacios, corrían unos encima de otros y se movían inquietos intentando escapar de las garras humanas musicalizando la escena con sus chapoteos escurridizos. Cuando mis compañeros de grupo conseguían darlos vuelta algunos reaccionaban rápidamente, mientras que otros demoraban haciendo intentos por volver a apoyar las patas sobre el piso, dejando al descubierto su parte inferior rosácea. Morena me continuó explicando que “este criterio tenía que ver con asegurarse que los animales escogidos iban a tener una buena capacidad de respuesta en el experimento”. Los cangrejos eran evaluados como “buenos” o “malos” según los requerimientos del experimento<sup>6</sup>.

---

6. En el artículo “Sacrifice and the transformation of the animal body into a scientific object: Laboratory culture and ritual practice in the Neurosciences”, Michael Lynch también se refirió a animales “buenos”

Leonardo sugería taparlos, evitar que se te subieran al cuerpo y usar toda la mano despacio. Verificaba algunos, "éste me gusta, éste no". Los ratones suelen ser igual de rebeldes, y para evitar un mordiscón se los toma de la cola con cuidado. Incluso la primera sesión de los experimentos suele ser la de "*handling*" en la que los investigadores solamente los manipulan para que éstos se familiaricen con las manos humanas y así reducir los niveles de estrés de los animales en los procedimientos que les suceden. Las abejas, en cambio, se colocan en un contenedor metálico y el riesgo de ser picado es menor.

Los estudiantes compartían un guante de goma para aliviar el temor o la aprensión que generaba la defensa de los cangrejos con sus pinzas, pero no evitaba las quejas que reparaban en su agresividad. De pronto a uno de los chicos se le cayó un cangrejo, pero no fue motivo de escándalo y el incidente prácticamente pasó desapercibido. El profesor siguió ayudando y trabajando a la par nuestra. Yo no estaba dispuesta a tomarlos, me sentía en una situación extraña dado que nunca me había enfrentado a animales de esta manera. También, me daba tristeza ver que algunos cangrejos no se daban vuelta. Morena, teniéndome paciencia, me comentó que "eran poblaciones heterogéneas, que esos eran los más viejos y que si seguían en la playa una gaviota ya se los hubiera comido".

"No se asomen mucho a ver a los cangrejos al interior de los actómetros" aconsejó Leonardo (probablemente para que no hubiera algo que pudiera asimilarse a la pantalla que pasaría en instantes) pero como encontramos que en uno de los contenedores había dos juntos, revisamos todos. A continuación, programaron las máquinas para que empezaran a ejecutar sus acciones y nos fuimos al pasillo de afuera del recinto. Nos había tocado el primer turno de trabajo junto a otro grupo que estaba haciendo lo mismo que nosotros en otro "universal" del laboratorio. Ahí nos encontramos con las chicas que habían terminado antes y Florencia, la profesora de Trabajos Prácticos que había estado con ellas. Una estudiante y Leonardo prepararon dos mates (infusión tradicional argentina con hojas de yerba mate que se ingiere con una bombilla y se comparte de boca en boca) que empezaron a circular en una ronda que hicimos frente a la puerta del laboratorio mientras charlábamos de forma amena. Algunos aprovecharon y fueron al quiosco o al baño así que estábamos en un momento de distensión. Se acercaba el final del tiempo de los experimentos y los profesores nos juntaron frente a un pizarrón para ilustrar lo que estaba ocurriendo en los "universales" e intentar pensar juntos lo que esperábamos que hicieran los cangrejos.

Volvimos al laboratorio cuando la sesión del día había terminado. Los chicos y el profesor debieron sacar a los animales de los "actómetros" y guardarlos en otros contenedores de plástico individuales que colocaron en cajoneras debajo de las mesadas. Los cangrejos estaban distintos después de la experiencia en el equipo experimental. Los chicos enfatizaron sus protestas y decían que estaban "peor que antes", "más agresivos", "como más en guardia". Los datos de las respuestas que

---

y "malos", pero agregaba en su análisis las cualidades de los animales según el desempeño en los experimentos, es decir, si las respuestas del animal podrían ser tratadas como un miembro estandarizado de la cohorte (1988: 271).



correspondían a los experimentos que habíamos hecho se guardaron en un archivo y Morena anotó el nombre para identificarlo más adelante cuando hiciéramos el “análisis de los resultados”. Sería el momento en que conoceríamos qué había pasado ahí dentro.

Mientras íbamos saliendo y buscábamos nuestras cosas, Martín y Juan me preguntaron si había agarrado a los cangrejos. Les dije que no, que tenía miedo de no controlarme y de equivocarme. Aún en contextos donde reinaría la racionalidad, era la etnógrafa la que argumentaba en pos del auto-control. Continué y les pregunté si ellos trabajaban con animales. Martín dijo que no y Juan que sí, “pero los ratones son más queribles” agregó. Ésta era una de las materias donde los estudiantes pasaban por la experiencia de trabajar con animales en su formación como biólogos y ahí estaban aprendiendo. Para algunos se podía tratar del primer contacto con criaturas, mientras que otros podían tener experiencias previas de otra materia cursada o de su participación en algún laboratorio. Contentos porque eran las 21.30 hs, lo que significaba que habíamos terminado relativamente temprano, los despedí en la librería pues yo tenía que devolver el guardapolvo. En mi cabeza lo único que resonaba era que el viernes sin falta iba a intentar agarrar a estos animalitos para no volver a ser la única eximida de la tarea.

Como plantea Adriana Stagnaro, el trabajo en la mesada del laboratorio es una instancia artesanal en la que es necesario “meter mano” en vez de seguir indicaciones del cuaderno de protocolos o del *paper* al pie de la letra (2015:179). Son múltiples los procesos que transcurren en los laboratorios. En palabras de la antropóloga argentina: “Este espacio de experimentación, además de su efecto técnico, es entendido como espacio social de aprendizaje, de entrenamiento y de ensayo; no tienen únicamente el efecto confirmatorio o validatorio de las hipótesis que la visión tradicional les asigna” (2015:180-181). Y ésta fue una situación de aprendizaje en la que se crearon las condiciones para que los estudiantes pudieran aproximarse a las experiencias de manipulación de animales, puntualmente estos cangrejos, y hacer experimentos. En su formación científica, los estudiantes accedían a la cocina de la investigación, mientras que los profesores contemplaban como parte de la lección los ensayos y errores de los estudiantes al iniciarse en estas tareas. ¿Por qué la etnógrafa entonces no se disponía a hacer lo mismo?

Dos días después, volví a la Facultad para continuar con el experimento. Esta vez, conociendo mejor la situación, pasamos directamente al “universal” y probaron los “equipos experimentales”. Leonardo me dijo que “preguntara tranquila lo que necesitara, que sabía que yo había empezado más tarde la cursada”, como si mi actitud de extrañeza me delatara, cosa que le agradecí. Los animales seguían guardados a la espera del nuevo encuentro tal como los habíamos dejado. Tocaba la “sesión de testeo” en la que los cangrejos volverían a los “actómetros” y cuyas respuestas serían el material a ser analizado posteriormente.

Hablando con Morena, Martín y Juan dije que esta vez sí los iba a agarrar, así que me dieron el guante para dar mis primeros pasos. Tomé uno del contenedor, pero el movimiento de sus extremidades en ese cuarto oscuro hizo que pensara directamente en arañas. Tampoco sabía con qué presión sujetarlo, pero evidentemente ejercí poca fuerza y se me cayó en el cajón. El profesor lo levantó y lo puso en el



“actómetro”. Morena me había dicho que “se podían morir si se caían de cierta altura”, pero ambos me insistieron para que fuera por un segundo intento. Agarré otro pero no pude controlar mi mano y llegué al “actómetro” estrepitosamente pasando muy cerca de la pantalla. El profesor me dijo que fuera “despacio, tranquila”, que “no pensara que eran cangrejos”, que “los agarrara como cualquier otra cosa”. Me insistieron para que siguiera probando pero estaba un poco impresionada, con una mezcla de sensaciones que iban del temor al asco. No me habían echado del experimento, ni me había reprendido el profesor. Sin embargo, entre segura y avergonzada, dije que no lo iba a volver a intentar y me quedé esperando a que los demás terminaran con los procedimientos. Como la vez anterior, nos retiramos del salón y nos encontramos con el otro grupo. Al rato entramos de vuelta. Los experimentos para el trabajo práctico habían terminado, así que guardaron los cangrejos en contenedores comunitarios. Ya no iban a formar parte de otro experimento. Nosotros fuimos a una sala de computación para analizar juntos los resultados.

### Sobre el asco y la habilidad

En estas situaciones concretas, tanto los biólogos realizando experimentos con animales y equipos en el marco de un curso, como la etnógrafa iniciando el trabajo de campo en un laboratorio, nos encontrábamos en plena ciencia en acción (Latour, 1992), es decir, atravesando el proceso del quehacer científico. Por lo cual, en esta instancia de proximidad con nuestros objetos de estudio respectivos, las emociones y los cuerpos adquirieron preponderancia por sobre aspectos más bien vinculados a la escritura de los fenómenos estudiados y los productos finales de las investigaciones.

En mi caso, enfrentarme a estos crustáceos en una situación que no había vivido antes me generó una extrañeza que era difícil de especificar en aquel entonces, pero que retrospectivamente pude entender. Se trataba de una sensación de asco, tal vez un poco más sutil porque no llegué a tener náuseas o a vomitar; experimenté una suerte de desagrado. De todas maneras, éste implicó una experiencia corporal y un rechazo (Durham, 2011), no a los cangrejos en sí mismos, sino al acto de manipularlos en la sala experimental. Paul Rozin ha definido al asco como una sensación de ofensa relacionada a una sensación de desvío o imperfección, es decir, que da cuenta de que algo no es como debería ser (Paul Rozin et al. 1999 en Royzman y Sabini, 2001:42). De ahí mi dificultad para aprehender esta situación conmigo como participante. Este rechazo inicial a agarrar a los crustáceos había sido parte del establecimiento de distancia, como relató Mariana Sirimarco (2011) a los inicios de su trabajo de campo en la escuela de policías, tal vez ingenua e irrespetuosa, que intentaba eludir la cercanía que implica el método etnográfico con aquello estudiado. Una distancia manifestada a través del asco, en definitiva, propia de ese primer encuentro próximo con otros de una cultura científica diferente.

Más adelante, aun habiendo agarrado los cangrejos, no me sobrepuse al asco y al abanico de otros afectos asociados, como el miedo y la tristeza que me generaron las criaturas. Y, por ello, temí por las consecuencias de mis posibles errores

-generados por un cuerpo no socializado- en un ámbito que dejaba de presentarse como aséptico y frío, por el contrario, me alentaba a intentar y aprender a lidiar con los animales en el experimento. Era la antropóloga, y no los biólogos, la que quería preservar el control sobre el contexto de investigación.

Durante ese semestre, tuve la oportunidad de participar de otras experimentaciones en el resto de los trabajos prácticos en situaciones que los biólogos llaman “trabajo de mesada”. El cuarto trabajo práctico fue con abejas y estábamos más cerca del final de la materia. Cuando llegué al laboratorio, mientras esperábamos a que empezara la clase, Martín y Juan me dijeron que “ese era mi día”. Me reí, pero no entendí qué me estaban queriendo decir hasta que me percaté que procuraron no moverse de al lado mío para incentivar a que hiciera los experimentos, es decir, que manipulara las abejas, utilizara la lupa y todos los equipos involucrados en el experimento. Pese a mi previa aprensión como asco o temor a los cangrejos, fue recién desde esa experiencia que comencé a reparar en que el científico involucra su cuerpo en las experimentaciones junto a animales y objetos. Además de la vestimenta especial, la precisión y la delicadeza de la manipulación instrumental, los cuidados con sustancias especiales, la mirada amplificada del microscopio y las largas horas allí transcurridas, todo esto daba cuenta de una habilidad particular que se desarrollaba con todos los sentidos.

Autores como Michael E. Lynch (1988) y Karin Knorr Cetina (1999) también han descrito en términos de *skills* o *know how* respectivamente el trabajo de los científicos en el laboratorio. El primero se refirió al conocimiento tácito en la manipulación de animales como opuesto al vinculado a procedimientos analíticos abstractos, más cercano al del sentido común. La segunda destacó por medio de este concepto la contingencia en la producción de conocimiento, es decir, las interpretaciones locales de reglas metódicas. Sin embargo, prefiero utilizar el concepto de habilidad de Tim Ingold (2011, 2012) para destacar la cuestión corporal.

El antropólogo británico plantea que la habilidad consiste en la coordinación de percepción y acción, y que no es mera réplica de un conocimiento adquirido previamente. Esta conceptualización se acerca a las concepciones del cuerpo que propone el paradigma del *embodiment* acuñado por Thomas J. Csordas (1990, 1993). Desde estas perspectivas, la dicotomía cartesiana mente-cuerpo se esfuma, y los cuerpos y los sentidos serían más bien una vía para acceder al mundo. Asimismo, se ponderan la percepción y la práctica como apertura a lo indeterminado.

Así, la experiencia corporal de manipular un animal en el laboratorio no se asemeja ni a una caricia, ni a un golpe. Hay un esfuerzo puesto en aprender una competencia corporal (Crossley, 2005:12) que les permite a los científicos (o aprendices) constatar cómo están los animales y reflexionar sobre el trabajo que se encuentran realizando. Aunque eso suponga la repetición de las tareas, la exposición a los animales y, en el caso de los cangrejos, atreverse a meter las manos en contenedores repletos de estos crustáceos agresivos, e intentar alcanzarlos de un modo que eludan las pinzas, ejerciendo sobre éstos la presión adecuada.

En estos encuentros los animales tienen la posibilidad de resistir a las manipulaciones de los humanos. Aunque no puedan escapar o detener la voluntad humana, tienen un rol activo (Dagnen y Bolton, 2010), antes que pasivo, como recitan las

definiciones metodológicas. Ellos también viven emociones en el encuentro con humanos, como diría Ingold, los animales son seres que sienten [*sentient beings*] (2013). Y los científicos lidian con su presencia y su actividad, aunque no se comuniquen a través de símbolos (Haraway, 2008; Ingold, 2013). Es por eso que la interacción con animales que se defienden para no ser atrapados con pinzas o con agujijones peligrosos que inoculan veneno supone una tensión y una apertura creativa cada vez que se lleva adelante la tarea.

Las emociones, en el proceso de aprendizaje de la habilidad requerida para agarrar animales, se manifestaron de distintas maneras entre los participantes. Los contrastes entre las actitudes de unos y otros (aunque no eran universales, ni las únicas posibles) nos orientan a pensar que los biólogos van aprendiendo, a su vez, a sobreponerse a las emociones más espontáneas que les pueden suscitar los animales al ir desarrollando esta habilidad.

Si bien los estudiantes que ya estaban familiarizados con el trabajo con animales y, además, tenían naturalizada la relación entre investigación y animales de experimentación, ante la particularidad del trato con cangrejos parecían vulnerables a la defensa que éstos oponían. El miedo es una emoción vinculada a la presencia de animales que ellos y yo vivimos, pero el modo de manifestarlas dependía en gran medida del proceso de socialización recibido (Lutz y White, 1986). En las protestas de los chicos al intentar agarrar los cangrejos o en la necesidad de compartir el guante afloraban sus afectos en ese proceso de aprendizaje en el que se encontraban. Pues las habilidades específicas para manipular cada especie animal no vienen dadas como una suerte de sentido común uniforme para todos. Aunque, claro está, tampoco todos atraviesan este proceso de la misma manera.

Leonardo, por su lado, ya había pasado este proceso de aprendizaje, sabía de qué manera tomarlos y que los posibles pellizcos no eran peligrosos. “Agarralos como si fueran cualquier otra cosa” me había sugerido, como si esa nueva asociación fuera posible para una neófita como yo. No puedo asegurar que esa expresión significara la cosificación de los animales en tanto objetos o, en todo caso, la plena naturalización de estas criaturas. Pero él se desenvolvía con una naturalidad propia de su cotidianeidad y su larga experiencia con cangrejos. ¿Sería por eso que era difícil identificar algún término que pudiera definir, si las hubiese, emociones presentes en su contacto con los animales?

Así y todo, había otra diferencia entre el investigador del laboratorio, los estudiantes y la etnógrafa. Leonardo se relaciona con los cangrejos también en sus ambientes naturales en donde los va a pescar, publica los resultados de sus experimentos, en ocasiones mata a los cangrejos para seguir investigando. Se trata de diferentes instancias que contribuyen a conformar su familiaridad con los crustáceos. Los chicos no han contado con estas experiencias. En mi caso, años más tarde viajé en dos ocasiones a San Clemente del Tuyú (Ferroni, 2017), y en vez de sentir asco por estos animales, estuve cautivada sacándoles fotografías. De modo que el trabajo de mesada no puede entenderse como una instancia aislada, es una faceta más del proceso de investigación, que cuenta con otros eslabones que van constituyendo ese vínculo entre animales y humanos en el marco de la actividad científica.

Hasta aquí podría considerarse que los antropólogos en el trabajo de campo y los biólogos en los experimentos tenemos en común el hecho de que son nuestros cuerpos y emociones los que nos brindan cierto anclaje para la comprensión, y no tan sólo nuestras mentes. Sin embargo, el lugar y el tratamiento que les asignamos en cada proceso de producción de conocimiento son diferentes.

En la antropología, las experiencias del investigador y sus emociones pueden devenir objetos de reflexión, y más aún, ser narradas en los textos a publicar. Sin embargo, el pasaje de la experiencia durante el trabajo de campo a los textos consiste en una operación mediatizada por distancia temporal, problematizaciones y diálogos con conceptos o perspectivas teóricas. Y que, así y todo, mantiene una opacidad que no está siempre resuelta (Favret-Saada en Zapata y Genovesi, 2013). Este artículo puede ejemplificarlo.

Por otro lado, desde la perspectiva de los científicos naturales, durante la experimentación, el cuerpo es importante en tanto medio del que depende la selección y el buen trato de los animales, a los fines de que éstos tengan un desempeño acorde a sus expectativas en el interior de los equipos. Las emociones, asimismo, se van transformando, desde los habituales temores o aprensión, a medida de que lidiar con los animales se vuelve una práctica familiar. No obstante ello, en la instancia de la publicación de los resultados de las investigaciones estas cuestiones no son consideradas relevantes para escribir al respecto.

#### Involucramientos en tensión entre sujetos y objetos

Fue durante el trabajo de campo que establecí la asociación teórica de la habilidad del científico. Y en el momento posterior del análisis de los datos de campo, seguí relacionando las instancias de trabajo con animales que aquí presenté, dado que fui constatando que en cada una de ellas la habilidad aparecía nuevamente. Pero principalmente porque mi presencia en esas situaciones se veía interpelada. Releyendo mis notas advertí que después de la incomodidad de mi primera experiencia con cangrejos que podía estar (auto-) justificada, porque era una recién llegada al mundo de los laboratorios, en los trabajos prácticos con ratones rechacé el desafío de “animarme a romper los estereotipos” y agarrar a los animales por más de que no fuera bióloga. Seguí negándome a enfrentar animales que consideraba agresivos. De modo que la invitación de los chicos a que trabajara (por fin) con las abejas supuso un cambio en mi rol como antropóloga, y de asemejarme a una observadora naturalista pasé a desempeñar tareas como los demás.

Siguiendo un análisis de la reflexividad de situaciones presuntamente anecdóticas del trabajo de campo (Guber 1991, 2004) en las que es necesario exponerse en tanto etnógrafa como vía para comprender aspectos del mundo que uno está investigando (Colabella, 2014), todavía había algo más que podía aprender de estas interacciones con los científicos y los animales. La incomodidad de mis compañeros de grupo frente a mi negativa de manipular los animales, ¿tenía que ver con mi presencia allí como antropóloga, o con el hecho de que adoptar un rol de mera observadora en el trato con los animales me colocaba en un lugar de mayor

extrañamiento? Que pudiera vincularme a través del tacto parecía revestir una importancia considerable. Pero mi resistencia a participar de las actividades que realizaban los científicos en los laboratorios con los animales era una manera de no naturalizarlas fácilmente y también, de mantenerme por fuera de la situación. Se podía entender lo que vivía, en términos de Mary Douglas (2007), como un intento por preservarme de la contaminación, ya que en caso de agarrar a los animales me exponía a la posibilidad de transgredir fronteras y el orden simbólico aceptado de la cultura científica de la que provenía.

Quizá hasta podría arriesgarme a pensar que la incomodidad de los chicos revelaba un elemento más que forma parte del sentimiento del asco y la frontera que demarcaba entre ellos y yo. Además de la experiencia corporal y la emoción, el asco puede expresar, asimismo, una evaluación moral (Durham, 2011). De mis resquemores por contaminarme (Olivera La Rosa y Roselló Mir, 2013), lo que los inquietaba era el juicio de valor (negativo) que yo pudiera haber hecho sobre su actividad. Con lo cual si permanecía sin ensuciarme, mi posición no se hubiese comprometido.

Por lo que mis compañeros de grupo, entre incomodidades, insistencias, paciencia y presiones, me fueron llevando a que saliera de mi cómodo lugar y participara plenamente. Ellos me incitaron a realizar sus mismas tareas. Tim Ingold (2012) define al trabajo de campo como una clase en la que el novato gradualmente aprende a ver cosas, a escuchar y a sentir del modo en que sus interlocutores lo hacen. Por lo que la antropología sería la ciencia del involucramiento [*engagement*] en la que el investigador está inmerso en un continuo diálogo con sus informantes, quienes le proveen instrucciones sobre las habilidades y el conocimiento implicadas en su particular forma de vida ([1994]2003). Aunque, en mi caso, me costó y me resistí, no sucedió automáticamente. Por la familiaridad que tenía con los ámbitos académicos, pude aceptar sin inconvenientes las clases teóricas o de discusión sobre trabajos, pero no me animé a enfrentar eso nuevo y distinto que eran los experimentos con animales. Pero después de todo, si quería entender cómo trabajan los biólogos y estaba cursando la materia; disponerme solamente a pasar algún trapo con alcohol o buscar agua no era suficiente para ellos... y para mí tampoco.

Cabe preguntarse entonces si en el caso de los biólogos, su habilidad para manipular animales de laboratorio implicaba también un involucramiento en los mismos términos que el antropológico. El involucramiento se suele oponer a la distancia. Supone una intimidad que difiere de lo meramente utilitario y del control absoluto sobre lo otro. En las situaciones de experimentos vimos que hay un trato cotidiano de los científicos con los animales en la realización de experimentos que se interpone en la declaración de distancia metodológica (*cf.* Hernández Sampieri et al, 2006), ¿de qué manera? En el curso de estas experiencias, los científicos aprendieron de los animales que investigan, se expusieron a riesgos (de pellizcos, mordidas o picaduras), se llenaron de olor, realizaron las tareas reiteradas veces, ensayaron, reaccionaron ante las agresiones que recibieron por parte de los animales. Sus cuerpos actuaron como herramientas de conocimiento porque obtuvieron información no mediatizada por equipos (como cuando seleccionan a los “buenos cangrejos”), y así los conocieron, supieron cómo se encontraban en los experimentos, cómo agarrarlos para no lastimarlos, etc.



Pero su trato tampoco supuso una caricia o se asemejó al contacto con un animal doméstico. Estos científicos actuaron conforme a garantizar las condiciones de la experimentación, siguiendo el caso de los cangrejos: que fuera la primera vez que se exponían a una sombra de miedo en los “actómetros”, que aquellos seleccionados tuvieran una buena capacidad de respuesta, que lo que allí sucediera pudiera extenderse a otros cangrejos (concepción epistemológica que se sintetiza en el nombre de la sala experimental: el “universal”), que para agarrarlos intentaron disociarse de que se trataba de los crustáceos, que los análisis que realizaron pretenden controlar variables y fueron indirectos porque no provinieron del contacto directo con los humanos, sino con los equipos. La distancia, entonces, siguió configurando la aproximación hacia los animales durante su manipulación.

### Consideraciones finales

Una de las particularidades de este trabajo es que intenta entender cómo un grupo de científicos investiga a través y a la vez que se realiza una investigación. En la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la UBA en 2013, en un curso de neurociencias en el que se impartían técnicas y paradigmas utilizados en experimentaciones con animales nos encontramos una antropóloga social realizando trabajo de campo, y biólogos investigadores y en formación. Producto de estas interacciones aspectos en común y diferencias respecto al modo de involucrarnos con los objetos de estudio se pusieron en juego entre científicos provenientes de distintas culturas científicas. Valía la pena preguntarse entonces cómo ellos y nosotros producimos conocimiento poniendo en suspensión las prescripciones metodológicas que suponemos que nos unen y nos separan. El detenimiento en las emociones permitiría tender un puente entre lo que hacemos y lo que nos pasa, y lo que decimos acerca de eso cuando trabajamos en ciencias.

Incluí como material de análisis situaciones –aparentemente anecdóticas y acaso vergonzosas para esta autora–. Pero la pregunta acerca de qué me sugerían las emociones que viví al intentar lidiar con cangrejos o ratones para realizar un experimento, me llevó a pensar en que tal asco, o extrañeza y miedo, tenían que ver con que era mi primera permanencia en estos contextos y con que no estaba socializada en estas formas de investigación. Asco que no supone una inmersión empática con los otros, pero que da cuenta del cuerpo del antropólogo en el campo. Las incomodidades de los estudiantes ante mi rechazo o abandono en la manipulación de cangrejos, o la no predisposición ante el trabajo con ratones y abejas, también, me hicieron advertir la importancia que tenía que pudiera vincularme a través del tacto con los animales, o hacer las mismas cosas que ellos hacían. Esto me suscitó la pregunta acerca de hasta dónde una, como antropóloga, tiene que involucrarse o contaminarse en el trabajo de campo. Estas experiencias subjetivas y particulares, mías y de ellos, me enseñaban que son plausibles de ocurrir en laboratorios no tan asépticos y que en el proceso de investigación antropológica, los interlocutores pueden ser los que revelan las máximas de la disciplina, animarse y dejarse llevar.



En el caso de los biólogos en el trabajo experimental de laboratorio aprendieron en experiencias de investigación una habilidad particular con cada especie animal diferente. Emociones, como el miedo, se expresaron de diferentes maneras durante ese proceso de aprendizaje. En la interacción física entre los investigadores y los seres que estudiaron se involucraron en diversos ensayos con olores, cuerpos y experiencias previas. Sus cuerpos inmersos en esa situación mediatizaron las tensiones entre distancia y proximidad con el animal en tanto objeto de estudio en ese tacto cotidiano. Los animales, por su lado, fueron criaturas activas que resistieron como pudieron la manipulación humana. Se trata de cuestiones sobre las cuales no se publica, por ende, son menos visibles como parte del trabajo de los científicos naturales.

Podemos concluir entonces que la distancia y el involucramiento que recitan las prescripciones metodológicas para distintas ciencias asumen formas diversas según las experiencias concretas de cada investigación. En el caso de la antropóloga, el involucramiento no fue inmediato, más bien fue resistido. En el caso de los biólogos, la vivencia concreta y cotidiana mostró una tensión permanente entre distancia y cercanía mediatizada por el cuerpo. Es en estos procesos donde se dirimen las relaciones entre sujetos y objetos de estudios, en vez de establecerse *a priori* de las investigaciones.

Acercar las culturas científicas, aun en sus diferencias, puede contribuir a desestimar las miradas estereotipadas entre unos y otros. Tal vez así, nos dejemos sorprender por las cosas que compartimos en este doble movimiento en el que pensarlos a ellos implica también pensarnos a nosotros.

## Bibliografía

- Bolton, Maggie y Degnen, Cathrine (2010). "Introduction", en: *Animals and Science: From Colonial Encounters to the Biotech Industry*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 1-29.
- Briggs, Jean (2000). "Emotions have many faces: Inuit lessons", *Anthropologica*. Vol.42, N°2. pp. 157-164.
- Clifford, James (1998). *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Buenos Aires, Gedisa.
- Colabella, Laura (2014). "Te vamos a ir a buscar... Piqueteros(as) y antropólogos(as) en interacción etnográfica", en Guber, Rosana (compiladora): *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila.
- Crossley, Nick (2005). "Mapping Reflexive Body Techniques: On Body Modification and Maintenance". *Body & Society*, Vol° 11, Issue 1, pp. 1 – 35.
- Csordas, Thomas (1990). "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, Vol. 18, N° 1, pp. 5-45.
- Csordas, Thomas (1993). "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, Vol. 8, N° 2. pp. 135-156.
- Da Matta, Roberto (2007). "El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues"", en Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Arribas Victoria (eds.), *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Davies, James (2010). "Introduction: emotions in the field", en: Davies, James y Dimitrina Spencer (eds.)

- Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience.* Stanford University Press, Stanford.
- Douglas, Mary (2007). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Buenos Aires, Nueva Visión.
- Durham, Deborah (2011). "Disgust and the anthropological imagination". *Ethnos*, Vol. 76, N°2. pp. 131-156.
- Ferroni, Luana (2017). *Memorias de cangrejos. Etnografía de un laboratorio de neurobiólogos argentinos.* Tesis de Maestría, Mimeo. Buenos Aires, Maestría de Antropología Social IDES-IDAES-UNSAM.
- Franklin, Sarah (1995). "Science as culture, cultures of science", *Annual review of anthropology*. Vol 24, pp- 163-184.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad.* Bogotá, Norma.
- Guber, Rosana (2013). *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte.* Buenos Aires, Biblos.
- Guber, Rosana (2014). *Prácticas etnográficas.* Buenos Aires, Editorial Miño y Dávila.
- Hacking, Ian (1996 [1983]). *Representar e intervenir.* México, Paidós.
- Haraway, Donna (2008). *When species meet.* Minneapolis, University of Minnesota Press, Posthumanities Series, Volume 3.
- Ingold, Tim (2003 [1994]). *Companion encyclopedia of Anthropology. Humanity, culture and social life.* London, Routledge.
- Ingold, Tim (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description.* London and New York, Routledge.
- Ingold, Tim (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología.* Montevideo, Ediciones Trilce.
- Ingold, Tim (2013). "Anthropology beyond humanity", *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, Vol. 38, N° 3.
- Knorr Cetina, Karen (2005 [1981]). *La fabricación del conocimiento. Un ensayo sobre el carácter constructivista y contextual de la ciencia.* Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Kolnai, Aurel (2013). *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles.* Madrid, Ediciones Encuentro.
- Latour, Bruno 1992 [1987]. *Ciencia en Acción.* Barcelona, Editorial Labor, S.A.
- Latour, Bruno (2001 [1999]). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia.* Barcelona, Gedisa.
- Leavitt, John (1996). "Significado y sentimiento en la Antropología de las emociones", *American Ethnologist*, Vol.23, N°3, pp. 514-539.
- Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986). "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, Vol.15.
- Lynch, Michael E. (1988). "Sacrifice and the transformation of the animal body into a scientific object: Laboratory culture and ritual practice in the Neurosciences". *Sage*, London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, Vol. 18, pp. 256-89.
- Olivera La Rosa, Antonio y Roselló Mir, Jaume (2013). *Psicothema* 2013, Vol. 25, N° 2, pp. 222-226.
- Rockwell, Elsie (2009). *La Experiencia etnográfica.* Paidós, Buenos Aires.

Royzman, Edward B. y Sabini, John (2001). "Something it takes to be an emotion: the interesting case of disgust", *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 31, N°1.

Sirimarco, Mariana (2011). "El antropólogo en el campo (policial). La propia emocionalidad como insumo de conocimiento", en A.A.VV.: *Actas del Décimo Congreso Internacional de la Société Internationale d' Ethnologie et de Folklore (SIEF)*. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidade Nova, Lisboa.

Hernández Sampieri, Roberto; Fernández-Collado, Carlos; y Bautista Lucio, Pilar (2006) *Metodología de la investigación*. México, Mc Graw Hill.

Shapin, Steven y Schaffer, Simon (2005). *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Snow, Charles Percy (1988 [1959]). *Las dos culturas*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Spivak L'Hoste, Ana (2010). *El Balseiro: memoria y emotividad en una institución científica argentina*. La Plata, Ediciones Al margen.

Stagnaro, Adriana (2015). *Ciencia a pulmón: etnografías de laboratorios argentinos de biotecnología*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus.

Zapata, Laura y Genovesi, Mariela (2013). "Jeanne Favret- Saada: 'ser afectado' como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico", *Avá*, N° 23.



# Emoções narradas

## *Entre herança, dádiva e joias de família*

POR ALINE LOPES ROCHEDO<sup>1</sup>

Emociones narradas: entre herencia, dádiva y joyas de familia

Resumen: La herencia y la dádiva son temas clásicos en la historia de la antropología, y ambas son evocadas en este artículo para explorar la complejidad de comprender y transmitir las joyas de familia. Como joya familiar, considero las cosas que se impregnan con valor sentimental, emocional o de afecto – para usar expresiones recopiladas con mis entrevistados – que se mueven entre generaciones físicamente, a través de imágenes o en crónicas familiares. Entre las propiedades que actúan en la cotización de estas cosas, que no siempre están hechas de oro, plata o piedras preciosas, identifico el poder de las narrativas en la construcción de una economía interna y propongo, a través de la exposición de experiencias etnográficas, nombrarlas *emociones narradas*.

Palabras clave: Herencia, dádiva, joyas de familia, valor, emoción.

Narrated emotions: between inheritance, gift and family jewels

Abstract: Inheritance and gift are classic themes in the history of anthropology, and both are analyzed in this article in order to explore the meaning of inheriting family jewels. By family jewelry, I consider objects invested with sentimental, emotional or affective value – to use expressions collected in my interviews – that move among generations physically, through images or in family chronicles. Among the properties that act in naming these objects, which are not always made of gold, silver or gemstones, I identify the power of narratives in the construction of an internal economy. Hence in the analysis of ethnographic experiences I suggest naming them *narrated emotions*.

Keywords: Inheritance, gift, family jewels, value, emotion.

Recibido 1 de enero de 2018

Aceptado 9 de julio de 2018

---

1. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

## Introdução

No prefácio do livro *Hértier*, no qual Anne Gotman (1988) expõe sua pesquisa sobre transmissão de patrimônio na França, Marc Augé (1988) cita a herança como um campo de estudos clássico da Antropologia. Quando a disciplina ainda ganhava contornos, recorda-nos Augé, relatos de oficiais e administradores europeus informavam o Ocidente sobre a centralidade do repasse de bens e cargos por eles observado nas colônias. Filiação, regras de residência e alianças matrimoniais foram apenas alguns fenômenos constatados e analisados no vaivém de coisas que conectam gerações em diferentes sociedades (Augé, 1988).

Outro tema fundamental da teoria social é a *dádiva*, esboçado por Marcel Mauss (2003) no início do século XX, e ainda hoje evocado por autores que olharam para presentes e circulação de dons em perspectivas distintas (Simmel, 2004; Lévi-Strauss, 2003, 2011; Gregory, 1982; Sahlins, 1983; Weiner, 1992; Godelier, 2001; Caillé, 2002, 1998; Godbout e Caillé, 1999; Strathern, 2006, 2014). Pois a extensa produção bibliográfica sobre a dádiva não se restringe às obrigações maussianas *dar-receber-retribuir*. Caillé, por exemplo, questiona se seriam, de fato, universais (Caillé, 2006:29). Às vezes, dar poderia ser retribuir (Lobet, 2006). Mesmo assim, inspira-nos Caillé, a dádiva continua entre nós e segue como alternativa potente e desafiadora para se refletir em múltiplas direções, estejam elas em meio a relações horizontais (entre pares e contemporâneos), verticais (radicalmente assimétricas, entre deuses/divindades e humanos) ou transversais (assimétricas, entre gerações). Esta última pensada no registro de fluxo de coisas imbuídas de afetos em trânsito num circuito restrito (Caillé, 2006:29), que é o dos parentes, consanguíneos ou não (Schneider, 2016).

O presente texto se inscreve numa pesquisa, ainda em produção, sobre transmissão de joias de família no Brasil. Trarei exemplos etnográficos do que venho chamando de *emoções narradas* acerca da movimentação desses artigos com propriedades valorativas para além da ideia de joia ordinária, ou seja, daquilo que se entende tão somente como adorno corporal feito de metais preciosos e gemas. Falarei sobre bens ligados a noções de ancestralidade e obrigações, e cujas cotações de afetos e sentimentos oscilam conforme critérios subjetivos. São histórias, mitologias, relatos que chegaram a mim principalmente por meio de rede social. O fato de as crônicas escolhidas para ilustrar este artigo serem proferidas por mulheres se justifica pela qualidade descritiva e narrativa das entrevistas. Poucos homens se dispuseram a falar e, quando narravam suas joias de família, demonstravam repertório limitado, recorrendo a genitoras, irmãs, tia, avós e madrinhas para complementar os relatos. Ademais, foram elas quem mais me acionaram, reforçando o indicativo de gênero associado à categoria joia de família.

Algumas entrevistadas já me conheciam, outras não e se aproximaram por indicação de pessoas que conheço. Em comum, têm o fato de colocar à disposição minha, e dos leitores, narrativas sobre o que entendem como suas joias de família, herdadas ou repassadas a outras pessoas. Todas têm pelo menos um relato guardado e que desejam revelar sobre suas famílias, suas coisas, suas emoções, o que parece ser uma estratégia para prolongar a vida, as reminiscências, os sentimentos.



Ao longo do texto, portanto, observo que, a exemplo de dádivas, joias de família não são sempre tangíveis, nem necessitam sê-las se as pensarmos como “relações metafóricas de espírito” (Lobet, 2006:32). Também não precisam ter em suas composições ouro, prata ou gemas para serem valiosas. Às vezes, aparecem como ideias, lembranças, imagens, trechos da vida, metáforas ou mesmo artefatos feitos de madeira ou de quaisquer outras matérias-primas. Mas, invariavelmente, são coisas sentidas, vividas e, às vezes, disputadas. Elas operam tristezas, saudades, paixões, mágoas, alegrias, inveja. Transmitidas por alguns, herdadas ou desviadas das rotas acordadas coletivamente, reconfiguram-se a partir de relações entre vivos e vivos, vivos e mortos, entre os que já morreram e aqueles que nascerão e entre pessoas e objetos.

Em minha etnografia busco, junto com meus interlocutores, encontrar possibilidades para explorar dinâmicas afetivas e simbólicas realçadas através de interações com e por meio de repasses entre gerações. Com a intenção de identificar variáveis que atuam na cotação do valor de afeto ou sentimental, categorias recorrentes no campo, para explicar o zelo e a afeição por certas coisas de família, indicar percursos, justificar o esforço para mantê-las e embasar conflitos, litígios e alterações em rotas de transmissão para fora da cadeia genealógica (Lobet, 2006; Gotman, 1988; Bonnot, 2006).

### Propriedades

Em sua pesquisa sobre transmissão de patrimônio na França, Gotman (1988) identifica características distintivas entre as coisas deixadas pelos antepassados. Nem todos os bens são classificados e tratados da mesma maneira, diz. Há hierarquias, negociação da materialidade e divisão sexual dos objetos, e os critérios são amplos, subjetivos e fluidos. Mas, para ser herança, é necessário ser transmitida e, se possível, retransmitida.

O caso de joia de família implica a ideia de cadeia genealógica, uma noção que evoca mitologias de laços ancestrais. Recebê-las é receber obrigações morais de conservação e cuidados para que os legados continuem sendo repassados a gerações vindouras. Alguns bens herdados não estão à disposição dos herdeiros, como pontua Gotman (1988). Móveis triviais e utensílios domésticos, por exemplo, são divididos segundo critérios utilitários e imediatistas. Imóveis, empresas, contas bancárias e obras de arte, por sua vez, são inventariados, obedecem a regras previstas na lei e são tributados pelo Estado. Já joias de família aparecem no registro de *herança livre* (Gotman, 1988), pois não contribuem para o crescimento do patrimônio, e não costumam constar de inventários tributados, mesmo quando comportam valor no sentido econômico clássico.

As joias de família compõem o conjunto de objetos que desfruta status diferente no total das coisas a ser divididas entre herdeiros e não são repartidas com base no valor econômico. Acessei um testamento rascunhado numa página de agenda e que foi reconhecido e respeitado pelos herdeiros na partilha. Embora não estivesse registrado em cartório, aos olhos de filhos e filhas, tinha efeito de documento, ainda

que nem todos tenham sido contemplados e que não houvesse acordo unânime na divisão das coisas. A herdeira que recebeu “a aliança de cinco brilhantes da mãe”, a mais cobiçada por ser a “preferida” da anciã, não ostenta o adorno em família para evitar conflitos com as irmãs, que exprimem mágoa na presença do anel. Portar o objeto coloca a beneficiada em posição privilegiada na hierarquia dos afetos, mas essa era a vontade da falecida, explica-me minha interlocutora, apresentando-me o envelope com o certificado de garantia da joia e com a dedicatória a ela expressa à mão pela matriarca: “Favor entregar à minha filhinha Iolanda<sup>2</sup>”.

Assim como nos casos analisados na França por Gotman (1988), percebo que, no Brasil, atenta-se para um viés de gênero na transmissão, ficando brincos, anéis e colares, entre outros adornos, na cota de filhas, netas e noras. Armas, livros, facas, condecorações militares, alfinetes de gravata, relógios, canetas, anéis de grau e abotoaduras figuram entre o que se reconhece como joias masculinas, e filhos e netos costumam ser contemplados. É comum, no entanto, “coisas de homens” serem repassadas a mulheres da família, como veremos em narrativa exposta na sequência. Guardar, zelar e entregar as crônicas sobre essas coisas, no entanto, é, claramente, atribuição legada àqueles que desempenham papéis femininos na família.

Mas, o que caracteriza as joias de família? Não tenho uma resposta precisa, e a pesquisa continua em andamento. Ainda, observo que é imperativa a presença da personalidade do doador na coisa passada e das narrativas criadas e recriadas, contadas e recontadas. O doador não costuma ser quem adquiriu ou fez o objeto, porém, sim, a primeira pessoa que repassou a coisa na lógica da dádiva. Aliás, o processo de aquisição da peça, geralmente, é omitido nas entrevistas – sabe-se que, na maioria das vezes, são pais, noivos e maridos que compram as joias, que ainda não são “de família” –, assim como o preço que marcou a sua passagem da fase mercadológica para bem pessoal (Appadurai, 2008; Kopytoff, 2008). Inseridas numa cadeia de repasses entre gerações, tudo se passa como se essas coisas não tivessem preço (Carrier, 1992). Ademais, a portabilidade dessa dádiva em fluxo permite viagens, festas, passeios, desejo, deleite e cobiça, entretanto é fundamental lembrar que, ao receber a coisa, o herdeiro recebe também a obrigação moral de conservá-la, cuidá-la e transferi-la, preferencialmente, às gerações seguintes (Lobet, 2006; Gotman, 1988).

Há outras características a serem sublinhadas. Por exemplo, as joias de família tendem a ser expressas como posses inalienáveis, pois não devem ser vendidas nem dadas, mas guardadas no grupo (Mauss, 2003; Carrier, 1992; Weiner, 1992; Godelier, 2001; Thomas, 1991). A ideia é que se movam numa rede de sujeitos ligados por sangue ou não, sujeitos que se reconheçam como *família* ou *parentes* (Schneider, 2016; Lévi-Strauss, 2003, 2011).

Ocorre que a joia, quando é de família, não é totalmente transmitida ao próximo guardião. É confiada, esperando-se que continue em movimento, reconfigurando relações, afetos, saudades, vergonhas, silêncios e segredos. Seu futuro importa tanto quanto presente e passado. Por isso, sustento que a joia de família se funde à dádiva na medida em que está a serviço do vínculo, dos sentimentos. O que se

---

2. Nome fictício para evitar conflito familiar.

pretende transmitir, na verdade, é o laço social. Mas, como bem observam Claudia Barcellos Rezende e Maria Cláudia Coelho (2010), emoções não são expressas da mesma maneira pelos sujeitos diante de situações e coisas, e uma mesma pessoa pode, em diferentes etapas da vida, exprimir sentimentos distintos em relação a um objeto singular em estágios múltiplos de suas trajetórias feitas e refeitas. No caso das joias de família, a transmissão marca o início de nova história ao que foi repassado, a quem fez o repasse e a quem recebeu. Ao herdar, o herdeiro torna-se portador e acolhe a obrigação de, um dia, passar a dádiva a outrem. Um transmite, outro herda e, adiante no tempo, retransmite, e o novo herdeiro se constitui para, um dia, se tornar quem repassa – ou vende, perde, penhora.

Quanto ao artefato, sua identidade também se altera do ponto de vista simbólico. A partir de Nicholas Thomas, para quem “os objetos não são o que foram feitos para serem, mas o que se tornaram” (Thomas, 1999:4), vemos um anel ordinário se converter simbolicamente em anel de noivado depois de vendido, comprado e ofertado. No pedido de casamento, o objeto se torna presente conjugal, performativo. Ao seu valor é acrescida uma história singular, e a partir das emoções narradas que se renovam em torno da coisa em movimento, a cotação do anel oscila sempre incerta e incompleta. Repasses de coisas, assim com nascimentos e mortes, não encenam atos finais. Aqueles implicados nesse drama social são atores em retrospectiva e em perspectiva (Masson e Gotman, 1991).

Como mencionei anteriormente, a herança é tema clássico na Antropologia, mas tem sido pouco estudada, exceto quando trata de aspectos do mercado, tributação, sucessão empresarial e redistribuição estatal (Godbout e Caillé, 1999). Joias de família enquanto peças de ouro, prata e gemas podem ter *valor econômico*, ou *valor de mercado*, para além de tantos outros valores mencionados pelos interlocutores. Outros artefatos podem ser avaliados em termos de antiguidade, e alguns são bem contados em valores de mercado. Embora, ocorre que preciosas emoções contidas em joias de família não fazem sentido na lógica economicista. Falamos em valores no plural, em valores qualitativos, que envolvem pessoas e pessoas ou pessoas e coisas pensadas, em alguma medida, como pessoas ao tornarem visíveis relações interpessoais (Strathern, 2006). Como apontou David Graeber (2005:440), as pessoas negociam através de uma variedade de domínios e regimes de valores. O interessante de olhar para a forma como algumas coisas são avaliadas em relação a outras é uma maneira de tornar algumas relações visíveis. Atentar para o valor, insiste Graeber (2005:452), leva-nos adiante da economia clássica, coloca-nos no território da moral, da estética, do simbólico.

Assim, neste processo da pesquisa, vejo uma *economia íntima* delineada pela *emoção narrada*, propriedade acoplada a determinados bens e que emerge de formas específicas de interação. Essas crônicas familiares são nutridas e circulam como elementos fundamentais na compreensão do tempo em retrospectiva e prospectiva, pois tratam de memória e estratégias de repasse (Masson e Gotman, 1991).

Enfim, uma joia de família (uma aliança, um relógio, uma adaga de prata, um crucifixo de ouro ou qualquer coisa considerada assim pelos sujeitos da pesquisa) pode ser, às vezes, uma das poucas lembranças materiais, narradas ou imagéticas, deixadas por um antepassado. Essa pequena herança livre oferece um caminho

alternativo para acessarmos a produção de *valor de afeto, simbólico* ou *emotivo* e a construção e produção de relações sociais e de emoções na contemporaneidade.

Diante da variedade de casos recolhidos até o momento da pesquisa, escolhi Godbout e Caillé como interlocutores privilegiados, pois, para eles, dádiva não se caracteriza por um fato isolado nem seria “uma coisa”. Precisaria ser entendida como relação social, como encadeamento de ações relacionadas, nunca descontínuas tampouco unilaterais (Godbout e Caillé, 1999:16). Ainda segundo esses autores, a dádiva formaria um sistema que pressupõem confiança e reciprocidade, envolvimento (1999:21). A partir dessas proposições, compreendo joias de família como uma noção associada a bens que circulam a serviço da criação, do fortalecimento e da recriação de vínculos sociais entre parentes consanguíneos ou não.

### Método e ética

Norteio-me pela *História de Família*, instrumento metodológico proposto por João de Pina-Cabral e Antónia Pedroso de Lima (2006). Trata-se de “uma metodologia de contextualização social de pessoas” (Pina-Cabral e Lima, 2006:357) pensada especialmente para contextos metropolitanos contemporâneos, embora possa ser aplicada em outras realidades. Tem sido um recurso potente na confecção de um fichário com arranjos de relações, subjetividades, temporalidades, narrativas e, em alguns casos, imagens, considerando os percursos de vida dos Egos e das joias de família por eles narradas e as suas interações intersubjetivas nos universos de parentesco. Porque esses sujeitos e as suas coisas, que podem ou não estar sob as suas posses, mas que lhes pertencem enquanto *bens de família*, nunca estão sozinhos e jamais estão finalizados. Em transmissão e retransmissão, vemos a instituição de novos papéis sociais, como é o caso do receptor/herdeiro que se torna transmissor/ancestral no movimento transgeracional de dádivas (Masson e Gotman, 1991).

Nas entrevistas, entrelaçam-se, ainda, algumas pessoas e coisas, enquanto tantas deixam de ser evocadas. Não são todos os membros da parentela incluídos no movimento de joias de família. Os sujeitos referidos permitem a construção e a consagração de um *status* adquirido – se é quem se é por ascendência/descendência ou qualquer outra variável de pertencimento ou merecimento.

Da mesma forma, são evocados nomes aos quais algumas coisas jamais deveriam estar vinculadas, sobretudo quando confiscadas sem consentimento coletivo, o que é mais corrente em casos de mortes inesperadas. Às vezes, recorro com meus interlocutores a imagens para recontar capítulos da história econômica, cultural e política do grupo. Reivindicam-se qualidades, privilégios e habilidades. Os ancestrais podem ter partido, mas deixaram algo de si e, nesses contatos, a ancestralidade é revivida, (re)experimentada, até porque a separação entre pessoas e coisas/sujeitos e objetos, elementos da modernidade, não é uma percepção universal, mas foram forjadas num contexto ocidental (Mauss, 2003; Strathern, 2006). E quem recebe a joia de família parece se tornar um representante, detentor de um vínculo primordial entre gerações. O mesmo não ocorre quando a coisa sofre rapinagem, mesmo quando praticada por um familiar.

Também conto com a ajuda de *informantes de ocasião* (Teixeira, 2004), ou seja, de pessoas que encontro no percurso. Nessas convergências – algumas ao acaso –, quando menciono a pesquisa com o objetivo de obter quaisquer informações sobre o campo<sup>3</sup>, esses sujeitos oferecem histórias, anedotas, lendas e informações variadas sobre usos, práticas e consumo de joias de família, um conteúdo que produz *insights* e me escolta a estranhamentos num contexto onde sou “nativa”. Lanço mão de análises de inventários, diários e cartas, fotografias, pinturas, produções literárias e cinematográficas e de confluências com objetos a mim expostos como joias de família para explorar como a relação com essa classe de coisas realça entendimentos sobre dívidas, gratidão e obrigações morais (Simmel, 2004).

A maioria das fontes são mulheres com idades entre 25 e 85 anos e alta escolaridade (graduação ou pós-graduação) e que se identifica como pertencente a “camadas médias”. Algumas dessas entrevistadas dizem fazer parte da primeira geração com acesso à universidade, pois teriam origem “pobre”. Vivem no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Pará. Muitas me acessaram na internet, pelo Facebook, por indicação de conhecidos ou porque já me conhecem. Essas narradoras – são cerca de 40, até o momento – podem ou não deter a posse das joias de família contadas – algumas falam sobre coisas que estão sob a custódia de outros parentes, mas sobre as quais se sentem à vontade para comentar, pois “são de família”, são entendidas como coletivas e devem continuar circulando de alguma maneira nas gerações futuras.

Escutar as metáforas e prestar atenção no campo. Tudo isso precisa estar registrado em diários, anotações, rascunhos, inclusive trivialidades, anedotas, aquilo que não parece importante. Numa loja, por exemplo, uma comerciante começou a falar sobre as joias que herdara da sogra. No meio da narrativa, baixou a voz (embora estivéssemos apenas nós duas no estabelecimento) e me confidenciou que ganhara do marido, havia poucos dias, uma joia arrematada num leilão da Caixa Econômica Federal (CEF), um anel com uma pérola, “antigo”. Sabendo que as joias leiloadas pela CEF são objetos penhorados e não resgatados<sup>4</sup>, minha interlocutora considerou que aquela era uma joia de *outra* família. Temendo “a coisa ruim” que “sentia” ao colocar o anel no dedo, retornou à instituição financeira escondida do marido para penhorar o objeto novamente, sem a intenção de resgate. O dinheiro obtido no penhor teria sido doado a uma instituição de caridade, pois nem isso ela considerava manter. Às vezes, dívida pode ser algum tipo de veneno<sup>5</sup> (Mauss, 2003; Godbout e Caillé, 1999; Benveniste, 1995).

---

3. Acatei essa sugestão do professor Sérgio Teixeira na minha pesquisa de mestrado, e foi uma excelente ferramenta – aliás, uma das mais frutíferas. Ao compartilhar dados, acessamos opiniões e contribuições de colegas, professores e pessoas que não estão ligadas à academia, mas que, de alguma maneira, conhecem e participam dessa realidade social. Quando falo sobre joias de família num congresso, numa festa ou com um companheiro de assento numa viagem de avião, dificilmente não escuto algum comentário ou narrativa acerca do tema. “Eu tenho uma história” é uma abordagem comumente dirigida a mim nesses encontros.

4. Sobre o penhor como instrumento de crédito, ver Müller e Vicente (2012).

5. Mauss (2003) percebeu a ambiguidade da dívida na raiz germânica do termo, que pode levar a *gift* (inglês)/presente ou a *das Gift* (alemão)/veneno.



A maioria das entrevistadas não se importa em revelar nomes reais. Em narrativas de conflito explícito, modifico prenomes em respeito também às pessoas narradas, pois nem todas sabem da realização da pesquisa, e meu objetivo não é provocar constrangimentos. Todos os sujeitos entrevistados são informados por questões éticas e de segurança deles, dos familiares e da própria pesquisadora.

Costumo mostrar aos “principais personagens” os textos por mim redigidos. Em geral, não gravo as entrevistas, e, na maioria das vezes, anoto alguns pontos. Portanto, depois de redigir nossas conversas, retorno o material aos entrevistados para confirmar dados e garantir a integridade dos colaboradores da pesquisa. Por enquanto, apenas uma entrevistada pediu, após a leitura, para retirar alguns detalhes, pois, relendo, achou suas palavras duras em relação a um tio. Por isso, além de devolver os textos, acho importante retomar alguns pontos da entrevista alguns meses depois da nossa conversa.

### O anel de um homem brilhante

A advogada Paola me recebeu na casa onde vive com os pais e o filho adolescente, em Porto Alegre, no sul do Brasil. Trata-se de um sobrado de classe média alta, confortável, amplo e localizado numa rua tranquila de um bairro afastado do centro da cidade. Com expressão amável e olhos risonhos, ela me saudou junto ao portão como se já nos conhecêssemos, afinal, eu fora recomendada por sua irmã, minha amiga.

Ao chegarmos à sala, onde cristaleiras, armários e recantos guardam uma profusão de objetos de decoração legados por ancestrais de origem alemã e com formação luterana, Paola se acomodou numa poltrona, e eu, no sofá. Sua mãe, a psicóloga Milda, juntou-se a nós, assim como a cachorrinha da família. Minhas anfitriãs haviam depositado sobre a mesa de centro algumas joias de família, e Paola me informou que começaria sua narrativa por aquela que considera “a principal”: o anel do avô materno.

É o anel de formatura dele. É que eu sou a única neta formada em Direito. Ele mesmo preparou tudo. Limpou, deixou tudo pronto. Era para me dar no dia da minha formatura, na festa. Eu não sabia que ele ia me dar o anel. Nem imaginava. Eu cobiçava os livros dele. (...) Faleceu no dia 14 de janeiro de 2011, e eu me formei em 19 de fevereiro. Ele tinha 91 anos. (...) Foi a minha avó, a viúva dele, quem me entregou anel na festa. (...) Chegou com a caixinha. Eu imaginei que havia uma joia dentro, mas foi uma surpresa quando eu vi o anel do vô. Foi uma choroadeira absurda. [...] Essa é a história que eu vou contar para meus netos, porque esse objeto tem toda uma carga emocional. (...) Eu não sei se é um ouro valioso, até porque não tem valor monetário. Não tem dinheiro que pague. Na verdade, eu nem teria coragem de mandar avaliar o anel do vô. Não é reduzir um homem tão brilhante a uma coisa, mas tem uma carga emocional.





O anel de formatura do vô herdado por Paola. Foto: Aline Lopes Rochedo, 2017.

Nesse relato, Paola evoca a noção de valor de afeto, tão frequentemente associada à ideia de joia de família. Posse inalienável para ela, o anel de formatura do seu avô provavelmente seguirá para o seu filho e transmitirá uma narrativa para os netos por conta do que ela chama de “carga emocional”. Para a guardiã do anel, uma mulher que acaba de ingressar na faixa dos 30 anos, a peça não tem preço, não pode ser quantificada. Avaliá-la é desrespeitoso. Seguindo os ensinamentos de Godbout e Caillé (1999), ao tornar a relação quantitativa, ela deixaria de ser uma relação entre pessoas. Reduzir a ideia de valor a algo equivalente a uma quantia monetária não seria aceitável.

É tenso falar em valor de uso e valor de troca nos termos de Marx (1974). Lúcia Helena Müller e Décio Soares Vicente (2012) evidenciam isso em uma pesquisa sobre o penhor como instrumento de crédito, sobretudo em momentos de avaliação de joias de família pelos técnicos da CEF, que acessam critérios valorativos diferentes daqueles comumente empregados pelos portadores desses bens. Para estes últimos, a avaliação segue parâmetros afetivos, e estas não estão desconectadas de tradições étnicas, narrativas acumuladas na circulação das peças e tantas outras variáveis da vida social.

Paola não teria coragem de mandar avaliar o anel do avô, esse “homem tão brilhante” – a metáfora soa providencial – que ela se recusa a reduzir a um artefato, mas

que a ambos recorre para compor a crônica familiar e situar-me em suas emoções. Seus olhos se enchem de lágrimas enquanto põe e retira a peça dos dedos nesse encontro com o ancestral. Olho para a Milda, a mãe, e a vejo enxugar o rosto. Mesmo o valor de vínculo é relacional e plural, pois não é o mesmo demonstrado a todos os objetos deixados por uma pessoa. As narrativas produzidas no contato com outras joias legadas por tias e madrinhas, ou mesmo pela mãe de Milda, não eram exprimidas com a mesma carga emocional irradiada pelo anel de formatura do avô de Paola.

O que tem esse anel que o torna diferente das outras coisas, que faz com que seu valor de afeto seja mais alto e que a neta se emocione ao tocá-lo, ao fitá-lo, ao narrá-lo? Talvez seja a capacidade de a relação veicular, alimentar e promover vínculos sociais em meio à repetição da emoção narrada. No caso da Paola, ainda há transferência por ofício. Como seria a retribuição ao patriarca? Pelo repasse ao filho, diz Paola. Na sua explicação, a transmissão de joias de família se mistura à dádiva na medida em que ao dar ela fará a retribuição. Quem entra nesse ciclo, ao receber, precisa dar a descendentes para honrar antepassados. Dádiva esta que só se completa quando transmitida em crônicas densas de emoção. Criam-se, a partir dos gestos de contar e ceder, novos capítulos nas histórias de coisas e pessoas, fundando e refundando identidades e produzindo a continuidade de afetos na constante transformação.

Enquanto Paola e eu conversávamos sobre as joias de família, sua mãe acrescentava detalhes com base nas lembranças do pai, o *dono* do anel. Mãe e filha discoravam, reformulavam relatos, concordavam, duvidavam de suas memórias, riam, embargavam a voz e se lembravam de parentes, fatos, lugares. Numa saída da sala para preparar café, Milda parou de súbito no primeiro degrau. Deu meia volta, fitou-me e disse: “Você está mexendo com nossos sentimentos físicos”. E retornou com a bandeja.

### O tempo da sorte

Alguns objetos chegam a um herdeiro por caminhos inesperado para o primeiro dono. Por vezes, este nem conviveu com a pessoa da geração posterior que dará continuidade às suas histórias, encarregando de repassá-las, ainda que transformadas, mas não desprovidas de afeto. Existe, inclusive, a possibilidade de o artefato que não é feito nem de metais nobres se converter em joia de família em sua biografia cultural (Kopytoff, 2008). A narrativa de Elyene é exemplar.

Eu havia encerrado uma fala sobre esta minha pesquisa num colóquio realizado na capital paulista, em maio de 2017. Ao final da sessão, fui abordada por Elyene, uma jovem na época com 23 anos, natural do norte do Brasil. “Quero te mostrar a minha joia de família”, disse ela, estendendo o punho direito na minha direção.



O relógio da tia Alacy no braço de Elyene. Foto: Aline Lopes Rochedo, 2017.

Em seu pulso, havia um relógio com visor pequeno, até embaçado, encravado numa pulseira prateada. No mesmo braço, li uma tatuagem *you are art*. Elyene contou que se formou em Moda no Pará e que se mudara para São Paulo para continuar seus estudos. Disse-lhe que gostaria de conhecer sua história e passei a ela meu e-mail, pois eu partiria dali a pouco. Em nossa primeira troca de mensagens, ela me confiou o seguinte relato por escrito:

Minha tia Alacy, irmã da minha avó, era a mais velha de cinco irmãos. Nasceu em Colatina (no Estado do Espírito Santo), descendente de italianos, tinha talento nas artes. Pintava, bordava, costurava. (...) Ouvi isso da minha vó e dos tios. (...) Ela morou no Brasil, na Itália e em Nova York. Teve três filhos e a única filha deu três netas a ela. Acabei nunca a conhecendo, por morar em Belém e nunca estando no Rio ou em Vitória quando ela estava no Brasil. Além de quadros e lembranças, minha tia deixou o relógio. Lindo e delicado, havia dado à minha vó quando ela o elogiou. Quando minha mãe, sua nora, que ainda era namorada do filho mais novo, elogiou o relógio, minha vó a presentou com ele. Minha mãe deixou de usar o relógio por ele ter parado de funcionar. Quando eu tinha 17 anos, no primeiro ano da faculdade de Moda, decidi usá-lo numa festa. Passei a usá-lo regularmente, porque o achava belíssimo. Um dia, minha mãe me contou de quem era e como o relógio chegou até ela. A joia se tornou mais importante para mim, afinal, era a lembrança material de alguém que não conheci, mas por quem tinha grande admiração e carinho. Nunca soube de qual material o relógio é feito ou seu valor monetário. Nunca me interessei, nem penso sobre isso. O relógio não funciona, mas o uso como se ele fosse minha contagem de tempo da sorte, e simplesmente tudo parece ser um pouco melhor quando estou com ele.

O presente que tia Alacy dera à irmã, portanto, foi repassado à nora desta, que, por sua vez, o deu à sua filha. Elyene não conheceu a tia-bisavó, mas, em sua experiência com o objeto, conta e reconta a própria história, situando-se num mapa de parentesco e evidenciando a transformação de seus afetos em relação à ancestral e ao artefato.

Passados uns dias, enviei a Elyene uma primeira versão do texto que elaborei a partir de seus e-mails. Queria saber se ela se sentia confortável com as informações e se gostaria de contar mais alguma coisa, talvez sobre ela mesma. Foi quando minha interlocutora me reafirmou que levava o relógio também como um objeto de “proteção” e como “a presença” de Alacy. “Não parece também estranho o fato de eu não conhecê-la pessoalmente, mas, ainda assim, senti-la como uma velha amiga? Novamente, nunca havia me dado conta o quão profundos eram esses sentimentos até você me perguntar sobre eles”, escreveu ela.

Organizar a narrativa e as emoções sobre a tia-bisavó fez com que Elyene retomasse o assunto com a avó. “Quero dizer a você que falei há pouco com minha vó pelo telefone e ela ficou muito feliz em saber que o relógio que a irmã lhe deu tinha se transformado em uma história”, comentou Elyene dias depois. “Muito obrigada por me fazer contar essa história, é realmente boa a sensação. Está me fazendo descobrir como me sinto em relação ao relógio e à minha tia.”

A partir da minha experiência etnográfica no campo sobre transmissão de joias de família, escuto diversos relatos retirados de cofres e porta-joias e percebo o quão potente são as *emoções narradas*, na produção e reformulação de identidades individuais e coletivas ao serem reveladas. Na convergência de crônicas, algumas surgem potencializadas pelo encontro com o que minhas entrevistadas consideram seus bens mais caros do ponto de vista afetivo. São bens e relatos misturados que concatenam pais, avós, netos, filhos e outras possibilidades de parentesco

não apenas por simbolizarem relações, mas por serem eles próprios incluídos nas composições.

### O relógio, o relicário e a pérola

A jornalista Marta tinha sete anos quando sua mãe faleceu. O pai morreu no final da década de 1990, quando ela somava pouco mais de 20 anos. “Digo que nasci para ser órfã”, expressou ela, mãe de uma adolescente e grávida do segundo filho, casada com um escritor renomado e residente numa confortável casa de um bairro residencial de Porto Alegre. Na hora, compadecei ao ouvir suas palavras. Marta sabia que me provocara e estava preparada para meu desconforto inicial. Então, ela falou:

Tudo bem. Eu não conheci outra forma de viver. Minha filha fica um pouco espantada com essas histórias, com o fato de eu ter ficado órfã de mãe tão cedo, mas acho que, quando a gente perde a mãe mais tarde, quando a gente tem noção do que perdeu, é mais difícil. Para mim, é claro que eu me lembro de ter ficado triste, mas acho que criança assimila um pouco mais facilmente uma perda dessas.

Sentada no sofá de sua sala, sorvendo chimarrão – o mate do Rio Grande do Sul – numa bomba que traz as iniciais do marido, ela se recordava das rápidas passagens ao lado daquela mulher de saúde frágil que faleceu prematuramente de enfermidade pulmonar, deixando a caçula Marta, dois outros filhos e um marido 18 anos mais velho. Embora a conheça há mais de duas décadas, eu pouco sabia de sua história familiar. Foi a própria Marta, hoje com pouco mais de 40 anos, quem ofereceu a mim suas crônicas e suas *emoções narradas* ao ler sobre minha pesquisa em postagem numa rede social.

Dentre as lembranças da minha informante naquela manhã de domingo em que nos encontramos estava o dia em que o pai a levou a um ourives na cidade de Alegrete, no interior do Rio Grande do Sul, para encomendar um relicário de ouro no qual ela carregaria no peito uma foto da mãe. Marta tinha 13 anos, uma data significativa na tradição judaica. “Minha família era de cristãos novos. Em geral, os 13 anos são importantes para os meninos, e os 12 seriam para as meninas. Mas eu tinha 13 quando meu pai me levou para fazer o relicário”, narrou. Hoje, ainda mais próxima do judaísmo, muito em função do casamento, ela guarda essa peça como uma das joias de família mais preciosas de seu acervo, embora ainda não tenha sido repassada entre gerações. No entanto, não foi a primeira peça a se revelar na entrevista.





O relicário de Marta. Foto: Aline Lopes Rochedo, 2017.

Do porta-joias prateado, a primeira joia que Marta retirou foi um relógio de bolso redondo e dourado. “Era do meu avô, passou para meu pai e ele me deu.” Seus irmãos não teriam interesse no objeto, assegurou-me. Percebi que a tampa do mostrador estava solta, com engate rompido. Pedi licença para manipular a peça. Perguntei se poderia abrir a parte de trás, onde se guardavam fotografias. Marta estranhou: “Abre?”. Abri. Questionei de quem eram as iniciais – AT – gravadas na tampa traseira



do relógio. “Quais iniciais? Devem ser do meu avô. Me deixa ver”. Ela aproximou o objeto: “São as iniciais do nome do meu pai! (risos) Só tu pra ver isso!”

Marta contou que o avô nascera na Espanha e chegara ao Rio Grande do Sul atravessando a fronteira com o Uruguai, onde seu navio aportou. Subira ao altar com uma estancieira de Alegrete, uma mulher que havia se casado tarde para os padrões da época. “Dizem que a vida do meu avô foi muito difícil com ela. Ele era capataz e casou com essa mulher que meio que colocou ele para trabalhar para ela. Bom, ele se enforcou”, contou ela, causando-me novo desconforto.

Sublinho que, durante a pesquisa, foram-me relatados poucos casos de desavenças familiares causadas especificamente pela partilha das joias. De antemão, eu pensava que essas crônicas seriam abundantes. O que surpreende no percurso etnográfico, entretanto, é a quantidade de conflitos de convivências familiares narrados a partir das joias, tensões que emergem nas presenças dessas coisas. Não significa que não haja disputas específicas por esses artefatos, elas existem. Mas, ao serem narradas, as emoções e as crônicas extrapolam o adorno.

O fato é que os avós de Marta tiveram seis filhos, dentre os quais o pai dela, que também se casou tardiamente e, segundo a entrevistada, “passou a vida trabalhando” para sustentar a família. “Ele tinha 56 anos quando eu nasci, era bem mais velho que a minha mãe.” Depois da morte da genitora de Marta, seu pai “nunca se organizou”. “A vida dele se desestruturou. Ele era apaixonado pela minha mãe.” Como os irmãos eram mais velhos e o pai intensificou a dedicação ao trabalho na viuvez, Marta circulou na rede de afetos deixada pela mãe. Amigas, familiares, pessoas que, de alguma maneira, já estavam envolvidas com a criação dela mesmo quando a mãe estava viva, “porque ela estava sempre doente”. Marta ia para a escola, comprava os próprios cadernos, livros e lápis e precisou amadurecer cedo, mas não guarda rancores nem relata a experiência em tom choroso, o que não significa que a fala não contenha carga emotiva.

Tanto que no dia em que defendeu sua tese de doutorado em Comunicação Social, Marta exibiu o relicário com a foto da mãe no pescoço. Queria ter a mãe por perto. Foi uma das poucas vezes, aliás, em que ousou exibir a peça fora de casa. Essa relação especial com o bem inspirou sua filha lhe pedir algumas vezes para ter o próprio relicário, recebendo a promessa de que aquele com a foto da avó, um dia, será dela. “São coisas que valem pelo *valor sentimental*, pelo *valor emocional*. É minha filha, então, minhas joias serão dela.” E Marta retirou do porta-joias uma terceira peça:

Esse anel com a pérola tem uma história interessante. Minha mãe tinha dois filhos e achou que não teria uma filha. Então ela deu de presente para uma sobrinha, minha prima. Eu não sei de onde vem, mas o acho muito bonito. Talvez ela tenha ganhado do meu pai. Eu não sei... Na verdade, acho que era um anel que ela já tinha da juventude... Bom, eu nem conhecia a existência dele, ela não me falou. Antes de eu nascer, a mãe deu o anel para a sobrinha dela quando esta fez 15 anos. Eu nasci, minha mãe morreu quando eu tinha sete anos. Quando eu fiz 21 anos, a minha prima me devolv... ela me deu o anel. Eu fiquei muito emocionada. Como eu falei, nem sabia que ele existia.

Cumprir observar que, a cada narrativa, Marta sucumbia a um tom mais emotivo. Diferentemente de Paola e Milda, ela não chorou nem embargou a voz. Porém, era visível e audível a emoção que se construía no ato de contar e rememorar a mãe, o pai e sua história coletiva.

### Alianças e discórdias

Uma das desavenças em torno de disputa por joias de família que mais me impressionou no campo durante a pesquisa foi a relatada, em meados de 2016, pela geóloga Rosália, 32 anos. Nós nos conhecemos num curso de idiomas, e ela entrou em contato comigo numa rede social porque lera minha postagem sobre a pesquisa. Em mensagem privada, contou-me ter ascendência italiana, localizando-se no mapa genealógico como bisneta de italianos que imigraram para a região serrana do Rio Grande do Sul. “Gente simples e pobre”, definiu, acrescentando que, até a década de 1980, não havia banheiro dentro da casa. Tudo isso para me advertir do seguinte: “Não temos jóoioias”. Ainda assim, queria me contar a história da aliança de sua avó materna, dona Gema, já falecida. Marcamos a entrevista num café do campus universitário.

Quando minha Rosália chegou, olhei para suas mãos em busca da aliança da avó, mas não havia anéis. Sentamo-nos de frente uma para a outra, pedi seu consentimento para ligar o gravador, ela abriu a bolsa. Achei que, dali, sairia a joia. Mas não. Ela apanhou o seu celular, buscou uma fotografia em seus arquivos e foi a partir da imagem que a narrativa se iniciou:

Essa é a minha vó. Se tu deres um *zoom* aqui na mão dela, tem uma aliança. É a aliança dela. Não é a aliança original do casamento. Nessa aliança, ela juntou a aliança original do casamento dela, a aliança do meu vô e acho que um ou dois dentes de ouro que ela tinha. Daí fez essa aliança grossona. Acho que, na época em que meu avô faleceu, ela recebeu algum dinheiro e pode arrumar os dentes. Meu vô faleceu antes de eu nascer, então eu sempre via a minha vó com essa aliança. A minha vó e a aliança, entendeu?

A contagem de tempo no visor do gravador não tinha registrado nem um minuto de fala e já havia lágrimas escorrendo em Rosália. Busquei uma garrafa d’água e copos. Minha entrevistada secou os olhos, desculpou-se, tomou um gole e prosseguiu:

Quando ela faleceu, tipo (solução), eu queria a aliança pra mim (solução), porque eu era a neta mais chegada. Só que a minha tia Maria<sup>6</sup> que morava com ela ficou com a aliança. Ela usa sempre no dedo, porque também era muito apegada com a minha vó, e ela nunca mais tirou a aliança da vó do dedo. Ela tem uma filha, mas a Gabi<sup>7</sup> não é muito... É uma longa história. Quando a Gabi nasceu, minha

---

6. Nome fictício para preservar a personagem.

7. Nome fictício para preservar a personagem.

tia entregou para a madrinha dela criar. Depois se arrependeu, mas a madrinha dela disse “não, tu me deu ela pra criar, então eu vou criar”. Então a gente nunca teve muita proximidade com a Gabi, sabe? Então eu sei que isso (a aliança) não vai fazer muita diferença para ela no futuro. Esse é um símbolo da minha vó (voz embargada), não é grande, mas é a minha vó (chora). Se eu parar para pensar em joia de família, penso em um colar imenso, num anel de diamantes, num colar de pérolas. Mas este é o tipo de coisa que vai ficar na família. Tem uma representatividade dentro da família.

Maria é a filha mais velha de três – um homem e duas mulheres –, jamais se casou, não teve autorização dos pais para trabalhar fora de casa e acabou cuidando dos genitores até o fim da vida deles, residindo sob o mesmo teto. Ainda segundo Rosália, sua tia é uma mulher dura e amargurada por ter sido incentivada pela rede familiar a renunciar à criação da filha naquele início dos anos 1980, quando seu universo católico de classe operária se envergonhava da gravidez fora do casamento. A relação de Maria com a filha de sua irmã, desta forma, era marcada pelo conflito, pois avó e neta eram muito próximas afetivamente em função da morte prematura do pai de Rosália.

Pois dona Gema, a avó, faleceu em decorrência de um atropelamento em 2006 perto de casa, de onde saiu sozinha para comprar balas num armazém próximo. A catarata afetara sua visão, e aquele já era seu terceiro atropelamento ao tentar cruzar uma rua. Nesta última vez, foi internada no hospital em estado grave, o quadro se agravou por causa de uma infecção hospitalar, e dona Gema faleceu em poucas horas. Até a sua morte, disse Rosália, a avó não havia manifestado intenções para com a aliança.

Eu queria estar com ela (a aliança) pendurada numa corrente. Eu sei que está lá, que está bem guardada, bem cuidada. Por nada a minha tia tira aquele anel da mão dela. Se ela der o anel para a Gabi, vou lá conversar. Vou dizer que esse anel não representa nada pra ela. Minha tia colocou o anel quando a minha vó foi para o hospital e nunca mais tirou. Cheguei a pedir o anel, mas ela disse não. Sempre que falo nisso eu choro. A minha vó ajudou a minha mãe a me criar, era minha mãe também. Em outras circunstâncias, acho que a minha vó teria me deixado o anel. Uma vez eu estava na casa da minha vó e ela me disse que tinha um dinheiro escondido da minha tia. Quando a vó faleceu, falei para a minha mãe ir ao armário da cozinha, olhar atrás da lata de arroz, dentro de um livro, que tinha um dinheiro escondido. Minha tia não sabia disso.

A crônica narrada por Rosália é densa de sentimentos ambíguos acerca do caminho da dádiva da sua avó. Ao mesmo tempo em que reconhece a sua posição no mapa de parentesco em relação à Gema, minha entrevistada não considera legítimo o fato de a aliança estar sob os cuidados da tia mais velha, próxima em termos sanguíneos e geográficos e, na sua interpretação, distante nos laços de afeto. Em outros casos etnografados por mim, joias de família femininas comumente seguem de mães para filha ou para uma das netas – movimento feito, geralmente, “em

vida”, sendo que as mais velhas costumam receber as peças mais importantes na hierarquia dos objetos.

Todavia, Maria se apropriou da aliança da mãe sem comunicar o ato aos demais membros da parentela. Segundo Rosália, a tia colocou a peça num dedo como um direito individual e, em certa medida, político, tentando assumir a posição da matriarca no grupo, o que não foi aceito por minha interlocutora. Rosália até reconhece que a aliança está bem cuidada. Sua aflição se dirige para o futuro, para o risco de a coisa, as histórias, as reminiscências e os sentimentos que compõem a dádiva escorrerem pelos dedos da prima Gabi, filha da tia, retirando a joia de família da cadeia genealógica (Lobet, 2006; Gotman, 1988; Bonnot, 2006).

Sabemos que uma das características da dádiva é a incerteza e a incompletude, pois ela está em ação. Entretanto, isso não reduz a apreensão acerca de quem herdará as *emoções narradas*, essenciais para o entendimento de bens como dons. Pensa-se no futuro dessas coisas, e não apenas em seus passados. Importa para os implicados saber como a história continua e para onde a joia de família vai, e não há garantias de continuidade. O que se narrará no futuro? Não por acaso governa a proibição moral em torno da compra e da venda. Indício de que a joia de família é tão próxima do portador que sua alienação ou não é permitida ou é condenada (Carrier, 1995, p. 30). Teme-se perder o controle da coisa, da identidade de grupo, da perenidade, das emoções.

### Considerações finais

Herança não liga apenas o doador a receptor, mas entrelaça relações anteriores e rascunha as futuras. Da bisavó para a avó, do avô para o pai, do pai para o filho, do filho para o neto, do neto para o bisneto e assim por diante. O anel de formatura do avô que fica aos cuidados da neta em função desta ser a primeira a se formar em Direito depois dele. O anel de pérolas da tia, a aliança, ou o relógio que conecta pessoas que jamais se viram. De avô para a neta, do pai para a filha, das relações anteriores e posteriores a casamentos, nascimentos e falecimentos. Por onde andam essas dádivas? Que relações familiares nos mostram? Como se mapeiam os afetos? Que narrativas instigam?

Habitadas por familiares e incluídas nessas relações, joias de família entendidas como dádivas podem conceder a quem as guarda boa ou má reputação. E recorro ao verbo “portar” porque, como vimos, o portador tem a posse temporária do que lhe foi confiado com a condição ou expectativa de repasse. Parece haver regras prescritas, conhecidas, compartilhadas, filhas e netas seriam receptoras preferenciais, e, embora não tenha aprofundado neste artigo, filhos ou netos primogênitos tenderiam a receber artefatos masculinos. Sobre eles, recairia certo poder, responsabilidade e/ou tentativa de controle dos destinos dessas coisas. De mão em mão, de pescoço em pescoço, de pulso em pulso, de orelha a orelha, criam-se dívidas e assumem-se riscos, com perdas, sucessos, lucros ou fracassos. Legam-se disputas, silêncios, vergonhas, sonhos, honrarias, expectativas. Mas nem sempre as regras são seguidas ou compreendidas da mesma forma por todos os familiares e em

todos os momentos das vidas dos sujeitos. Por razões particulares, portadoras e portadores que entrevistei deram fins (ou continuidades) diferentes aos presentes, realçando dimensões das biografias culturais das coisas (Kopytoff, 2008) – bens que experimentam rotas e desvios às vezes imprevisíveis e conflitivos (Appadurai, 2008). Circunstâncias econômicas e familiares também interferem nesses percursos. A cada transmissão, inicia-se uma nova história para o que foi repassado, para quem recebeu a joia de família e para quem um dia a receberá. Coisas que permanecem vivas na transmissão das emoções narradas, sem as quais deixam de pulsar. Como escreveu John Steinbeck (1961:131): “Creio que todas as famílias possuem uma coisa mágica, uma coisa permanente que inflama, consola e inspira geração após geração.”

Tocar, sentir, fitar, guardar, provocar, exibir não só a ancestralidade, mas também quem se é, de onde se vem e quais lugares se ocupam nos afetos de quem gostamos ou com quem imaginamos eles. Vão-se os anéis, ficam as *emoções narradas*, crônicas que se atualizam dando a sensação de continuidade. E essas narrativas precisam se acoplar a dádivas para que sigam em frente, afirmando a sobrevivência de coisas e pessoas nas gerações futuras, num jogo entre memória e estratégias de repasse, entre passado e futuro, entre os que foram e os que virão, entre emoções que se transformam.

## Bibliografia

- Appadurai, Arjun. (2008). “Introdução: mercadorias e a política de valor”, en: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, Eduff, pp. 14-88.
- Augé, Marc. (1988). “Préface”, en Gotman, Anne: *Héritier*. Paris, Presses Universitaires de France, pp. V-VII.
- Benveniste, Émile. (1995). *O vocabulário das instituições indo-européias: economia, parentesco, sociedade* (v. 2). Campinas, Editora da Unicamp,.
- Bonnot, Thierry. (2006). “Qu’est-ce qu’un objet précieux? Au sujet d’un roman de Louise de Vilmorin”, *Ethnologie française*, Vol. 36, 2006, pp. 723-733. Dirección ULR: <<https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2006-4-page-723.htm>>, acceso 5 de enero de 2018.
- Caillé, Alain (2006). “O dom entre interesse e ‘desinteressamento’”, en Martins, Paulo Henrique; Campos, Roberta Bivar C. (comps.), *Polifonia do dom*. Recife, Ed. Universitária da UFPE, pp. 25-66.
- Caillé, Alain (2002) *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis, Editora Vozes.
- Caillé, Alain (1998). “Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 13, Nº 38.
- Carrier, James G. (1998) *Gifts & Commodities: Exchange & western capitalismo since 1700*. Londres, Routledge.
- Graeber, David. (2005). “Value: anthropological theories of value”, en Carrier, James (comps.): *A handbook of economic anthropology*. Cheltenham/Northampton, Edward Elgar, 2005, pp. 439-454.
- Gregory, Chris (1982). *Gifts and Commodities*. Cambridge, Academic Press.
- Godbout, Jacques; Caillé, Alain (1999). *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro, Editora Fundação



Getúlio Vargas.

Godelier, Maurice (2001). *O enigma do dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Gotman, Anne (1988). *Hértier*. Paris, Presses Universitaires de France.

Kopytoff, Igor (2008). “A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”, em Appadurai, Arjun: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, Eduff, pp. 89-142.

Lévi-Strauss, Claude (2003). “Introdução à obra de Marcel Mauss”, em Mauss, Marcel: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 11-46.

Lévi-Strauss, Claude (2011). “O princípio de reciprocidade”, em: *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, pp. 91-107.

Lévi-Strauss, Claude (1980). “A família”, em Spiro, Melford et al.: *A família: origem e evolução*. Porto Alegre, Editorial Villa Martha, pp. 7-45.

Lobet, Delphine (2006). “La logique du don dans la transmission des entreprises familiales”, *Sociétés Contemporaines*, Vol. 6, Nº 62, pp. 27-47.

Marx, Karl (1974). “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, em: *O capital: crítica da economia política*. São Paulo, EPU, pp. 70-78.

Masson, André; Gotman, Anne (1991). “L’un transmet; l’autre hérite...”, *Économie et Prévision*. Nº 100-101, pp. 207-230. Dirección ULR: <[https://www.persee.fr/doc/ecop\\_0249-4744\\_1991\\_num\\_100\\_4\\_5266](https://www.persee.fr/doc/ecop_0249-4744_1991_num_100_4_5266)>, acceso 2 julio 2007.

Mauss, Marcel (2003). “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas”, em: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 183-314.

Müller, Lúcia Helena Alves; Vicente, Décio Soares (2012). “Vão-se os anéis: uma abordagem antropológica do penhor como instrumento de crédito”, *REDD – Revista Espaço de Diálogo e Desconexão*, Vol. 4, Nº 2.

Pina-Cabral, João; Lima, Antónia Pedrosa de (2005). “Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social”, *Etnográfica*, Vol. IX, Nº 2, pp. 355-388.

Rezende, Claudia Barcellos; Coelho, Maria Claudia (2010). *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

Sahlins, Marshall (1983). *Economía de la edad de piedra*. Madri, Akal Editor.

Schneider, David (2016). *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis, Editora Vozes.

Simmel, Georg (2004). “Fidelidade e gratidão”, em: *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa, Relógio D’Água Editores, pp. 31-53.

Steinbeck, John (1961). *O inverno da nossa desesperança*. São Paulo, Círculo do Livro.

Strathern, Marilyn (2014). “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné”, em: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 108-157.

Strathern, Marilyn (2006). *O gênero da dádiva: problema com as mulheres e problema com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora da Unicamp.

Teixeira, Sérgio Alves (2004). “A camisola do dia e seu divino conteúdo”, *Horizontes Antropológicos*, Nº 22, pp. 285-328.

Weiner, Annette (1992). *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.



# Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI

POR LAURA KROPFF<sup>1</sup>

## Resumen

A partir de retomar discusiones sobre las identidades mapuche urbanas que se volvieron agenda pública en el segundo semestre del año 2017 en Argentina, este artículo explora el lugar de la emoción en relatos autobiográficos de jóvenes mapuche de la ciudad de San Carlos de Bariloche, registrados en la primera década del siglo XXI. Se trata de relatos que dan cuenta de los diversos modos en que producían sentido sobre sí mismos a principios de siglo. Asimismo, permiten un acercamiento al lugar que la emoción ocupaba para conjugar experiencia e identidad étnica y etaria. Finalmente, iluminan los procesos políticos en los que estos jóvenes participaron en las últimas dos décadas del siglo XX. El foco está especialmente puesto en el lugar que la emoción ocupa para explicar los procesos de identificación mapuche en un contexto atravesado por prácticas de violencia simbólica vigentes desde que la región fuera incorporada al estado nacional a fines del siglo XIX. El punto de partida teórico sostiene que las emociones median entre lo individual y lo colectivo, por lo que configuran sensibilidades que organizan experiencias sociales colectivas en el relato biográfico.

Palabras clave: etnicidad, narrativa, emoción, mapuche, Norpatagonia.

Abstract. “Emotion and identity in biographical narratives of young Mapuche a the beginning of the XXI Century”

Following up on debates on urban Mapuche identity that became part of the public agenda in spring 2017 in Argentina, this essay explores the place of emotion in autobiographical narratives of young Mapuche from the city of San Carlos de Bariloche, recorded in the first decade of the twenty first century. These narratives provide a venue to the different ways in which these youngsters made sense of themselves at the beginning of the century. They also constitute a means to approach the place of emotion in understanding experience and ethnic and age based identities. Finally, they bring to light the political processes in which these youngsters took

---

1. CONICET/Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa)

part in the last two decades of the twentieth century. The essay focuses, especially, on the place in which emotion is located in order to explain processes of Mapuche identification within a context of symbolic violence developed throughout the incorporation of the region to the national state at the end of the nineteenth century. The theoretical framework is based on the notion of emotion as a mediator between the individual and the collective, therefore it gives form to sensitivities that organize collective social experiences within biographical narrative.

Key words: ethnicity, narrative, emotion, Mapuche, Northern Patagonia.

Recibido 1 de febrero de 2018

Aceptado 13 de Julio de 2018

### Las preguntas

A partir del impacto público que tuvieron en 2017 los hechos vinculados a la desaparición y posterior aparición sin vida de Santiago Maldonado en contexto de represión por parte de gendarmería a Pu Lof en Resistencia Cushamen,<sup>2</sup> en la provincia de Chubut, y al asesinato de Rafael Nahuel en contexto de represión por parte de prefectura al Lof Lafken Winkul Mapu, en la provincia de Río Negro, se abrió un debate público en el que los especialistas en temas relacionados con estos hechos fuimos interpelados por distintos actores sociales: medios de comunicación, instituciones educativas, organizaciones sociales, comunidades mapuche, etc. Así, temas y problemas que venían siendo periféricos para la opinión pública se colocaron en el centro de la reflexión.

Por mi parte, fui interpelada a partir de mi experiencia de investigación sobre activismo mapuche contemporáneo y, especialmente, de mis trabajos sobre el activismo de jóvenes mapuche urbanos. Este requerimiento se relacionó con una fuerte operación mediática destinada a desacreditar la identidad étnica de los activistas y comuneros por su adscripción a identidades juveniles urbanas. Esto se vio, especialmente, en la operación montada, a mediados de septiembre, en torno al pasado *flogger* de Fernando Jones Huala, *werken* [autoridad originaria, mensajero] de Pu Lof en Resistencia Cushamen, que incluyó notas en *TN* (15/9), *Clarín* (16/9), *Infobae* (16/9), *Perfil* (16/9) y *La Nación* (17 y 18/9) en las que se intentaba banalizar sus dichos en relación a lo ocurrido con Santiago Maldonado. Ante esas afirmaciones, mi primer argumento pasó por dar historicidad a las identidades y trayectorias

---

2. Pu Lof en Resistencia Cushamen es el colectivo mapuche que fue reprimido. La categoría *lof* implica, en términos generales, una articulación de procesos de territorialización y de tramas de relacionalidad descritas a partir del lenguaje del parentesco. Se trata de una categoría polisémica en la que confluyen significados que provienen del ámbito de lo ceremonial con otros del ámbito de lo político y hasta de lo jurídico. Su definición siempre debe ser entendida en función del contexto en el que se enuncia. En algunos contextos los términos *lof* y “comunidad” son sinónimos mientras que, en otros, no es así. En este caso, el término *pu* indica plural, por lo que se está haciendo referencia a más de un *lof*.

ubicando a los mapuche en el proceso de incorporación forzada al estado-nación que fue seguido de mecanismos genocidas que instalaron pautas que organizan las relaciones sociales aún en el presente. Uno de los procesos que se desencadenaron a partir del genocidio es la concentración de tierras en manos de aquellos considerados aptos para contratar con un estado que operaba con criterios racistas. La concentración generó la migración de las familias desplazadas hacia las ciudades durante todo el siglo XX. Por ello, muchos de los activistas involucrados en procesos de recuperación territorial nacieron o se criaron en sectores marginales de las ciudades y esta realidad es uno de los factores que legitima su demanda.

Paralelamente, como efecto del acoso mediático hacia el Pueblo Mapuche, en las instituciones educativas de la ciudad de Bariloche (donde vivo y trabajo) se vio un recrudecimiento de actitudes discriminatorias hacia estudiantes, ya fuera que se autoadscribieran como mapuche o que se les atribuyera alguno de los diacríticos asociados con esa identidad (como un apellido en *mapuzugun*). Pude observar directamente lo que ocurría en las escuelas cuando fui invitada a participar de un acto por el día del “Respeto a la Diversidad Cultural” (12 de octubre) en una escuela secundaria. Un curso entero de estudiantes se negó a asistir al acto por estar “en contra de la cultura mapuche”, según me dijo una docente azorada. En ese contexto, hasta hijos de activistas muy comprometidos con la causa preferían pasar desapercibidos en la escuela. Sin embargo, más allá de los efectos concretos de la coyuntura, la reflexión colectiva en torno al asunto me llevó a prestar atención a procesos de más largo plazo.

En distintas charlas formales e informales, docentes de distintos niveles expresaron su preocupación porque los estudiantes mapuche “no quieren reconocerse” como tales desde antes de las operaciones de hostigamiento mediático. Ante estas observaciones, mis primeras respuestas se orientaron a explicar que las identidades devienen de procesos de adscripción y autoadscripción, por lo que el estudiante que no se identifica como mapuche, en verdad no lo es. De hecho, no todos quienes han pasado por experiencias vinculadas con los efectos históricos y presentes del genocidio indígena, se identifican como mapuche. Esto es, en parte, porque uno de los procedimientos involucrados en el genocidio es la violencia simbólica instalada a través del silenciamiento y oscurecimiento del genocidio mismo que tiene, como uno de sus efectos, la alienación de las víctimas (Pérez, 2017). Por otra parte, las experiencias colectivas no se condensan en marcos de interpretación únicos. Si bien algunos sedimentan como lugares de anidamiento en condiciones de violencia y asimetrías varias, hay una heterogeneidad de modalidades discursivas, estéticas y emotivas para producir sentido en relación a la experiencia y, en base a ello, configurar identidades. Es decir, identificarse como mapuche hoy conlleva no sólo lidiar con la violencia discriminatoria desatada por los medios de comunicación concentrados (que recupera tropos sedimentados desde hace, por lo menos, 130 años), sino hacerse cargo del campo semántico y performático construido por el activismo mapuche, en diálogo con el estado y múltiples agencias, en los últimos 30 años. Definirse como mapuche implica aprender un vocabulario específico donde la palabra *cultura* deviene central, implica ser interpelado en relación a un cuerpo específico de conocimientos y a una agenda política, tener que dar cuenta

de procesos históricos, etc. Es decir, como sabemos hace tiempo, la identidad se configura en un escenario que no emerge de modo transparente como efecto de la experiencia histórica sino que conlleva procesos específicos de negociación.<sup>3</sup>

Al reflotar este viejo debate para responder a la demanda social sobre el tema, volví sobre algunas lecturas y registros de campo que, a la luz de esta coyuntura, recuperaron fertilidad heurística para responder preguntas: ¿cómo se establece la relación entre la experiencia de los efectos del genocidio y la identificación como mapuche?, ¿qué papel juegan, en esa relación, las emociones?, ¿cómo fue el proceso de identificación de los mapuche que hoy protagonizan espacios de activismo?, ¿qué claves les permitieron desmarcarse de una mayoría que no apela a la identidad mapuche para interpretar experiencias afectadas por el genocidio indígena? Con esas preguntas como guía, estructuraré este texto recuperando relatos biográficos de activistas mapuche de la ciudad de Bariloche que, en la primera década del siglo XXI, se definían como *jóvenes*. Se trata de aquellos cuyas experiencias generacionales intentaron ser desacreditadas por la avanzada demonizadora de los medios de comunicación concentrados durante 2017. Intentaré dar cuenta de los diversos modos en que producían sentido sobre sí mismos a principios de siglo, en el lugar que la emoción ocupaba para conjugar experiencia e identidad étnica y etaria en sus relatos, y en la porción de experiencia histórica que esos caminos iluminaban.

### La emoción en los relatos biográficos

El activismo mapuche supra-comunitario conformado por organizaciones autónomas que tienen protagonismo en el presente, comenzó a emerger en Argentina a fines de la década de 1980 en el marco del movimiento de defensa de los Derechos Humanos y se consolidó públicamente a principios de la década de 1990 alrededor de los contra-festejos por los 500 años de la llegada de Colón a América. A partir del año 2001, empezó a aparecer en el movimiento mapuche un planteo marcado por diacríticos de edad. Los autodenominados “jóvenes mapuche” fueron interpelados tanto por prácticas internacionales, nacionales y provinciales de alterización, como por la praxis política mapuche y los diferentes estilos y lógicas de organización que se dieron forma en las décadas de 1980 y 1990. Sus prácticas y concepciones estaban, a la vez, profundamente atravesadas por su experiencia como jóvenes pobres de las periferias urbanas, experiencia que también fue y es interpelada por una serie de agencias estatales y no gubernamentales. Los procesos de identificación y articulación de esos jóvenes mapuche emergieron de la elaboración (más o menos reflexiva) de estas interpelaciones; por lo que a la vez que cuestionaban algunas concepciones volviéndolas objeto de denuncia, reproducían otras (Kropff 2011a). En este sentido, sus subjetividades se fueron constituyendo en su performatividad definida como una praxis que opera en la tensión entre sujeción y subjetivación.

---

3. Se trata de una perspectiva sobre las identidades sociales que se remonta a Barth (1976 [1969]) y Cardoso de Oliveira (1971) y se revisita a partir de argumentos como los compilados por Hall y Du Gray (1996).

Las performances y los discursos públicos que los diferentes agrupamientos de jóvenes mapuche produjeron en la primera década del siglo XXI constituyen una perspectiva rica para dar cuenta de la emergencia del planteo y sus consecuencias en cuanto a la habilitación de nuevos espacios identitarios que permitieron la articulación política (ver Kropff, 2005a; Briones, 2007). Sin embargo, en función de las preguntas que emergieron en la coyuntura presente, en este artículo me interesa abordar el fenómeno desde otro lugar. Quisiera partir de una perspectiva situada que permita acceder no sólo a la consecuencia visible de los procesos de identificación, sino a la riqueza del desarrollo de los procesos mismos. Parto para ello de analizar las discusiones y decisiones que dan cuenta de la reflexión (política, afectiva, histórica y biográfica) de personas concretas que formaron parte de este movimiento y que hoy siguen participando activamente.<sup>4</sup>

La disputa por encontrar y construir una voz y un cuerpo legítimo para hablar y ser reconocidos en el campo del activismo mapuche conllevó la negociación en la arena pública con las diferentes interpelaciones que clausuraban o habilitaban movildades y lugares de anidamiento. Pero también conllevó una disputa íntima por producir sentido en torno a la propia trayectoria que se puede rastrear a partir de los relatos biográficos. En estos relatos, las interpelaciones se organizan en una dimensión diacrónica y las rupturas y continuidades se anclan afectivamente en la construcción de la propia subjetividad en torno a una narración con sentido. En términos generales, la distancia de la narrativa (como construcción cultural) con respecto a la experiencia social permite un margen de creatividad y disputa no necesariamente explicitado. Específicamente, el relato autobiográfico constituye un modo en el que el narrador se establece valorativamente en el mundo en un momento determinado del devenir y en relación con otros (Chirico 1992, Arfuch 2002). Así, encontramos en los relatos fragmentos de experiencias sociales colectivas que se actualizan de maneras diferentes a partir de un anclaje afectivo organizado por sensibilidades particulares. Al constituirse en referencia a la experiencia pero tomando distancia de ella para producir sentido, el relato deviene una performance que configura la propia subjetividad en relación con la audiencia.

En relación a las emociones, la antropología ha venido discutiendo con aquellas perspectivas que las circunscriben al ámbito de lo individual y fortaleciendo una aproximación que las considera como prácticas socioculturalmente estructuradas y estructurantes (ver, entre otros, Lutz y White 1986) que involucran, a la vez, sensación [*feeling*] y significado o sentido [*meaning*] (Leavitt 1996). En esa línea, siguiendo la definición de Sara Ahmed (2004a), parto de considerar que el afecto y la emoción no componen un hecho privado, sino que circulan entre los cuerpos y significantes como una forma de capital, en el sentido de que su efecto se produce en la circulación y que no constituye un valor en sí mismo. La materialidad del afecto ya fue planteada por Raymond Williams a través del concepto de “estructuras de sentimiento”. Estas estructuras se relacionan con la continuidad de las formaciones sociales y no pueden ser reducidas a sistemas de creencias o

---

4. Las personas entrevistadas participaron tanto de espacios de organización formal como de eventos autoconvocados en torno a las muertes de Maldonado y Nahuel en 2017.



dimensiones institucionales de la religiosidad (Williams 1989 [1977]). El afecto definido de este modo, funciona y circula vinculando sujetos en la trama social anclada en estructuras móviles de sentimiento y opera atravesando las nociones y las prácticas (o las “nociones prácticas”) sobre la política y lo político. Estas nociones abrevan también en un campo de conductas morales ambiguo, dinámico y contradictorio construido a partir de la actualización de diferentes proyectos políticos y estéticos entramados en las trayectorias individuales y colectivas. Desde este enfoque, los relatos autobiográficos operan vehiculizando la emoción tanto a través de la construcción de significado como evocando y produciendo sensaciones que, en este caso, trabajan para establecer relaciones, a la vez íntimas y colectivas, entre experiencia e identidad.

Durante el trabajo de campo que desarrollé a principios del siglo XXI, registré varios relatos autobiográficos de jóvenes mapuche vinculados a diferentes agrupamientos que en ese momento se podían distinguir en Bariloche.<sup>5</sup> Los relatos fueron recopilados en situaciones diferentes: entrevistas individuales en profundidad, entrevistas breves en las que la referencia autobiográfica aparecía como argumento para sostener opiniones y perspectivas respecto a diferentes temas, entrevistas colectivas a miembros de diferentes grupos realizadas como parte del trabajo de investigación en la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ y referencias autobiográficas asentadas en mi cuaderno de campo.<sup>6</sup> La mayoría de los relatos autobiográficos que registré provienen de personas nacidas en la década de 1980 y algunos provienen de personas nacidas hacia fines de la década de 1970. Se trata de relatos que atraviesan a vida política regional de las últimas dos décadas del siglo XX.

Sobre la base de esos materiales voy a desarrollar en profundidad tres de esas historias que presentan diferentes perspectivas sobre la participación en una arena constituida por articulaciones étnicas, de clase y de edad compartidas. Mientras dos de los entrevistados nacieron en la ciudad de Bariloche, uno de ellos migró con su familia desde un pueblo de la zona cuando ya era adolescente. Quizás lo que los tres tienen en común es que ninguno de ellos es un referente público de una organización o grupo en particular, sino activistas que fluctúan entre las necesidades propias, las de sus familias y el interés en el activismo mapuche. Estas historias permiten desarmar lecturas lineales sobre los procesos de identificación de los jóvenes mapuche, al tiempo que dan cuenta de su participación en la historia de la localidad, la provincia y el país, poniendo en cuestión el supuesto de que esa participación quita autenticidad a sus identidades. Por el contrario, los relatos permiten reponer aspectos de la historia que se experimentan desde lugares sociales subalternizados.

---

5. Para una descripción de las diferencias políticas entre esos agrupamientos ver Kropff (2011b).

6. La Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ se constituyó como una red de activistas mapuche y no mapuche, que nucleaba investigadores, artistas y comunicadores. Esta red incluyó un proyecto de teatro, una publicación gráfica orientada a la juventud urbana, un proyecto de radio, un área de producción audiovisual y un área de investigación periodística y académica. Ver: [hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index.htm](http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index.htm)



En ninguno de los casos voy a utilizar los nombres reales de las personas, porque ese fue el acuerdo sobre el que se basaron las entrevistas en profundidad que realicé con ellos. De modo que voy a nombrarlos con nombres que, conociéndolos, creo que les gustarían: Elvira, Juan y Víctor. Por un lado, Elvira nos presenta una trayectoria en la que los puntos de inflexión están determinados por instancias tradicionales (ceremoniales y políticas) mapuche. En contraste, el relato de Juan introduce una trayectoria marcada por la experiencia en la política partidaria. Finalmente, Víctor se constituye a sí mismo a partir de su oficio como músico y de su posicionamiento específico como músico comprometido con las causas populares.

Elvira: adentro del waj

“Te acordás de lo que es el *waj*, ¿no?”, me dijo Elvira la tarde de invierno de 2004, cuando la entrevisté en su casa. “Es el círculo ese con un punto en el medio. El punto sos vos y el círculo es tu mundo, tu *waj*. Bueno, yo me sentí afuera de eso mucho tiempo.” Elvira nació en 1986 en el hospital de Bariloche. Su vida está marcada por la trayectoria de sus padres que, como tantos otros, migraron del campo a la ciudad para trabajar en el servicio doméstico, en gastronomía y en la construcción. Con respecto a esa trayectoria, la primera definición que ella construye para sí misma en su relato es la de “piba de barrio”, “hija de obreros”. En la secundaria participó del movimiento estudiantil y se definió a sí misma a partir de ideologías que ella denomina “de izquierda”. Pero dice que en ninguna de esas identidades basadas en ideologías encajaba del todo porque estaban construidas a partir de trayectorias que no resonaban con la suya. Se diferencia de los pibes que eran más claramente militantes “zurdos” porque dice que su militancia estaba trazada en base a que ellos eran hijos de exiliados chilenos y no provenían de la trayectoria migratoria rural-urbana de la que ella venía.<sup>7</sup> Si bien la participación en el movimiento estudiantil forma parte importante de su relato, su espacio de desarrollo de pensamiento crítico estuvo más marcado por la autodenominada “Resistencia Heavy-Punk”, que nació en la década de 1990 en Bariloche y funcionó a la vez como un espacio de reunión y reconocimiento entre los jóvenes de la periferia urbana, como una instancia de impugnación de la concepción de lo local que se condensa en la imagen de Bariloche como “la suiza argentina” (Kropff 2005b), y como instancia de articulación con demandas de otros sectores. Hacia fines de la década, la Resistencia organizaba recitales en espacios comunitarios de los barrios, incluyendo música punk, heavy y también folclore.

Según Elvira, el circuito de los recitales tuvo dos etapas, la de la Resistencia y la que ella denomina como “la decadencia”. Destaca que en la Resistencia los recitales se hacían con consignas políticas y se pagaba un alimento no perecedero o el equivalente. Gracias a esos recitales se colaboró con centros comunitarios y se pintaron comedores. Eran espacios donde se organizaban marchas, “se agitaba”. La etapa de la decadencia está caracterizada por la violencia: las piñas y las armas. La

7. Para un análisis sobre la migración chilena en Bariloche, ver Matossian (2010).

gente misma entró en decadencia dedicándose a las drogas, el alcohol, el “choreo”, la violencia entre grupos. La gente “se hizo de otro palo”, dice Elvira. Los amigos se perdieron en los circuitos del robo, la droga y la muerte. “Empezaron a ir armados a los recitales”, dice. Los que habían sido piqueteros, un par de años después andaban “re tirados”. ¿Dónde quedó toda esa rebeldía?, pregunta Elvira y dice: “de flor rebelde a flor marchita”. En la decadencia, lo punk y lo heavy ya no están relacionados con la rebeldía, sino con otras cosas. Según Elvira, antes había valores que sostenían que un luchador tenía que estar limpio y fuerte. “Esos valores se perdieron”, se lamenta, “¿dónde está esa rebeldía que teníamos al principio?” dice, citando a la banda vasca Eskorbuto.

El disparador de la decadencia fue, para Elvira, un caso de gatillo fácil en el que mataron a un pibe del barrio 34 hectáreas, en el alto de Bariloche.<sup>8</sup> Después de eso los pibes se empezaron a armar en contra de la policía, y se desató una cadena de violencia, “hecatombe y fuga”. Dice Elvira:

Hay un tema de una banda que es punk, La Polla Rekords, que dice: Primero el estado los maneja, los mata. O los mata de hambre o los mata con violencia. Y después el estado logra dominarlos hasta que empiezan a matarse entre ellos mismos. Habla siempre de los pobres. Eso se decía mucho cuando estábamos en la ocupación de los colegios porque defendíamos mucho la educación pública. Y que se hablaba esto de la educación que era como un arma para luchar en contra de la dominación que provocaba el sistema. Entonces decíamos, si nosotros no estamos educados somos más fáciles de dominar. Por eso la banda ésta, Kalibre, de acá de Bariloche, tenía una canción que decía ‘un pueblo sin educación es más fácil de dominar’, que también fue una de las bandas que surgió en el momento del movimiento estudiantil (...) Yo lo veo así el proceso. Primero vino el estado. Nos dimos cuenta de que nos estaban atacando. Nos organizamos y después ya nos comió la ignorancia y nos empezamos a matar entre nosotros mismos. Porque así como en el caso de 34 hubo un montón de casos que entre pibes de barrio se mataban por cualquier cosa. Entonces ahí ya ves que están actuando como animales y no como personas. (...) Me acuerdo que con uno de esos pibes siempre nos abrazábamos y nos metíamos al pogo. Y eso era algo muy... tenía mucho significado eso de agarrar a un pibe y meterte al pogo. Era como una relación de mucha amistad. (...) Y yo decía, ese pibe, ¿qué hizo el boludo? Estaba pasado de vuelta, fue, afanó un colectivo y estuvo preso.

Por esas razones, Elvira se fue alejando del circuito de los recitales y se retrajo al colegio y a la gente que conocía ahí. Fue en el colegio donde conoció a los primeros jóvenes que participaban en agrupaciones mapuche. Uno de ellos era *werken* del

---

8. Se refiere a Hector “Titi” Almonacid, que fue asesinado en febrero de 2000. El caso fue presentado en el informe que la Multisectorial contra la Represión en Bariloche entregó a los diputados nacionales presentes en la sesión que se realizó el 26 de agosto de 2010 en la ciudad. (Multisectorial contra la Represión en Bariloche 2010).

Centro Mapuche Bariloche.<sup>9</sup> Ese pibe tenía, según Elvira, “otra mentalidad” porque venía del campo. Entonces aceptó su invitación a participar en el Centro donde conoció a otros chicos mapuche.<sup>10</sup> Sin embargo, nunca entró en relación con los adultos de la organización porque tenían muchos problemas entre ellos y, según Elvira, el Centro estaba decayendo. Ella comenzó a participar del curso de *mapuzugun* y trajo a su familia. En su relato, el proceso fue individual pero también familiar. Por fin pudo empezar a compartir algo con su viejo, con el que le costaba mucho comunicarse. Aprendían juntos *mapuzugun* y su papá le contaba cosas que él sabía. La familia entera empezó a reflotar historias que no habían sido contadas hasta el momento. Antes, ella y sus hermanos habían preguntado muchas veces cosas como por qué en la escuela se reían de su apellido, y nunca les habían dicho nada. La participación con el Centro Mapuche de un *Futa Xrawvn* [Gran Parlamento] en 1999, constituye un punto de inflexión en el relato de Elvira. Ahí escuchó discursos “de resistencia” de los mayores que eran más “fuertes” que todos los que había escuchado en el movimiento estudiantil y en la Resistencia Heavy-Punk. La otra instancia importante para ella fue la participación en distintos *kamarikun* [ceremonias mapuche], especialmente en uno de ellos que era el *kamarikun* del que había participado su abuela. Ahí se sintió por primera vez adentro de su *waj*. “Antes me sentía afuera de eso y después entré”.

Según Elvira, los jóvenes mapuche no pretendían hacer cosas “políticas”, como marchas y ocupaciones, sino cosas importantes, trascendentes, “fuertes” para ellos, cosas que implicaran instancias de aprendizaje. Entre otras actividades coordinaron un encuentro de abuelos. “Los abuelos no eran más los viejos que están en el geriátrico, sino que eran *papay* y *chachay* [abuela y abuelo]. ¿A dónde estaban esos abuelos antes?”.<sup>11</sup> Elvira comienza a introducir cuestiones mapuche en el programa de radio heavy-punk que tenía en una FM comunitaria. En torno a esa radio había muchos pibes que según ella eran mapuche “pero no se reconocían”. Esto no caía muy bien en el Centro Mapuche porque la cuestión heavy-punk no era aceptada como parte del mundo mapuche. Uno de los pibitos más chicos que sabía ir a la radio fue el primero en entrar con tachas a un evento del Centro Mapuche cuando Elvira lo invitó al encuentro de abuelos. “La onda era invitar a la gente para que se reconozca mapuche”, dice Elvira, “y en ese momento se reconoció.”

Pero al poco tiempo las tensiones con el Centro Mapuche se agudizaron porque, según Elvira, los adultos estaban utilizando a los pibes. Tenían sus propias relaciones con otras organizaciones mapuche y, si las actividades de los jóvenes tendían a relacionarlos con esas organizaciones, las sabotearan. Ninguno de ellos sabía por dónde pasaban las tensiones, pero percibían que cuando los necesitaban los hacían trabajar y cuando ellos precisaban algo se lo negaban. Elvira se terminó

---

9. El Centro Mapuche Bariloche es una organización creada en la década de 1980 (ver Briones, 1999 y Fuentes, 1999).

10. En este artículo usaré la categorías nativas con las que los jóvenes se identificaban e identificaban a sus pares, como “chicos” y “pibes”, para ser más fiel a sus relatos y registros discursivos.

11. Aquí hay una redefinición de los sentidos del grado de edad de la vejez en clave mapuche. Esta redefinición implica una reescritura de la trayectoria genealógica colectiva del Pueblo Mapuche.

yendo del Centro, en parte porque su papá se enfermó gravemente en el año 2001 y la gente del Centro no acompañó a su familia en ese momento. “¿Dónde estaban los mapuche?”, decía Elvira en 2004 todavía enojada, “ahí me di cuenta de que eran unos demagogos.” A partir de ese momento, empezó a participar de espacios organizados por jóvenes. Eventualmente, el espacio del Centro Mapuche fue disputado por esta nueva generación y se re-significó pasando a denominarse *Ruka* [casa] Mapuche.

Las experiencias que Elvira relata incorporan, desde el comienzo, una dimensión estética específica a partir de metáforas que vienen de poéticas rockeras, incluyendo flores marchitas y hecatombes. El trabajo de la emoción en el entramado de sensaciones y sentidos se vuelve explícito en algunos pasajes, especialmente en el que comienza con la evocación sensitiva del abrazo y el pogo para explicar un significado asociado a la amistad. Finalmente, aquellas experiencias que el relato vincula con la identidad mapuche se distinguen de las otras también por una sensación: son “fuertes”, pesan, impresionan. De allí que la falta de acompañamiento produzca una emoción en el tono del relato: el enojo.

Juan: corazón de bombo

En julio de 2007 me encontré con Juan de casualidad en un bar. “¡Compañera!”, me gritó desde la otra punta, y atravesó toda la gente para venir a darme un abrazo. Hacía mucho tiempo que no nos veíamos porque desde que se juntó y tuvo sus hijitas se puso a trabajar en gastronomía y “se perdió”, como dicen los pibes. “Algún día tenemos que seguir la conversación aquella que tuvimos”, me dijo cuando volvió con cerveza, “porque tengo más cosas para contar”. Entrevisté a Juan en el año 2003 en Buenos Aires, donde él estaba por un problema familiar. Nuestra charla ese día se cortó porque Juan no se quería perder el discurso que iba a dar Fidel Castro en la Facultad de Derecho. Así que nuestra “conversa” duró solamente tres horas y después se fue, y se sumó a la multitud que hizo salir a Fidel a hablar en las escaleras ese 26 de mayo.

Juan nació en Ingeniero Jacobacci en 1980. Su familia está compuesta por diez hermanos (él está entre los menores), dos tíos, cinco tías, varios sobrinos y sus viejos. No sabe bien de dónde son originarios sus viejos, pero sabe que por el lado de su papá tenían campo cerca de Jacobacci y que los corrieron los *turcos* cuando murió su abuelo.<sup>12</sup> Su abuela hablaba “en lengua”. Sabe también que por el lado de su papá hubo una historia de cambio de nombres y que su apellido español actual había sido el nombre de pila de algún antepasado con apellido mapuche. Juan atribuye al cambio de nombre el poco conocimiento que tiene sobre su parentesco extenso. Dice: “los jóvenes ya no saben, sólo los viejos saben quién es pariente”. Vivió en Jacobacci hasta los 15 años y en la entrevista desarrolló extensamente sus

---

12. En ese contexto, *turcos* refiere a descendientes de inmigrantes sirio-libaneses que, a lo largo del siglo XX, fueron privilegiados por sobre los mapuche para la obtención de títulos de propiedad sobre la tierra y otros beneficios, con fundamento en el racismo estructural (Pérez 2016).

experiencias de infancia. Primero vivían en una casa en las afueras del pueblo y unos años después de la gran nevada del 84 se mudó con su mamá y sus hermanos a una casa de la colonia ferroviaria en el centro.<sup>13</sup> Su papá fue puestero en estancias hasta que entró en Vialidad Nacional y finalmente fue empleado ferroviario. Juan recordaba las prácticas discriminatorias—que denominó “clasisistas”—de las maestras de la primaria. Los retaban porque traían el guardapolvo manchado o porque dormían vestidos y traían la misma ropa a la escuela, cuando dormir con ropa estaba relacionado con la falta de calefacción y las condiciones de vida. “Con los hijos de los turcos todo bien, todo lindo, y nosotros éramos unos negros de mierda.” También recuerda que tener apellido mapuche era motivo de burla entre los chicos y que por eso “la gente renegaba” de su identidad.

La participación política llegó temprano en la vida de Juan. Empezó acompañando a sus hermanos mayores que militaban en la juventud peronista entre 1986 y 1989 (cuando tenía entre 6 y 9 años) y en 2003 decía que lo emocionaba escuchar los redoblantes y los bombos en las marchas. “Ahí me di cuenta de que había gente que la estaba pasando mal”, me dijo. “Y uno lo pasó eso, tu viejo no tiene trabajo, tu hermano no cobra, tenés la zapatilla atada con alambre, los pantalones rotos, comés solamente en el comedor”. Para él, la juventud peronista significaba “laburar con la gente”, “estar ahí”, ir a los actos, “agarrar un bombo y tocarlo”. El lema era “pensar en los demás”. Juan dice que ahí aprendió lo que era el “trabajo de base”: levantar casas, llevar chapas y ropa a la gente, cargar ladrillos y bolsas de cemento, etc. “Los viejos lo que más agradecían era que te sentaras a la mesa con ellos a compartir su sopa de harina”.

Yo me acuerdo que una vez agarré el bombo. Esa no me la olvido más porque de repente miro, estaba todo el cuero rojo. Miro... la mano hecha mierda. Tenía todo pelado y acá me salieron como tres ampollas. Y se reventaban todas y encima de una salía otra, tanto tocar con la manguera, viste. Y te pelabas todo el dedo. Pero era, qué sé yo era... lo más, estar ahí. (...) Uno de mis hermanos tocaba el bombo (...) Los locos eran conocidos, los de Jacobacci, cuando llegábamos. Porque los locos, de que llegaban a que se iban, los locos metiendo ruido y mi hermano dice que entraba. Era el que entraba adelante y era el que iba abriendo camino porque entraba, tenía un bombo así y con un pedazo de manguera le daba pa! pa! pa! viste. Y entraba a abrir camino y entraba ‘Uh! Llegaron los de Jacobacci, los de Jacobacci’. (...) Entonces por eso... yo quiero ser como mi hermano, loco. Claro. Yo ya tenía mi figura. Y el otro tocaba el redoblante.

Aprendió también en la juventud peronista a “cuidar los barrios” en las elecciones generales para que los radicales no juntaran a la gente para llevarla a votar al otro día. Se acordaba de cómo su mamá hacía milanesas de potro y pan para los pibes que estaban cuidando los barrios. Cuidar los barrios implicaba peleas a

---

13. La gran nevada de 1984 generó la mortandad de muchos animales en las áreas rurales de la provincia y puso en evidencia las condiciones precarias en las que vivía la gente, originando acciones organizativas tanto en el campo como en los pueblos y ciudades de la región (Gutiérrez 2001).



pedrazos y a piñas con los radicales. La policía les prometía que iban a “salir limpios” si hacían cualquier cosa esa noche, así que tenían piedra libre. Juan dice que él vio a la gente que tenían los radicales, encerrada en un galpón. “Gente ignorante, viejitos, que después al otro día les daban el sobre para que votaran y también la plata.” La victoria de Menem en el 89 “fue una fiesta” pero después “eso murió. Menem hizo pelota todo.”<sup>14</sup>

En 1996 se mudaron a Bariloche por motivos familiares y porque, según Juan, la violencia “política” era muy grande en Jacobacci. Describe en detalle un par de peleas muy violentas con los radicales. En particular cuenta una de ellas y dice “en un momento me perdí, lo iba a matar.” La sanción de los padres después de esa pelea lo dejó pensando. “Yo no quiero que mi viejo esté mal por culpa mía. Yo he visto a mi familia pelear por internas políticas, por eso le agarré bronca a la política.” Sumado a eso, la policía los acosaba mucho.

Juan estuvo en una batucada tocando el redoblante con gente de 34 hectáreas en Bariloche, y fue un participante activo de Estudiantes en Lucha.<sup>15</sup> Su crítica fundamental a ese movimiento es que no se tuvo en cuenta que las demandas que se pedían eran a largo plazo (la derogación de la Ley Federal de Educación, entre otros puntos) y se desgastó mucho a la gente con medidas eternas, como la toma de los colegios por tiempo indeterminado. Pero para él lo más fuerte en lo personal fue:

Venir de una persecución política, de cuidar barrios, que la policía te persiga... a estar en una situación en la cual criticás a los tipos que defendías. Nunca me olvido de la imagen de los abuelos llorando de emoción. Esos tipos se robaron un sueño. Peleás contra ellos porque te das cuenta de que te usaron entonces ahora estás del otro lado pero te preguntás ¿cómo hago?

Otra de sus experiencias en Bariloche fue el trabajo en radio al que llegó a través de la lucha estudiantil. Su propuesta era articular la cuestión educativa con otras realidades como la falta de trabajo, los chicos de la calle, etc. Dice que al principio la radio comunitaria estaba llena de tipos grandes, “zurdos que bajaban línea”, hasta que la ocuparon los pibes. Al terminar la movida de los estudiantes se dedicó a la radio y a organizar reciales de bandas en los barrios altos de Bariloche y en Jacobacci. En 2003 hacía tiempo que había dejado de organizar recitales “allá arriba” porque había muchas peleas. “Los pibes están muy cebados”, andan perdidos en el alcohol y andan armados. Ya las cosas no respondían a “los valores de antes” que tenían que ver con usar los recitales para “hacer otras cosas.”

Juan participó con Elvira en el grupo de jóvenes del Centro Mapuche y en los

14. Carlos Saúl Menem fue presidente de la Argentina entre 1989 y 1999.

15. Estudiantes en Lucha fue el último gran movimiento estudiantil de la década de 1990 en Bariloche. Mantuvo varias escuelas ocupadas por casi tres meses, desde noviembre de 1998 hasta enero de 1999 (ver Diario Río Negro 8/12/98). Los referentes de este movimiento que tenían visibilidad pública eran estudiantes de las escuelas de barrios populares y la agenda de discusión incluía en el debate sobre la educación pública temas relacionados con el contexto social más amplio, como la desocupación y la persecución policial.



grupos que vinieron después. Con respecto a las organizaciones mapuche, cuando Juan era chico su familia tuvo malas experiencias con el CAI (Consejo Asesor Indígena) en Jacobacci.<sup>16</sup> Después con el Centro Mapuche tuvieron problemas porque saboteaban los proyectos que los jóvenes tenían por problemas personales de ellos. Eso terminó haciendo que dejaran el Centro y confluyeran en movidas organizadas por jóvenes.

Su relato empieza explicando por qué la gente “renegaba” de su identidad mapuche, trayendo experiencias que provocan humillación y vergüenza. Contrasta esas emociones, fundamentalmente, con sonidos de bombos y redoblantes que se encarnan en las heridas de las manos que los tocan evocando la cualidad auditiva, táctil, de la experiencia. Estos sonidos se asocian, a su vez, con conductas que conllevan otras emociones: la empatía con los abuelos, la furia. Es un entramado que explica la intensidad emocional (de sensación y sentido) de su experiencia política, de su compromiso y, también, de su decepción.

#### Víctor: un decidor

“Yo soy un decidor”, define Víctor. “Quiero tocar bien para ir más allá en la guitarra y en las letras. Quiero fortalecer los malones.” Conversamos en *Fiske Menuko* [denominación que las organizaciones mapuche –y sociales en general- dan a la ciudad de Gral. Roca], una tarde de primavera de 2004. Él estudiaba guitarra en la universidad por aquel entonces. Nos conocíamos de Bariloche.

Víctor nació en Bariloche en 1976. Su papá vino de Chile y es jubilado de la construcción. Su mamá llegó a los 12 años a Bariloche a trabajar de empleada doméstica. Vino del campo, de un paraje de la Línea Sur donde sus parientes eran y siguen siendo “puesteros de los turcos.”<sup>17</sup> Cuando tenía 11 años, su hermano le regaló una guitarra y eso le permitió empezar a dedicarse a la música, una pasión que le inspiró un tío. Víctor dice que tuvo dos escuelas, la formal y la otra. Estudió con un profesor pero aprendió mucho yendo a los bares de los barrios a escuchar a los músicos. Al principio lo endulzaba lo que él llama “el aplauso fácil”, pero se encontró con gente que hacía música que no buscaba eso, que hacía cosas que tal vez parecían “aburridas.” “¿Por qué cantan?”, se preguntaba. Los músicos se dividen, para Víctor, entre aquellos que tienen un mensaje y aquellos que hacen lo que se escucha en la radio como folclore. Conoció gente sencilla que decía cosas interesantes “cuando andaba por ahí tocando por el aplauso fácil”, se ríe.

En su casa no se hablaba de política. Había conciencia solidaria pero, según dice

16. El CAI es una organización mapuche/campesina de la provincia de Río Negro creada en la década de 1980, al calor de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los indígenas y los pequeños productores rurales en la provincia (ver Mombello, 1991; Gutiérrez, 2001; Valverde, 2005; Cañuqueo 2015).

17. La Línea Sur es la zona sur de la provincia de Río Negro, definida así por la línea ferroviaria que une Viedma con Bariloche. Su economía se basa en la cría de ganado ovino y caprino. Las grandes estancias conviven con pequeños productores con tenencia precaria de lotes pequeños que no permiten la subsistencia de familias extensas (ver Cañuqueo, Kropff, Perez y Wallace 2015).

Víctor, “hay muchos pobres que piensan como ricos.” En ese sentido, el que introdujo la política en su casa fue él. “Nosotros tuvimos las herramientas para llegar a tener un poco de conciencia de clase. Por ahí nuestros viejos no.” A los 13 años empezó a cantar, pero antes ya escribía “canciones de protesta.” Las noticias del campo que escuchaba de sus parientes, los alambres que “caminan de noche,” los abusos de los *turcos*. Veía las injusticias pero al principio las pensaba con una visión “asistencialosa”, dice. Me recita una de las letras que escribió de chico, una letra contradictoria, según él. Atravesada por la religiosidad en la que lo crió su mamá (y en la que él nunca creyó del todo, en verdad), la letra incluye categorías que hoy son criticadas en el activismo mapuche como “indio” y “araucano”. Un activismo que no estaba presente en su vida ni en la esfera pública en el tiempo en escribió la canción. Al momento de la entrevista estaba tan enojado consigo mismo por esa visión que tenía antes, que me pidió que no citara el texto de la letra cuando escribiera su historia.

Víctor está peleado con la categoría “folclore”. La música que se escucha y se hace en la región tiene mucho de esas “cosas contradictorias”: nacionalismo anti-chileno, cristianismo. Se da también un proceso de argentinización, folclorización y comercialización de elementos mapuche, desde ritmos hasta instrumentos sagrados como el *kulxug* [elemento de percusión que se utiliza en las ceremonias]. “Se convierte en algo folclórico y comercial algo que es más profundo,” dice enojado. Víctor conoce el circuito de bares, fiestas y encuentros de los pueblos y parajes de la Línea Sur y de la cordillera. Llegó cantando hasta Buenos Aires, Mendoza, Santa Cruz, distintos lugares de Chile. Ha conocido músicos y poetas mapuche y no mapuche, del aplauso fácil y del compromiso social. Prefiere los encuentros menos comerciales, donde se junta la gente que reivindica “la cultura de nuestra geografía”, pero también va a las fiestas populares del campo donde “la cosa está más mezclada.”

En la época de la Resistencia Heavy-Punk, Víctor era uno de los músicos que tocaban al comienzo de los recitales, antes de las bandas heavy-metal y punk. En 2003 rescataba el esfuerzo de la gente en ese momento por parar la violencia en los recitales, “que los pibes no se den masa entre ellos, que no se caguen a patadas”, que se creara conciencia. También rescataba la vinculación que había entre los recitales, los cortes de ruta, la lucha estudiantil. Además de tocar en los cortes de ruta y participar como músico de todos los actos de reivindicación a los que lo invitaban, Víctor participó de Estudiantes en Lucha cuando estaba terminando la secundaria en la nocturna para adultos.

Participó también como músico en algunas acciones del activismo mapuche de la década de 1990, como el “eclipse de Roca” en 1996, un acto en el que se cubrió el monumento al Gral. Roca en el Centro Cívico de Bariloche (ver Briones, 1999). Esa vez recibió una llamada anónima de amenaza en su casa: “Tienen que tener cuidado donde van a tocar muchachitos, porque acá todavía tenemos varios Roca vivos”, dice que le dijeron. Pero Víctor no se amedrentó. Fue a tocar y su mamá lo fue a ver, lo acompañó.

Para él la identidad mapuche pasa por el reconocimiento de las injusticias: las cosas que le pasan a su familia en el campo, lo que tuvo que sufrir su mamá viniéndose

tan chiquita a trabajar a la ciudad, la discriminación y la vergüenza que la gente siente. Su papá no se reconoce mapuche pero su abuela tejía en el *wixal* [telar mapuche]. “Él no quiere ser mapuche porque seguramente ha sufrido mucho.” Eso da bronca, dice Víctor, y hay que tratar de rebatir esa injusticia. Aún hoy se caracteriza por participar de todos los actos a los que lo invitan a tocar las organizaciones populares. Al mismo tiempo sigue sus “correrías” de músico, como dice riéndose.

En este relato, la experiencia histórica mapuche se caracteriza por el sufrimiento que se asocia con la vergüenza que anula toda posibilidad de identificación. Pero es una experiencia ajena: la de sus padres. Para Sarah Ahmed, el dolor genera la paradoja de ser una experiencia intransferible que, sin embargo, establece vínculos. Es una experiencia solitaria pero no privada, porque el lenguaje del dolor alinea unos cuerpos con otros. En este caso, el sufrimiento de los padres se traduce en la bronca y el coraje del hijo. A la vez, se vuelve colectivo, se historiza en el relato y, en ese proceso, se incluye en el campo de la acción política desarmando el fetiche. En ese sentido, dice Ahmed, el dolor no es el efecto de una historia sino su vida corpórea (Ahmed 2004b).

### Continuidades y rupturas en relatos de transición

La primera vez que uno de los chicos me contó acerca de su participación en una ceremonia mapuche estábamos altamente ebrios en “El Viejo Ciruelo”, un bar de Bariloche que no existe más, en el que solían juntarse los Estudiantes en Lucha. Fue en el año 1999. Este chico, que en ese momento tendría unos 17 años, me contó lo importante que había sido para él participar de su primer *kamarikun*, lo que sintió al hacer *choike purun* [danza ceremonial] y al escuchar por primera vez su *kempeñ*.<sup>18</sup> En ese tiempo yo era estudiante de antropología, pero no estaba ni remotamente interesada en la cuestión indígena. Me contó esa experiencia como amiga, como compañera de juerga, en una de esas confesiones de las cinco de la mañana. Muchas de las conversaciones de bar en esas condiciones son olvidables, pero me acuerdo de esa. Mi amigo estaba profundamente conmovido y no era por el alcohol. Había en ese relato una carga afectiva que acarreaba mucho más que cualquier otra anécdota de las que había escuchado. Me estaba hablando de algo que lo había colocado en el mundo de otra forma.

Esta narración, y otras que me fueron contando a lo largo de los años, me evocaron lo que los estudiosos de las religiones denominan como relatos de conversión. Sin embargo, aunque no eran relatos exentos de aspectos espirituales, no abordaban exactamente conversiones religiosas. Aún con esos reparos, es posible encontrar algunos aspectos comunes que atraviesan relatos sobre transiciones en distintas claves. Uno de esos aspectos tiene que ver con patrones narrativos distintos que explican la transición en clave de ruptura o de continuidad. Esta diferencia

---

18. El *kempeñ* es un canto sagrado que vincula a la persona, a través del elemento que compone la raíz de su apellido (o por reminiscencias sonoras del mismo), con el mundo espiritual y social mapuche (Golluscio, 1992).

puede encontrarse, por ejemplo, en patrones narrativos basados en transiciones en clave etaria. En esa línea de indagación, Marianne Gullestad (1996) analiza los relatos autobiográficos de dos mujeres noruegas que pertenecen a generaciones distintas: una podría ser la abuela de la otra. Mientras la joven estructura su narración en torno a la necesidad de encontrarse a sí misma, de encontrar *lo que realmente es*, la mayor sostiene que su nieta joven se tiene que volver [*become*] *lo que ya es*, desarrollar su ser. Gullestad dice que, a partir de la década de 1950, ha crecido la noción popular de que los jóvenes tienen que “buscarse”, siendo la familia un obstáculo en esa búsqueda. Tienen, entonces que “salir” de la familia. En ambos casos el joven se sigue definiendo como un ser incompleto que tiene que convertirse en otra cosa, ya sea encontrándose “afuera” o desarrollando lo que tiene “adentro”.<sup>19</sup> A la luz de estos aportes, volvamos a los relatos que enfocan transiciones en clave étnica y etaria.

Elvira cuenta lo que a ella la “marcó” para entrar en su *waj* en el *Futa Xawvn* al que fue con el Centro Mapuche:

Y el *werken* se bajó del camión. Nosotros nos quedamos todos ahí y el *werken* le fue a preguntar. Le fue a decir que habíamos llegado la gente de Bariloche con el Centro Mapuche. (...) Volvió y dijo ‘dijeron que sí las abuelas’, que podíamos ir, que quién iba a hablar. Entonces ahí un abuelo dijo que él iba a hablar. Entonces fue, se presentó. Nosotros las veíamos a las abuelas... y eso para mí fue una cosa re emocionante, ver así cuando se saludaban, que aparte estuvieron no sé cuánto saludándose. (...) Y yo me acuerdo que me emocionó un montón esa vez cuando los vi que se saludaban, todo. Y la forma, porque estaba el *rewe* [espacio ceremonial central]... Estaba así todo en forma de círculo nos juntamos y yo decía: esto... era como que estaba adentro tuyo, como que vos lo habías vivido alguna vez pero... y que ahora te lo volvías a encontrar. Cómo que eso sí era tuyo, ahí era tu espacio, tu lugar. Cuando yo entré ahí a ese espacio era como que dije acá... esta soy yo. Y ahí empecé a tranquilizarme yo conmigo misma y con... así, espiritualmente y con mi familia también. En todo ese tiempo. Y me acuerdo que se saludaron todos los abuelos y cada uno de nosotros se presentó también. Y mi papá nos presentó a nosotras dos con mi hermana. Eso fue lo mejor. Él dijo que él era... Contó bien de dónde venía me acuerdo. Esa vez contó de dónde venía, dónde había nacido. Como una forma así re mapuche y vos decís ¿dónde lo tenías guardado? Y él dijo ‘ellas son mis hijas’ (...) Yo, por lo menos, con mi viejo no hablaba. Y, en ese momento, que él hable por vos, que él te presente quiénes y que diga ‘estas son mis hijas’. Ese era un momento así re fuerte. Creo que ahí te encontrás con vos mismo (...) Cuando llegó el momento del *gejipun* [rogativa] fue lo mejor. Ahí fue cuando te abris y te entra todo. Y das todo también. Es como... no sé. Es un trance. Vos estás ahí y hacés algo y pareciera que ya... no sé. Está todo lo mejor ahí y están tus fuerzas también. Para mí eso fue uno de los momentos que... Cuando vos decís, ahí en el *rewe* decís bueno acá estoy yo, acá

19. Esta definición del sujeto joven como ser incompleto es una de las representaciones hegemónicas que opera más fuertemente a nivel del discurso público (Chaves 2005).

me paro yo y acá sigo yo. Y eso fue lo que me marcó a mí.

El otro momento significativo para Elvira fue uno de sus primeros *kamarikun*, al que fue con su mamá y su hermana un par de años después del Futa Xawvn:

Nosotros la noche anterior nos habíamos presentado. Todos los que llegaban se presentaban. Y mi vieja también se presentó y dijo que ella tenía este apellido pero que su mamá tenía otro y que era de tal paraje y entonces ahí las abuelitas pararon las orejas. Y al otro día, cuando terminó toda la actividad del día la llamaron a mi mamá (...) Y le dijeron que mi abuela participaba en los *kamarikun*, la mamá de ella. Y eso fue otro gran momento porque vos decías... cada minuto que pasaba, cada cosa que hacías en la ceremonia, vos decías 'estoy haciendo lo que hacía mi abuela hace... no sé, cincuenta años atrás'. Y que lo hicieron sus abuelos también. A mi mamá le contaron que ella se sabía ir a caballo y sabía pasar no sé cuántos días a caballo para llegar al *kamarikun*, como tres días más o menos. Y que era una señora que sabía mucho (...) A mi mamá le dijeron que ella era como de la casa también porque su mamá había ido ahí. Y que su mamá era una mujer muy respetada (...) Mi vieja lloró todo, ¿no? Era como que empezamos a ver y decir... dar vuelta al *rewe*, hacer *tayvl* [canto sagrado] era hacer lo mismo que estaba haciendo tu abuela hace unos años atrás. Como que estás retomando todo. Como que hubo un silencio durante años y que después ese silencio se vuelve... o como que hubo una palabra presente durante años y que después esa palabra se vuelve a decir en el mismo lugar y en el mismo espacio... con otras generaciones, se transmite (...) Nosotros no teníamos ni idea con qué nos íbamos a encontrar. Y llegar y que te digan que tu abuela iba ahí, y que encima era una mujer muy respetada (...) Era como que vos caminabas y tu abuela iba al lado. Y yo también decía que tenía la responsabilidad de hacer lo mejor posible las cosas porque mi abuela estaba... me lo exigía mi abuela... había hecho eso (...) Es como que es la memoria en la sangre, la llamaba uno de los chicos (...) Era como que ya lo habíamos vivido pero en realidad vos te ponías a pensar y en tu vida no lo habías vivido. Entonces eso él lo llamaba la memoria en la sangre (...) Como que vos tenías una piedra que la habías mirado durante muchos años y nunca habías podido tener una relación. Y que de repente esa piedra vos la levantabas y había un montón de cosas para descubrir o para empezar a aprender y cosas que te hacían bien. Que si no fuera por esa circunstancia nunca hubieras levantado esa piedra ni hubieras mirado lo que había abajo. Ahí sí todo empezaba a tener una razón (...) Era retomar el círculo. Es fuerte porque es encontrarte con vos mismo (...) Nosotros llegamos de un *kamarikun* y, ponele, a las dos semanas después empezamos el colegio y era volver a la rutina de la vida de la ciudad pero ya eras otra persona (...) Antes era una revolución andando, como que era todo un despelote, como que era todo así muy... una voráGINE andante. Y después de eso ya te sentías como que vos caminabas pero caminabas vos y caminabas segura.

Para Elvira encontrarse a sí misma tiene que ver con una ubicación, con un espacio, con referencias espaciales que tengan sentido (tiene que "entrar" en su *waj*).



Busca algo que ella ya es, organizando ese espacio. No desarrolla algo, un potencial, como dice la abuela que Gullestad cita. Pero tampoco tiene que salir de su familia para encontrarse a sí misma afuera. Al contrario, tiene que entrar en su familia y para eso tiene que participar en espacios tradicionales mapuche. Para Elvira, encontrar su tranquilidad es “pararse” y es “caminar”, “andar”, es una posición y una acción del cuerpo. Su padre la presenta a ese espacio y su abuela la acompaña.<sup>20</sup> Entra a su familia y su familia entra con ella. Ella misma es un lugar que está adentro de sí, oculto bajo una piedra, tras un silencio. La palabra está ahí, esperando ser dicha. En ese sentido, ella no se tiene que volver otra cosa, sólo tiene que encontrar lo que está ahí y nombrarlo. Esta idea se repite mucho en los relatos de los chicos. Ellos tienen que entrar en sus propias familias para encontrarse, no tienen que salir de ellas. Las familias no constituyen, en ese sentido, un orden opresor, sino un set de relaciones oprimido y alienado del que ellos participan.<sup>21</sup> Al poner esas relaciones en clave mapuche –discursiva y espacialmente– parecen superar un aspecto fundamental generador de alienación. En este sentido, no se atribuyen las inseguridades e inquietudes a la responsabilidad de los padres sino a un sistema impuesto sobre y dentro de sus familias.<sup>22</sup>

Yo de muy chico sabía que yo era mapuche. Por ahí como te dicen, o escuchás por ahí: ‘tu abuelo era mapuche o hablaba mapuche’. Después, ya cuando fui creciendo también sabía que era. Pero, de ahí a uno darse cuenta por qué puede llegar a ser importante la pertenencia al Pueblo Mapuche... Saberlo, siempre lo supe. El tema era por ahí buscar un origen, buscar cuál fue el sometimiento que han sufrido más que nada nuestros viejos. Y ahí... hoy lo veo y me da bronca (...) Sabía que era mapuche pero no sabía qué decir cuando iba a tocar porque yo decía soy mapuche... pero si vivo en la ciudad. Igual sabía que por un proceso que vivimos nosotros estábamos en la ciudad. Pero no sabía nada de la cultura. Me daba vergüenza no saber nada y no saber lo que iba a decir cuando iba a tocar (...) No me daba vergüenza pero por ahí no sabía qué decir porque mi vieja tampoco no sabe mucho de su cultura, sabe muy poco. Si bien se reconoce, está contenta con que yo me reconozca como mapuche. Y uno trató... yo, personalmente traté de hacerlo con mucho respeto. Tratar de interiorizarme un poco, de ver las necesidades y las injusticias que habían sufrido nuestros viejos, ¿no? De ahí empecé a plantearme ¿Por qué mi mamá con 12 años se tuvo que venir a trabajar del

---

20. Aquí se pone en evidencia un proceso de construcción de memoria que incluye la transmisión en relación al vínculo inter-generacional. Para un análisis de esas dimensiones ver Kropff (2016).

21. En este sentido, algunos chicos atribuían a la situación de opresión algunas conductas de sus familiares que, según el sistema médico occidental, se definen como emergentes de enfermedades mentales. En este nuevo marco, se empezaron a considerar, por un lado, consecuencia de sufrimiento acumulado a lo largo de generaciones y, por otro, fruto de la contradicción entre lógicas espirituales diferentes que conviven conflictivamente al interior de sus familias.

22. Ana Ramos (2010) propone utilizar la idea de “pliegue” de Nikolas Rose, que refiere a relaciones sociales internalizadas, para describir el modo en que las personas experimentan ciertos espacios externos como su propia subjetividad. En el caso mapuche se refiere tanto a las prácticas ceremoniales, como a las cotidianas.

campo? ¿Esa es una situación normal? No es una situación normal. No es una situación justa. Son cosas que te marcan. Y ves la situación de mucha gente. Ahí ya encontré una veta, una temática para reclamar (...) Uno va tratando de buscar una línea para poder cantar y eso. Después sí, uno toda la vida tiene que estar buscando su origen. Esto no termina acá nomás.

Si para Elvira asumir su identidad mapuche es una acción del cuerpo, una ubicación, para Víctor implica tener algo para decir, encontrar palabras. Configura su subjetividad en torno a su oficio de trovador enmarcado en el canto de protesta y en los géneros musicales que se comparten en los bares y en las fiestas de campo. Entonces tiene que hallar palabras que vinculen lo mapuche con su registro discursivo como músico popular. Víctor construye su pertenencia mapuche a partir de la bronca ante el sufrimiento provocado por las injusticias, una bronca que proviene de las palabras sencillas de los que no cantan por “el aplauso fácil.” En ese ámbito tiene que lidiar con el hecho de que viene de la ciudad y no conoce “la cultura.” La búsqueda del origen comienza, entonces, con el aprendizaje respetuoso de dos aspectos combinados: la cultura y la experiencia de la injusticia. Lo que estaba disociado: su experiencia personal mapuche, por un lado, y el Pueblo Mapuche como pertenencia colectiva, por otro, se conectan en el relato a partir ciertas emociones que habilitan la construcción respetuosa de un discurso. Ese discurso debe incluir los elementos que caracterizan el campo semántico asociado al Pueblo Mapuche (como “la cultura”) a la vez que articularse con la trayectoria como músico popular que tiene también tópicos discursivos propios (como “la injusticia”). En base a eso, Víctor construye su palabra para poder cantar, se presenta públicamente como músico mapuche, pero sostiene que la búsqueda del origen va más allá, excede eso.

Nunca renequé de ser mapuche ni nunca dije que lo era tampoco. Nada, digamos, ni fu ni fa. Yo, llegado el momento, me di cuenta pero por... que nadie me dijo ‘sos mapuche’ o no fui a ninguna charla ni nada, sino fue una cuestión interna que llegó en determinado momento y que me dijo ‘bueno, sí, vos sos mapuche’, pero internamente. Nadie me dijo nunca nada. Que fue una cuestión re loca en realidad, porque mi hermano se saludó con un chabón del Centro Mapuche, digamos. Yo sabía que era mapuche pero, como estaba en otra movida, no iba. Cuando los locos se saludaron así, *marimari peñi* [saludo de un hombre hacia otro] qué sé yo, entonces mi cabeza hizo clac. Claro, porque lo que se me vino a la cabeza fue la imagen de mi abuela y las palabras que me dijo mi abuela. Y, entre esas cosas, estaba esto. Que fue algo muy loco porque... En realidad, bueno, es la primera vez que lo digo pero... por eso nunca nadie me dijo nada a mí. O sea, yo ya lo sabía pero necesitaba ese clic. No sé por qué. Igual ya anteriormente ya había dicho que era mapuche, qué se yo, pero no sé, eso fue... como que algo generó dentro mío. Esas palabras generaron algo adentro mío.

Pa! pa! pa!, clac y clic, el relato de Juan está lleno de sonidos, marcas estéticas que lo conmueven, en las que parecen confluír sensación y sentido. En su relato hay un esfuerzo por evocar la cualidad sensitiva de una experiencia que no puede definir

claramente, de “algo” que se generó adentro de él. Busca nombrarlo para explicarme como se inscribió en su cuerpo, cómo se volvió emoción (Surrallés 2005). De vuelta la familia pesa: el bombo de su hermano, la palabra de su abuela en el saludo de su otro hermano. Mientras el primer sonido lo coloca en el mundo como peronista, el segundo lo coloca como mapuche.

Esta valoración de Juan por la experiencia partidaria era complicada de procesar en el contexto del activismo mapuche de principios del siglo XXI porque, si bien había trayectorias que se reconciliaban fácilmente con esta identidad, había otras que no. Con esas otras trayectorias debía primar la ruptura y no la continuidad. Además de las partidarias, otras trayectorias que no eran reivindicables eran las religiosas. Los chicos que habían pasado por las iglesias, ya fuera evangélicas o católicas, pasaron por situaciones de mucha tensión. Una chica me confesó una vez, mientras viajábamos para un *xawvn* [parlamento] en 2003, que ella antes era de la iglesia evangélica y que eso “la marcó”. Participaba ahí con su familia y me contó su experiencia en el grupo de jóvenes donde era muy activa hasta que cayó en la cuenta de las injusticias y las desigualdades que hay adentro de la iglesia.<sup>23</sup> En los primeros *kamarikun* a los que fue tuvo miedo porque estaba permanentemente pensando “en algún momento se van a dar cuenta de que yo soy de la iglesia”. Estaba acostumbrada al miedo, al “temor de Dios”, y le costó mucho trabajo deshacerse de eso. Sin embargo, mientras ella vivía esa tensión, para su mamá no había ninguna contradicción entre pertenecer a la iglesia evangélica y ser mapuche y participar en el *kamarikun*.

En relación a las trayectorias religiosas, Elvira contó una situación que se dio en uno de los grupos de jóvenes:

Había una de las pibas que era misionera de la iglesia católica. (...) Su mamá todo el tiempo le hacía optar por la iglesia o por el grupo. Entonces a todo el grupo le molestaba que eso pasara. Yo me acuerdo que uno de los pibes que menos esperaba yo que dijera algo fue el que le dijo a ella que por qué no iba a las reuniones y ella dijo que por esa razón. Su mamá la estaba haciendo decidir y que estaba pensando muy seriamente en eso. Entonces él le dijo ‘bueno, si vos sos mapuche ¿por qué estas con la iglesia católica?’, le dijo, ‘que fue una de las cosas que nos hizo mierda a nosotros. Es una contradicción que llevás en tu vida’, le dijo. ‘Porque, por un lado, reivindicás lo que hizo mierda a tu Pueblo y, por el otro, estás tratando de levantar a tu Pueblo.’ Y le dijo así. Bueno, la cuestión que esta piba se largó a llorar, se fue y nunca más volvió. Y dijo que sí, que él tenía mucha razón, pero que ella no podía pelear con eso porque ella venía... desde que nació venía con eso.

Aquí, las emociones operan demarcando claramente los límites identitarios y el marco de sentido con el que debe interpretarse la experiencia histórica del Pueblo mapuche para esta generación. El miedo establece la distancia entre las identidades

23. Para un análisis de la militancia juvenil en el ámbito de las iglesias evangélicas en Argentina ver Mosqueira (2015).

evangélica y mapuche, en el primer relato, mientras que la distinción estalla en llanto, en el segundo. En ambas se trata de categorías que se configuran como equiparables y excluyentes.

Además de reivindicar su pasado partidario, Juan sanciona trayectorias que sí eran valoradas en el activismo de los jóvenes mapuche como las experiencias con el anarquismo. Para Juan, el anarquismo no podía reconciliarse con la identidad mapuche porque era una ideología que habían traído los europeos. “Yo soy anti-anarko total. Yo no me siento anarquista.” En esto Juan se diferenciaba de los agrupamientos de jóvenes para quienes la relación con la cuestión anarquista era muy diferente. Durante un encuentro en el año 2002, entrevistamos a uno de los chicos que había empezado a acercarse a las organizaciones en ese tiempo y que luego formaría parte de uno de estos grupos. Le preguntamos sobre lo que le parecía el encuentro y se dio una pequeña conversación.<sup>24</sup>

Pibe: Estuvo copado. Aparte, por ejemplo, vino mi vieja que recién ahora está empezando más a... Por ella yo me reconozco, pero como que tenía cosas confusas, contradicciones. Y ahora es como que está abriendo más la cabeza con todo esto.

Nosotros: ¿Y tu vieja cómo se sentía estando acá?

P: Se emocionó. Así que imaginate...

N: ¿Ustedes hablan así en general con tu vieja?

P: Sí, de la cultura mapuche y de otras cosas también. Pero yo ahora me reconozco más como mapuche. Siempre me reconocí pero ahora me reconozco más, porque yo en una época proclamaba otras ideas.

N: ¿Cuáles otras ideas?

P: El anarquismo. Pero ahora es como que es un proceso y yo estoy tomando algo más mío.

N: Y ¿sentís que dejaste el anarquismo, o las dos cosas?

P: No, para mí no es dejar, sino que es como una evolución, algo así. No sé, es raro, y no es algo así que vos lo hacés a propósito, sino que se va dando. Así que bueno, se está dando bien.

En este discurso –y también en el discurso crítico de Juan- se refleja que, a principios del siglo XXI, la relación entre el anarquismo y la cuestión mapuche se discutía, se atenuaba, se organizaba en una transición. Otras trayectorias de oposición

---

24. Estos registros fueron tomados por el equipo de la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvetuyiñ que yo integraba.

al sistema se consideraban complementarias, como la de los músicos populares. En contraste, la relación con los partidos y con la iglesia era fuertemente sancionada. En todo caso, la iglesia, el anarquismo, la política partidaria, se pensaban y se definían como “otras ideologías” y los jóvenes tenían que optar, en algunos casos, y explicar las transiciones, en otros. Algunos de los chicos que participaron de la movida acabaron dejando el activismo mapuche optando por la iglesia o insertándose en estructuras (incipientes) de partidos de izquierda. El dato aquí es que esas inserciones resultan intercambiables con el activismo mapuche. Se trataba de ámbitos equiparables no necesariamente complementarios. Un panorama muy diferente al que, a mediados la década de 1980, caracterizaba a las organizaciones mapuche de Río Negro, algunos de cuyos integrantes tenían también militancias partidarias diversas (Fuentes, 2000). En una tónica similar, uno de los dirigentes de una organización creada en la década de 1990 en Neuquén, me dijo una vez que el activismo mapuche pasaba por atravesar partidos y otras afiliaciones vinculando a la gente por “su lado mapuche”. Sin embargo, aún para ellos el cristianismo era incompatible con la autoidentificación como mapuche. Allí, la continuidad no era posible, únicamente la ruptura.

### Emociones varias

Preguntaba, al comienzo de este artículo, qué papel juegan las emociones en los procesos de identificación de aquellos y aquellas que provienen de experiencias familiares atravesadas por los efectos del genocidio indígena. A través del trabajo de campo y el trabajo de archivo se ha constatado el despliegue de diferentes dispositivos durante el siglo XX, incluyendo desalojos violentos, medidas de presión económica y prácticas de arrinconamiento de familias en parcelas pequeñas que tuvieron como resultado tanto la proletarización en el ámbito rural como la migración a las ciudades (ver, entre otros, Delrio 2005; Cañuqueo, Kropff, Pérez y Wallace 2015; Pérez 2016). El derrotero de aquellos que fueron desplazados, acompañado por el silenciamiento violento y las prácticas de discriminación cotidianas impuestos por el genocidio, fueron influyendo en la conformación de los barrios populares de las ciudades.

Elvira, Juan, Víctor y los otros chicos sobre cuyas historias presenté viñetas, vienen de familias que atravesaron esa experiencia y, en sus relatos, construyen un discurso para pensarse a sí mismos en el que es necesario dar cuenta de cómo se fueron definiendo como mapuche. Encontramos allí que las emociones se constituyen como tópico para presentar experiencias y decisiones. A veces aparecen denominadas a través de una categoría bien definida: bronca, vergüenza, miedo. Si tomamos en cuenta la dimensión pragmática del discurso, las emociones, así categorizadas, pasan a formar parte de un código comunicacional con efectos en la situación de interlocución misma, circulan entre los cuerpos definiendo sus límites, estableciendo distancias, organizando vínculos de modos particulares (Ahmed 2004a y b).

Por otra parte, en algunos pasajes se describen escenas destinadas a recrear emociones y sentimientos sin denominarlos claramente, en la búsqueda de colocar a la



interlocutora en una atmósfera específica como la del acto político, el parlamento o la ceremonia. A su vez, ciertos fragmentos apuntan a encarnar esa atmósfera en el cuerpo: abrazar a un pibe y meterse al pogo, ampollas saliendo una atrás de la otra de tanto tocar con la manguera. Otras veces se vuelve una atmósfera sonora: el repicar de bombos y redoblantes, el canto repetido del *kempeñ*. Se trata de experiencias sensitivas que se nombran, que se configuran discursivamente y contribuyen, no sólo a producir sentidos vinculando experiencia con identidad, sino a evocarlos.

Finalmente, quisiera detenerme en las categorías que remiten a emociones sin definir las estrictamente, de modo más elusivo. Entre esas categorías se encuentra la repetición del adjetivo *fuerte*. Si rastreamos el contexto en que la categoría opera, encontramos discursos de resistencia que son más *fuertes* que otros, acciones que son más *fuertes* que las acciones políticas porque conllevan aprendizaje, momentos *fuertes* que implican el encuentro con uno mismo. Ese adjetivo adherido a discursos, acciones y eventos los coloca en foco, los solidifica, los instala como puntos de inflexión en la trayectoria, tiene la capacidad de encausarla. En el mismo sentido opera el verbo *marcar*: la injusticia, el primer *gejipun*, la iglesia *marcan*, ejercen una impresión duradera, configuran subjetividad.

De este modo, las emociones relacionan sensación y sentido en torno a la experiencia en los relatos autobiográficos, organizan vínculos, definen distancias entre los cuerpos y contribuyen a fundamentar y delimitar identidades. Asimismo, median entre lo individual y lo colectivo configurando sensibilidades que organizan experiencias sociales. Siguiendo la trayectoria que configuran en estos relatos, podemos atravesar contextos económicos en el campo y la ciudad, así como procesos históricos marcados de diferentes maneras. Se iluminan las migraciones del campo a la ciudad, del campo a los pueblos, de los pueblos a la ciudad y, específicamente, de la Línea Sur a Bariloche. También aparece tematizada la migración internacional de Chile a Argentina y, específicamente, el exilio chileno. En relación a los procesos explícitamente definidos como políticos, se destaca la política partidaria en la década de 1980, la presidencia de Carlos Saúl Menem y sus efectos, la lucha en defensa de la educación pública en la década de 1990 en Bariloche, el movimiento de radios comunitarias, los circuitos contraculturales juveniles y, en clave más cultural que política, los circuitos vinculados a la música popular, las fiestas populares y el folclore. Finalmente, nos ofrecen una mirada crítica sobre el activismo mapuche de las décadas de 1980 y 1990, trayendo a los relatos la disputa generacional dentro del movimiento.

En 2017, la respuesta a la operación mediática que deslegitimaba la identidad mapuche de activistas y comuneros por su adscripción a identidades juveniles urbanas fue contrarrestada apelando a la emoción en clave autobiográfica. Esta vez el medio fueron las redes sociales. Quiero cerrar este artículo con una publicación que Fran Lanfré, un músico mapuche barilocheño de veintiséis años, hizo en su página de Facebook el 19/9 que fuera ampliamente replicada:

Mi bisabuela me decía mari mari.

Y le contestaba. Mari mari.

Fui al jardín. Aprendí a leer y a escribir. Y mi bisabuela me decía mari mari.

Fui a la primaria a la pública. Mi bisabuela decía mari mari.

Me puse corbata y zapatos. Y mi bis abuela decía mari mari.

Tuve que aprender a rezar y mi bisabuela aún decía mari mari.

Me confesé. Lei la biblia y los libros de la historia de los vencedores. Y mi bisabuela se empeñaba. Mari mari.

Use rastas, poncho, gomina, zapatillas, celular, botas, pelo largo, me pelé, toco la eléctrica, el timbre y el kultrun, y nunca me olvidé. Mari mari. Voy al kamaruco, salgo con mis amigos, voy al hospital, canto en inglés, en wiñoy triplantv lloro de alegría y naci en navidad.

Nunca me olvido. Mari mari.

Aprendo mapudungun, duermo con la cabeza pal Puel y estudio artes marciales. Manejo caballos y autos, tomo yantén cuando me duele la garganta y actron cuando me duele la muela.

A veces sueño. Que hablamos. Mari mari y esto que el otro.

Tengo facebook, unas boleadoras instagram, un facón, un celu, un lacito y pedaleras para la guitarra.

Mi perro sabe cruzar la calle, hacer el muertito y rodear ovejas.

Tengo la tes blanca, los ojos rasgados y comunes. Se decir que hacé como andá y también mari mari.

Uso gorra, boina, sombrero, aros, collares, alpargatas, anillos y nike.

Y todos los días tengo a alguien para decirle mari mari. Porque heredé un idioma, un modo de pensar un camino que seguir. Es un gran tesoro. Y me llena de alegría vivirlo.

La identidad y la pertenencia están adentro, pase lo que pase. Es lo mas grande que todxs tenemos en la sangre, en la memoria, en lo más profundo del piwke, del corazón. Seas quien seas, vengas de donde vengas. Nunca le toques eso a nadie. Es jugar sucio. Es no respetarte a vos mismx. Es lo más bajo que hay, pensar que por "indio" no puedes usar vinoculares o peinar te pal costado, viajar por el mundo o ser abogado. Guardatelo, ni lo digas. Porque es donde tu ignorancia mas se destapa y quedás de verdad muy mal. Para no decir como el orto.

Nunca nadie que no estudia, no se informa y no mira otra cosa que la tele y sus bolsillos va a herir a nadie diciendo cosas así.

Quieranse un poco quienes hablan así. Y así se dejarán querer.<sup>25</sup>

## Bibliografía

- Ahmed, Sara (2004a). "Affective Economies", *Social Text* 79, Vol. 22, N° 2, Duke University Press, pp. 117-139.
- Ahmed, Sara (2004b). "The contingency of pain", en *The cultural politics of emotion*. Nueva York: Routledge, pp. 21-41.
- Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Barth, Frederik (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Briones, Claudia (1999). *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. PhD dissertation. Ann Arbor, University Microfilms International.
- Briones, Claudia (2007). "'Nuestra lucha recién comienza' Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo", *Ava*, N° 10, pp. 23-46.
- Cañuqueo, Lorena (2015). "'Tramitando' comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión", *Identidades*, N° 8, pp. 61-80.
- Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Pérez, Pilar y Wallace, Julieta (2015). Informe Final 2012-2015. Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744). Viedma, Imprenta de la Legislatura de la Provincia de Río Negro.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1971). "Identidad étnica. Identificación y manipulación", *América Indígena*, N° 4, pp. 923-953.
- Chaves, Mariana (2005). "Juventud negada y negativizada: Representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea", *Última Década*, N° 23, pp. 9-32.
- Chirico, Magdalena (1992). *Los relatos de vida. Retorno a lo biográfico*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Clarín (2017) "La transformación de Jones Huala: de "flogger" a líder mapuche", 16 de septiembre, documento electrónico: [https://www.clarin.com/sociedad/debate-redes-pasado-flogger-fernando-jones-huala\\_o\\_SyBCmi9q-.html](https://www.clarin.com/sociedad/debate-redes-pasado-flogger-fernando-jones-huala_o_SyBCmi9q-.html), acceso 26 de enero de 2018.
- Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Diario Río Negro (1998). "Estudiantes denuncian presiones en Bariloche", 8 de diciembre.

---

25. Agradezco a Fran Lanfre por autorizarme a publicar este texto. Ver post original y comentarios en <https://www.facebook.com/franciscolanfre/posts/10213455930613916>, acceso el 26 de enero de 2018. Se respetó la escritura original.

Fuentes, Ricardo Daniel (2000). “‘De a poco estamos siendo’ La construcción de la identidad de los mapuche urbanos”, *Voces Recobradas*, N° 8, pp. 20-31.

Golluscio, Lucía (1992). “Educación e identidad: los tayil mapuches”, en Hidalgo, Cecilia y Tamagno, Liliana (comps.): *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 153-167.

Gullestad, Marianne (1996). “From Obedience to Negotiation: Dilemmas in the Transmission of Values Between the Generations in Norway”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, N° 1, pp. 25-42.

Gutiérrez, Paula (2001). “La lucha por la tierra en Río Negro: El Consejo Asesor Indígena (Río Negro)”, en Giarracca, Norma (comp.): *La protesta social en la Argentina: Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires, Alianza Editorial.

Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. Londres, SAGE.

Infobae (2017) "Fernando Jones Huala, de "flogger" a líder mapuche", 16 de septiembre, documento electrónico: <https://www.infobae.com/sociedad/2017/09/16/fernando-jones-huala-de-flogger-a-lider-mapuche/>, acceso 26 de enero de 2018.

Kropff, Laura (2005a). “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”, en Dávalos, Pablo (comp.): *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO. pp. 103-132.

Kropff, Laura (2005b). “Bariloche: una suiza argentina?” *Desde la Patagonia: difundiendo saberes*, Año 1, N° 2, pp. 32-37.

Kropff, Laura (2011a). “Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”, *Alteridades*, Año 21, N° 42, pp. 77-89.

Kropff, Laura (2011b). “Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 9, N° 1, pp. 83-99.

Kropff, Laura (2016). “Entre genealogías familiares y genealogías políticas: jóvenes en un proceso de comunalización mapuche en Argentina” *Mana. Estudios de Antropología Social*, Vol. 22, N° 2, pp. 341-368.

La Nación (2017). “‘Cumbio’ habló sobre el pasado flogger de Fernando Jones Huala: ‘Fuimos muy amigos’”, 18 de septiembre, documento electrónico: <http://www.lanacion.com.ar/2064069-fernando-jones-huala-flogger-agustina-vivero-cumbio-amigos-ram-mapuche>, acceso 26 de enero de 2018.

La Nación (2017). “Fernando Jones Huala explicó su pasado flogger: ‘Fue divertido’”, 17 de septiembre, documento electrónico: <http://www.lanacion.com.ar/2063805-fernando-jones-huala-explico-su-pasado-flogger-fue-divertido>, acceso 26 de enero de 2018.

Leavitt, John (1996). “Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions”, *American Ethnologist*, vol. 23, N° 3, pp. 514-539.

Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986). “The Anthropology of Emotions”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, pp. 405-436.

Matossian, Brenda (2010). “Expansión urbana y migración. El caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche como actores destacados en la conformación de barrios populares”, *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 14, N° 331, documento electrónico: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-331/sn-331-76.htm>, acceso 26 de enero de 2018.

Mombello, Laura (1991). El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro. Tesis de Licenciatura, Buenos Aires, FFyL-UBA.

Mosqueira, Mariela (2015). "Redimir a política: experiências de militância de jovens evangélicos da Argentina", *Desidades*, Año 3, N° 8, pp. 9-18.

Multisectorial contra la Represión en Bariloche (2010). Informe presentado a Diputados nacionales el 26 de agosto, documento electrónico: <http://www.barilochense.com/comunicacion/comunicadosprensa/informe-multisectorial-contra-la-represion-en-bariloche-entregado-diputados-nacionales>, acceso 26 de enero de 2018.

Pérez, Pilar (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central (1878-1941)*. Buenos Aires, Prometeo.

Pérez, Pilar (2017). "Sobre la alienación "indígena" para estudiar el desarrollo del capitalismo en el Territorio Nacional de Río Negro (1880-1950s)", PIMSA Documentos y Comunicaciones, documento electrónico: [http://www.pimsa.secyt.gov.ar/novedades/Sobre\\_la\\_alienacion\\_indigena\\_para\\_estudiar\\_el\\_desarrollo\\_del\\_capitalismo.pdf](http://www.pimsa.secyt.gov.ar/novedades/Sobre_la_alienacion_indigena_para_estudiar_el_desarrollo_del_capitalismo.pdf), acceso el 19 de junio de 2018.

Perfil (2017). "El pasado flogger del mapuche Fernando Jones Huala", 16 de septiembre, documento electrónico: <http://www.perfil.com/politica/el-pasado-flogger-del-mapuche-jones-huala.phtml>, acceso 26 de enero de 2018.

Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, EUDEBA.

Surrallés, Alexandre (2005). "Afectividad y epistemología de las ciencias humanas" *AIRB Revista de Antropología Iberoamericana*, noviembre-diciembre, documento electrónico: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62309911>, acceso el 3 de julio de 2018.

TN (2017). "Jones Huala, el pasado flogger del líder de la RAM", 15 de septiembre, documento electrónico: [https://tn.com.ar/politica/jones-huala-el-pasado-flogger-del-lider-de-la-ram\\_820813](https://tn.com.ar/politica/jones-huala-el-pasado-flogger-del-lider-de-la-ram_820813), acceso 26 de enero de 2018.

Valverde, Sebastián (2005). "La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche", *Revista de Historia*, N° 10, pp. 167-184.

Williams, Raymond (1989 [1977]). *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.





# Mismas notas de campo, nueva mirada

## *La emocionalidad en el trabajo etnográfico*

POR JULIETA MAGALLANES<sup>1</sup>

“No hay soledad inexpugnable. Todos los caminos llevan al mismo punto: a la comunicación de lo que somos. Y es preciso atravesar la soledad y la aspereza, la incomunicación y el silencio para llegar al recinto mágico en que podemos danzar torpemente o cantar con melancolía; mas en esa danza o en esa canción están consumados los más antiguos ritos de la conciencia...”

Fragmento del Discurso de Estocolmo, P. Neruda, 1971

### Resumen

En el marco de un estudio etnográfico que analiza el proceso de reconocimiento y organización de comunidades mapuches y pehuenches en el sur mendocino, surge una indagación en torno a la presencia incidente de la dimensión emocional en las dinámicas sociales que entretejen construcciones y posiciones político-identitarias bajo el signo de la distintividad étnica. Esta presencia se manifiesta (y se disimula) en dos planos distinguibles, pero ensimismados, del acontecer de la experiencia etnográfica. Por un lado, exploro los alcances y efectos de las emociones en el proceso de comunalización indígena en el sur mendocino, haciendo especial hincapié en la representación colectiva de dos referentes indígenas fallecidos como íconos de lucha e inspiración para los vivos. Por otro lado, a manera de interpelación teórico-metodológica, replanteo la propia configuración emocional como matriz de vivencias y entendimientos en la que ni la destreza intelectual ni sus conceptos rectores protagonizan un proceso de aprehensiones que ocurre, mayormente, en otro eje del conocer.

Palabras claves: dimensión emocional, agencia política, experiencia etnográfica

Abstract. “Same field notes, new regard: emotionality in ethnographic work”

Within the framework of an ethnographic study that analyzes the process of recognition and organization of Mapuche and Pehuenche communities in the southern part of Mendoza, emerges an inquiry about the incidental presence of the emotional dimension in the social dynamics that interweave political and identity constructions and positions in terms of ethnic distinctiveness. This presence manifests (and disguises) in two distinguishable, enclosed spheres of the ethnographic

---

1. IANIGLA - CCT Mendoza CONICET

experience. On the one hand, I explore the scope and effects of emotions in the process of indigenous communalization in southern Mendoza, with special emphasis on the collective representation of two deceased indigenous leaders as icons of struggle and inspiration for those alive. On the other hand, as a theoretical-methodological interpellation, I rethink my own emotional configuration as a matrix of experiences and understandings, in which neither intellectual skills nor leading concepts constitute a process of apprehensions that takes place mostly, in another sphere of knowledge.

Key words: emotional dimension, political agency, ethnographic experience

Recibido 1 de enero de 2018

Aceptado 6 de Julio de 2018

## Introducción

Mendoza (región de Cuyo, Argentina) fue considerada un territorio “libre de indios” desde tiempos coloniales, dado que la población originaria del área bajo control español (zonas norte y centro de la provincia) fue asumida como tempranamente incorporada o extinta. No obstante este consenso, desde la década de 1990 han irrumpido en la escena pública comunidades huarpes que demandan el respeto de sus derechos colectivos; pueblo indígena consignado como “típico” de la región cuyana, incluso entre quienes sostienen su desaparición en el pasado (Escolar 2007; Saldi 2009). Desafiando aún más los índices de previsibilidad, iniciado el siglo XXI se han pronunciado en el sur de la provincia (Malargüe y San Rafael) comunidades mapuches y pehuenches, es decir, adscriptas a identidades indígenas asociadas a la región patagónica argentina y a la vecina República de Chile. Estos grupos<sup>2</sup> están conformados por familias dedicadas a la cría trashumante en territorios crecientemente amenazados por frentes múltiples (agencias estatales, particulares, empresas) y al trabajo como peones agrícolas dentro y fuera de la provincia. También existen familias asentadas en barrios periféricos de los centros urbanos, donde jóvenes y adultos se insertan de manera inestable en el mercado asalariado disponible (comercio, construcción, empresas extractivas).

En este escenario, las respuestas de organismos del Estado, académicos y ciudadanía general han oscilado entre la “corrección política” del reconocimiento<sup>3</sup> y

---

2. Según registros estatales, en Mendoza predominan los pueblos mapuche y huarpe (con treinta y veinte comunidades, respectivamente). Muchas de estas comunidades están inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI) del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) desde el año 1997. Asimismo, hay colectivos pertenecientes a los pueblos quechua, colla y guaraní que afrontan dificultades específicas para registrar sus personerías jurídicas como grupos “migrantes” en la provincia.

3. Desde la última reapertura democrática, en sintonía con el tratamiento internacional de las problemáticas indígenas, las leyes y políticas públicas han consagrado un cuerpo de derechos específicos (autorreconocimiento, territorio comunitario, consulta y participación en asuntos de interés y otros),

el absoluto descrédito, pasando en algunos casos por un franco desconcierto. Así es que, desde el año 2013, mi trabajo etnográfico se ha orientado al análisis del proceso organizativo indígena en el sur de Mendoza;<sup>4</sup> centrando la mirada en cómo instituciones estatales y colectivos indígenas se representan y se actúan recíprocamente (lo que no significa simétricamente), inscriptos en disputas por sentidos y materialidades del pasado y del presente que revelan una importante densidad histórica. Asimismo, el abordaje busca repensar en qué medida la posibilidad de organizarse e incorporarse en espacios estatalmente patrocinados apunta, y en efecto contribuye, a transformar los términos de la participación política indígena en la actualidad. En particular, como desprendimiento del quehacer etnográfico aludido, este artículo ofrece un ejercicio reflexivo en torno a la emocionalidad inherente al objeto de estudio; esto es, interesa aquí indagar en torno a la presencia incidente de la dimensión emocional en las dinámicas que entretejen elaboraciones y posiciones político-identitarias bajo el signo de la distintividad étnica. Las formas en que se manifiesta (y se disimula) dicha presencia son abordadas en dos planos distinguibles, pero ensimismados en el discurrir de la experiencia etnográfica. Por un lado, se exploran los alcances y los efectos de las emociones en el proceso de “comunalización”<sup>5</sup> indígena, prestando especial atención a la (re)presentación colectiva de dos referentes fallecidos como íconos de lucha e inspiración para los vivos. Por otro lado, como interpelación teórico-metodológica, se reflexiona sobre la propia configuración emocional como matriz de vivencias y entendimientos en la que ni la destreza intelectual ni sus conceptos protagonizan un proceso de aprehensiones que ocurre, mayormente, en otro eje del conocer.

#### Perspectivas teóricas en torno a la etnicidad y contemporaneidad indígena

Las realidades socio-étnicas, moldeadas por historias y contextos que las habilitan tanto como las sofocan, dan origen a movimientos y activismos heterogéneos. Los análisis académicos que se aproximan a estos procesos son también abundantes y divergentes entre sí. Respecto de los estudios producidos en aumento desde los

---

cuyo goce corresponde a los miembros de grupos preexistentes a las formaciones estatales.

4. Proceso “imposible” para las percepciones dominantes que resultan de una combinación de elementos: viejas cartografías que asignaron porciones del territorio argentino a determinadas “etnias”, imágenes anacrónicas del “ser indígena típico”, lecturas sobre el origen de Malargüe y San Rafael como centros modernos de población “sin indios”.

5. Uso el concepto de “comunalización” de J. Brow (1990) para referir a la promoción de un sentido de pertenencia mediante patrones de acción colectiva. Para el autor, el proceso de comunalización se halla reforzado por la convicción de que aquello que interviene en la formación de un grupo es tanto el pasado compartido como el origen común, lo que trae aparejado una reivindicación de identidad distintiva en el presente. En analogía con las comunidades nacionales y provinciales, en la comunalización indígena no existen contactos cotidianos entre todos sus otros miembros, pero en el interior de cada uno está viva la imagen de su comunión (en el sentido de la “comunidad imaginada” de B. Anderson, 1993).

años '70, se ha identificado una fundamental división entre aquellos que propician cierta naturalización de la etnicidad (de carácter biológico y/o cultural)<sup>6</sup> y los que la abordan como una arena relacional y dinámica de identidad y diferencia. Estos últimos encierran, a su vez, una importante multiplicidad de enfoques. En este sentido, la perspectiva "interaccionista", inaugurada por F. Barth (1969), presentó a los grupos étnicos como resultantes de la interacción social organizada entre próximos y ajenos. Restando peso específico a supuestos componentes inmutables (religión, lengua, biología, territorio), adjudicó un papel determinante a las adscripciones y al uso de diacríticos para afirmar y mantener fronteras grupales definidas. Sin embargo, las revisiones a este enfoque mostraron que, dentro de formaciones político-jurídicas dadas, los individuos y grupos no están igualmente habilitados para fijar las coordenadas de sus identidades contrastivas (Williams 1989 en Briones 1998); en segundo lugar, su propuesta de desesencializar la cultura menospreció excesivamente las condiciones materiales de la experiencia étnica (Briones et al 1992 en Briones 1998).

La perspectiva "instrumentalista", cuyos matices y modulaciones la mantienen notoriamente vigente a pesar de sus denunciadas inconsistencias, entiende la etnicidad como un mero instrumento para la consecución de objetivos; esto es, concibe a los grupos étnicos como grupos de interés. Asumiendo que en las identificaciones étnicas ciertos rasgos (somáticos o culturales) son usados como criterio de membresía en la competencia por recursos, estos enfoques se preguntan en qué momentos y para qué los límites étnicos son activados o socavados. Las críticas sobre estos abordajes, en consecuencia, coinciden en discutir que la etnicidad debe ser vista como variable inespecífica cuya efectividad dependa de su combinación con otras, como el nivel de movilización política o la capacidad para captar adhesiones (Briones 1998, Restrepo 2004, Bartolomé 2006).

Por su parte, la preocupación de los estudios que buscan dar cuenta de los anclajes materiales de las diferencias sociológicas apunta, especialmente, a comprender las relaciones entre etnicidad y clase social en tanto principios de diferenciación social. Esto puede advertirse, sugiere E. Restrepo (2004), en los trabajos de autores como E. Balibar (1991), I. Wallerstein (1991), E. Wolf (1994), A. Quijano (2000) sobre la economía política de la expansión del colonialismo y del capitalismo. Con similares inquietudes, J. y J. Comaroff han postulado que la etnicidad guarda relación con la clasificación subjetiva de grupos como con su incorporación desjerarquizada en tanto fuerza de trabajo en economías capitalistas.<sup>7</sup> Una tesis interesante de estos dos autores es que la reificación de "contenidos culturales", activada por sectores dominantes como por las respuestas de los grupos dominados a su condición, va

---

6. Exponentes de cierta naturalización son los estudios "primordialistas", inspirados en el análisis de C. Geertz (1987), quien destacó que los "pueblos sienten que su modo de ser está íntimamente ligado a la sangre, la raza, la lengua, la religión o a la tradición" (Bartolomé 2006: 30) y entendió que estos sentimientos son vividos como "primordiales" e irremplazables.

7. Partiendo de que "las estructuras de desigualdad como los términos de su representación cultural -ya sea que se subsuman en la idea de "eticidad" o en otra- son mutuamente constitutivos", los Comaroff sugieren concentrarse en explicar por qué la praxis social se desenvuelve "como si" la etnicidad fuera la clave de las estructuras de desigualdad (Comaroff y Comaroff 1992 en Briones 1998: 112-113).



recreando el mundo social como étnicamente organizado. En suma, la etnicidad es resultado no solo de prácticas que buscan resaltarla, sino también de los esfuerzos por erosionarla (Comaroff y Comaroff 1992 en Briones 1998).

Desde la perspectiva de los estudios culturales, la propuesta de S. Hall (1989, 1992, 1996, 2000) pone bajo discusión los análisis que circunscriben la etnicidad a una otredad tradicional absoluta, desnaturalizando en el mismo movimiento una etnicidad hegemónica “no-marcada” que ha recortado lo que aparece como étnico. Asimismo, el autor plantea que las distinciones etno-raciales han permitido formas de explotación diferenciadas de determinados sectores en contextos específicos (Briones 1998; Restrepo 2004). Otra gama de estudios, inspirada en la perspectiva de M. Foucault (1978, 1983, 1992), tiende a analizar la etnicidad como una experiencia histórica en la que se conjugan saberes, normatividades y subjetividades. A partir de conceptos foucaultianos, la etnicidad puede ser vista como formación discursiva; lo que no significa reducirla a lo lingüístico puesto que una formación tal abarca enunciados, objetos, espacios y posiciones de sujetos. En la lectura que G. Deleuze (1987) hizo de Foucault, las prácticas discursivas se ligan a los enunciados, mientras las no discursivas refieren a las visibilidades. Enunciados y visibilidades (inscritos en textos, cuerpos, instituciones) constituyen en su amalgama las formaciones históricas específicas. Así, la etnicidad, lejos de ser una esencia inherente a un objeto preexistente (etnia), se configura en relación con los regímenes de enunciabilidad y visibilidad en los cuales emerge como objeto (Deleuze 1987; Restrepo 2004).

Este análisis etnográfico asume la identidad étnica indígena como resultante de un proceso de alterización que circunscribe y subordina a ciertos sectores como un “otro cultural y/o racial”. Siendo producciones históricas, estas clasificaciones nunca remiten a atributos inherentes a los sujetos (individuales o colectivos), sino que son, ante todo, formas cambiantes de administrar las alteridades (con gradientes de interioridad y exterioridad) dentro de ordenamientos político-jurídicos dominantes (Briones 1998, 2004). Interesa esta óptica porque da margen para comprender qué hace que de la “mapuchidad”<sup>8</sup> y la “mendocinidad” (comunalizaciones que se definen en diálogo) solo la primera adquiera la minusvalía de “étnica” con efectos como la estigmatización, la sospecha de inautenticidad o la expoliación exacerbada. En segundo lugar, importa analizar cómo se produce el sujeto étnico situado; esto es, interesan las formas en que los sujetos se superponen (o no) con los lugares que les son asignados por dispositivos burocráticos, legales y científicos así como los modos en que performan, transforman y confrontan esas locaciones (Hall 1981, 1996 en Restrepo 2004).

Asimismo, conviene destacar que se trata de un abordaje etnográfico del proceso de institucionalización de grupos mapuches y pehuenches que generan la

---

8. Como caso o trayectoria específica de “aboriginalidad”. La condición de aboriginalidad remite a las poblaciones que ocupaban los territorios con anterioridad a la colonización occidental y a los descendientes de esas poblaciones. El concepto (tomado de antropólogos australianos) permite explicar la producción cultural de un tipo de alteridad que opera en el marco de procesos de construcción y disputa de hegemonía que enlazan prácticas económicas, políticas e ideológicas según nociones cambiantes de distintividad cultural y/o racial (Beckett 1988 en Briones 1998; Ramos 2010).

“sorpresa” de ser contemporáneos en una provincia que los desperfiló por completo en el período de consolidación del Estado nacional. Es decir, si bien durante el siglo XX “lo mapuche” no dejó de ser percibido como presencia (residual o problemática) mediante el empleo de rótulos como “mapuche extranjero” o “mapuche rebelde” dentro de jurisdicciones que históricamente ocuparon; en Mendoza, por el contrario, la perplejidad general se corresponde con la irrupción de sectores “insólitamente” mapuches, que contradicen las clasificaciones de la etnología y la historiografía clásicas (que fijaron al huarpe como el extinto indio provincial y a puelches y pehuenches como parcialidades autóctonas desvanecidas por acción de araucanos/mapuches transcordilleranos, finalmente vencidos por el Ejército argentino).<sup>9</sup> En las últimas décadas, a partir de renovados vocabularios político-jurídicos como de presiones aumentadas sobre los territorios habitados por familias y comunidades, lo que emergen públicamente no son “indígenas *per se*”, sino lugares de agencia que permiten dar nueva coherencia o profundidad a trayectorias discontinuas en lo individual y lo colectivo (Briones 2016).

Por último, es relevante anticipar que las experiencias etnográficas analizadas a continuación (el Festival de los Pueblos Originarios en la ciudad de Malargüe, una breve ceremonia de conmemoración y ofrenda, una conversación grupal en un puesto rural) son situaciones acotadas dentro de un campo de interacción en el que intervienen indígenas, pobladores no reconocidos, agentes gubernamentales, científicos y actores privados. En la actualidad, alrededor de veinte comunidades mapuches y mapuche-pehuenches (con personerías jurídicas inscriptas o en trámite ante el registro nacional) se nuclean en la Organización Identidad Territorial *Malalweche* (OITM); otras familias autorreconocidas como indígenas integran la Asociación Pehuenche;<sup>10</sup> una comunidad urbana de la ciudad de San Rafael, *Pewel Katuwe*, impulsa su reconocimiento como organización mapuche en virtud de su creciente número de miembros. También existen pobladores que, asumiendo alguna ascendencia indígena, optan por no incorporarse activamente a los colectivos movilizados. Así es que las identificaciones “mapuche” y “pehuenche” en el contexto mendocino son enarboladas por grupos que se han distinguido en sus esfuerzos por la legitimación local; así como han diferenciado sus principales interlocutores y sus alianzas.<sup>11</sup> En otras palabras, las trayectorias indígenas no pueden compren-

9. Desde fines del siglo XIX, se ha instituido una “doxa” local -en el sentido bourdieuano- acerca de “lo indígena” que reproduce hasta hoy una serie de tropos asociados: “Conquista del Desierto”, extinción indígena y fundación moderna. Sin ser privativo de Mendoza, el concepto que mejor condensa ese conjunto tropológico es el de “araucanización”. Esta noción acuñada por la etnología clásica (Canals Frau 1937), que postulaba el reemplazo de culturas originarias “argentinas” por “chilenas”, en el sur de Mendoza refiere al apogeo y ocaso de pehuenches y puelches que, entre los siglos XVIII y XIX, habrían sido desplazados y/o aculturados por araucanos belicosos de Chile. Estos, a su vez, culminarían diezmados por la supremacía bélica y moral del Ejército argentino en la llamada “Conquista del Desierto” (1878-1885). Como corolario, esta lectura predica la extinción indígena luego del avance estatal y su reemplazo por asentamientos de criollos e inmigrantes.

10. Con personería jurídica en el ámbito provincial como asociación civil.

11. El sector pehuenche trabaja con comunidades de los pueblos huarpe y ranquel; mientras que en la esfera de agencias estatales mantiene interacciones con el municipio de Las Heras y, en menor medida, con el

derse sin dar atención a sus acercamientos y conflictos con otros sectores sociales y con un régimen estatal que, entre afirmaciones y negaciones, asume la “diversidad étnica” como objeto de administración.

Representaciones y narrativas indígenas:  
guerreros, guardianes y guías

Festival de los Pueblos Originarios: “escenarios” político-emotivos  
En septiembre del año 2014, fui invitada a participar del “Festival de la Memoria y la Identidad de los Pueblos Originarios”, gestionado por la Organización *Malalweche* con colaboración del gobierno municipal de Malargüe en virtud de la inminencia del 12 de octubre, fecha instituida como “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”.<sup>12</sup> Según la programación recibida después de aceptar la invitación, la jornada planteada para el 11 de octubre se dividía en dos grandes instancias: por la mañana, una “Actividad Académica Intercultural” en la que se proponía el debate sobre los sitios de memoria y las condiciones de participación indígena en iniciativas de gestión pública como científicas; por la tarde, un “Acto Central” dirigido a la presentación de comunidades integrantes de la Organización, al recordatorio de dos referentes fallecidos en abril del 2014 y a la difusión de proyectos de afirmación territorial implementados por las comunidades mapuches malargüinas.

Por problemas de transporte, no estuve en el transcurso de la mañana y logré llegar después del mediodía para presenciar las actividades de la tarde y noche. Cuando arribé fui objeto de bromas relativas a mi ausencia en las horas tempranas (como es común en etapas iniciales de las relaciones etnográficas, interpreté que mi imprevisto fue significado como escasez de compromiso). Todo el evento transcurría en un espacio verde emblemático, llamado Parque del Ayer,<sup>13</sup> ubicado sobre la ruta nacional N° 40 en la entrada de la localidad de Malargüe. El Parque del Ayer y algunos edificios que lo circundan (como el molino harinero que data

---

municipio de Malargüe. El sector mapuche ha trabajado intensamente con el organismo indigenista nacional (INAI), aumentando gradualmente sus interacciones con áreas provinciales y con el municipio malargüino; a su vez, genera alianzas con movimientos sociales (como la Unión de Trabajadores Rurales Sin Tierra y la Asamblea de los Bienes Comunes) y cooperativas (Las Vegas y *Payún Matrú*) de la provincia de Mendoza como con organizaciones patagónicas del pueblo mapuche (la Confederación Mapuche Neuquina y la Coordinadora del Parlamento del Pueblo Mapuche de Río Negro).

12. El decreto 1584/2010 del poder ejecutivo nacional sustituyó la antigua denominación de “Día de la Raza” por la actualmente vigente.

13. Es un espacio abierto dentro de un complejo mayor, conocido como Complejo Orteguino, en lo que fueran las tierras del militar y político mendocino Rufino Ortega. Este fue el encargado de conducir la “IV División Expedicionaria al Desierto” en el marco de las campañas militares presididas por J. Roca, nombradas eufemísticamente como “Conquista del Desierto” (1878-1885). El Complejo Orteguino contiene, además, la construcción que fue casa de la familia Ortega; un molino harinero en el que trabajaron en condiciones serviles indígenas deportados de sus territorios luego de la Conquista del Desierto; grandes corrales de piedra y la capilla “Nuestra Señora del Rosario” (Salgán *et. al.* 2007). Desde el año 2012, las comunidades organizadas se encuentran bregando por la declaración del molino harinero como “espacio de la memoria de los pueblos indígenas”.

de la fundación moderna) comenzaron a ser utilizados en la última década como espacio ceremonial o *rewe*, donde los miembros de las comunidades originarias y otros habitantes locales se congregan para compartir celebraciones ancestrales (como el Año Nuevo Mapuche o *Witra Tripan* en el mes de junio o las ceremonias de apertura de las asambleas intercomunitarias), así como actos de visibilización del pueblo mapuche (ejemplo de ello es la elección de este espacio para el Festival de los Pueblos Originarios).

Allí, una enorme carpa blanca exhibía paneles elaborados por la Organización con información y pronunciamientos varios (mapas con la ubicación geográfica de las comunidades, relatos históricos, descripción de proyectos indígenas en los territorios, reivindicaciones en materia de políticas públicas). Por fuera de este recinto, varios stands con venta de productos (artesanías, plantas, comestibles) atraían al público caminante. El Acto Central comenzó a las 18 hs. y se extendió hasta las 23 hs., teniendo lugar en un escenario semicircular montado a tales efectos. Este espacio contaba con dispositivos y equipamiento técnico, como ser: paneles de fondo con ilustraciones alusivas a los territorios comunitarios, micrófonos y altoparlantes, equipo de sonido, proyector de diapositivas, pantalla y computadora. El acto fue conducido por uno de los referentes de la Organización convocante. En primer lugar, este expresó palabras de bienvenida y agradecimiento a los presentes y colaboradores con las tareas del encuentro. Fue un momento inaugural con enunciados transmitidos en *mapuzungun* (idioma mapuche), acompañados con enérgicos gestos corporales (agitación de brazos, puños en alto, aplausos).

Luego de esta apertura, se dio inicio a una instancia notablemente emotiva del acto (y del Festival de los Pueblos Originarios como propuesta integral); esta consistió en el homenaje a dos integrantes de la Organización fallecidos hacía pocos meses. La especial mención a estas personas conllevó un repaso detallado ante sus familiares, compañeros y público en general de sus trayectorias, personalidades, atributos y compromisos. Se destacó, asimismo, que la circunstancia de fallecimiento fue un accidente vial en la zona de La Payunia (área natural protegida ubicada en el centro-sur del departamento), en ocasión de un recorrido por distintas comunidades para la difusión de un programa social nacional. Seguidamente, el conductor convocó a los parientes más cercanos de los seres fallecidos a subir al escenario y compartir algunas palabras con los presentes. Esta invitación propició relatos en los que se describieron sus formas de servicio y compromiso en pos del fortalecimiento de las comunidades del sur provincial y de la consolidación de *Malalweche* como espacio de representación supracomunitario (se nombraron sus recorridos para difundir información y dar asesoramiento, sus gestiones ante agencias estatales, sus participaciones activas en las asambleas comunitarias). Esta sucesión de alocuciones culminó en llantos sentidos que inhibieron por algunos minutos la prosecución de las palabras. Debajo del escenario, aquello transcurría en una atmósfera de perplejidad y silencio; identificando en aquel momento una quietud del entorno que contrastaba con mi alboroto interno. Esto es, la inmersión en esa etapa del acto desató en mí una suerte de “inquietud emocional” vinculada y, al mismo tiempo, distinguida de la empatía que aparece prescripta como un *a priori* metodológico del trabajo de

campo (Sirimarco 2011). Retomaré en breve la reflexión sobre esta “incomodidad” propia.

Al reanudar la conducción, el presentador resumió que el homenaje a los físicamente ausentes era merecido por haber sido dos “guerreros que dieron la vida en defensa del territorio”. Una vez atravesado ese clima, se compartió con la audiencia información respecto de las líneas de trabajo de las comunidades locales. En este sentido, fueron proyectadas diapositivas sobre los emprendimientos turísticos gestionados en algunos territorios (como ser campings, cabalgatas guiadas, recorridos en gomones y bicicletas, circuitos educativos sobre flora y fauna nativa, etc.) como mencionadas las iniciativas en educación y salud interculturales. También se subrayó la vigencia de un servicio jurídico para garantizar la asesoría legal y la representación profesional en instancias judiciales a las comunidades que afrontan conflictos territoriales. Intercalados con esta información, se pronunciaron mensajes de defensa y resistencia en lengua originaria, como ser: “*marichiweu, marichiweu, marichiweu*” (diez veces venceremos). En este discurrir, el conductor del acto sintetizó ante la audiencia, aunando concepciones políticas y espirituales: “Nosotros hacemos política, pero política indígena. Estamos con la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra), de ahí venimos y hacia ahí vamos”. Por último, se dio anuncio al cierre del evento, consistente en ejecuciones musicales de artistas locales invitados.

Esta reconstrucción etnográfica incita a reflexionar sobre la “escenificación pública de emociones” como despliegue performativo vinculado a la naturaleza disputada de la vida social y, en especial, de las relaciones interétnicas. Asumiendo que toda palabra o proposición constituye un dispositivo interlocutorio con carga emotiva dentro del juego social, es posible advertir de qué modo “lo emocional” condiciona pragmáticamente un contexto de enunciación, las posiciones de los interlocutores y la evaluación de los contenidos de la interacción (Crapanzano, 1994). En el Acto Central del Festival, distintas tonalidades emotivas consignaron “momentos de oposición/ruptura” y “momentos de cooperación/solidaridad” entre los involucrados (individualizados o colectivizados; con presencia inmediata o mediada). Los “momentos de oposición” refieren a aquellos pronunciamientos relativos al “estar en lucha” y a la desaprobación de iniciativas estatales como privadas que pretenden ser instrumentadas sin las instancias de consulta y participación de las comunidades afectadas (en lo local, se trata de programas de regularización dominial y promoción turística como emprendimientos extractivos que mantienen en alerta a familias y comunidades por la creciente incursión en sus territorios). Los “momentos de cooperación” remiten a la invitación a los variados sectores de la comunidad local (estudiantes, maestros, trabajadores estatales, científicos) a conocer más profundamente las líneas de acción de los grupos organizados como a apoyar los proyectos orientados al desarrollo económico alternativo en el departamento de Malargüe.

En el Festival de los Pueblos Originarios, entonces, tanto los pronunciamientos políticos explícitos como los relatos emotivos (todos ellos combinados con formas comunicativas no lingüísticas) dan cuenta de la emoción (verbalizada y no inherente a la transmisión de mensajes sociales cohesionadores y convocantes. Asimismo, puede percibirse que esta colabora en la fijación de marcas y valores



atribuidos a identidades particulares. En especial, el Acto Central pone de relieve que la movilización emocional en situaciones públicas es una competencia fundamental de los colectivos organizados en función de determinadas demandas, reivindicaciones y críticas (Freire 2011). Las formas sistemáticas de sometimiento y desplazamiento de indígenas (en especial a partir de la desarticulación y el despojo consumados con la consolidación estatal sobre sus antiguos dominios) han constreñido las movi­lidades y estrategias personales, familiares y comunitarias. En este sentido, la “herida” que emerge del trauma colectivo (Ahmed 2003) puede ser entendida como matriz cognitivo-emocional desde la cual se elaboran y comunican lecturas críticas sobre el pasado como expectativas superadoras de futuro. Este trauma, artefacto socioculturalmente elaborado, también puede pensarse como poderoso código político y de movilización.

#### MARCAS EN EL TERRITORIO, MARCAS EN EL CUERPO

En noviembre del 2014 compartí un recorrido en camioneta durante varias horas con referentes y miembros de la Organización *Malalweche* con motivo de una visita a comunidades de La Payunia que integran este espacio. La ocasión de compartir considerable tiempo en un vehículo reducido propició conversaciones permanentes, con nivel de profundidad variable, en torno a temas de interés para la investigación y a otros que, solo en apariencia, se alejaban de las motivaciones concretas de mi “agenda etnográfica”. Cuando todavía faltaba buena cantidad de kilómetros para llegar a destino, de manera sorpresiva, la camioneta se detuvo puesto que estábamos en el lugar del accidente en el que fallecieron los miembros de *Malalweche* homenajeados en el Festival de octubre. El sitio se hallaba identificado a la vera de la ruta provincial N° 186 por dos plantas de jarilla y múltiples ofrendas alrededor de estas. Detenida la marcha, los presentes modificaron el comportamiento distendido y se silenciaron con miras a bajar del vehículo; indicios del pasaje a una esfera distinta de aquella ordinaria en la que transcurría el traslado de un punto a otro en una amplia geografía. Pregunté con algo de torpeza (pretendiendo conjurar con el permiso alguna “dislocación” de mi parte, que de todos modos ocurrió) si podía bajar y acompañarlos, a lo que respondieron que sí. Resultó curioso entonces que todos estuvieran en firme posición de contemplación antes de que yo lograra desentenderme del cinturón de seguridad y otros objetos de viaje que interrumpían mi descenso.

Dispuestos en semicírculo frente a los “altares”, uno de los adultos tomó la palabra para explicar a los niños presentes (y subrepticamente a mí)<sup>14</sup> que ese era un

---

14. Jean L. Briggs (2000) se pregunta cómo es que los niños Inuit son educados para sentir las emociones socialmente esperables en las distintas situaciones de la vida familiar y comunal. La respuesta a cómo los niños Inuit aprenden sobre las emociones -y sobre cualquier otra cosa que valga la pena saber- radica en una suerte de representación que los adultos entablan frente a niños pequeños. Así estos son estimulados a pensar sobre problemas emocionales que no pueden ignorar por tener grandes consecuencias para sí y para otros. Sugiere Briggs que existe cierta analogía entre la educación propinada por los adultos en la socialización de niños y la instrucción al antropólogo/a interesado/a en adquirir las competencias básicas (emocionales, cognitivas, comportamentales) para desenvolverse en una sociedad ajena.



lugar especial porque allí podía sentirse la presencia, señalada por las jarillas, de los seres queridos que físicamente partieron. El lugar contenía múltiples elementos ofrendados (cigarrillos, botellas, objetos personales) en carácter de saludo y solicitud de protección. De este modo, vislumbré que las personas fallecidas eran activamente representadas como “guardianes protectores” con quienes se sostienen vínculos de reciprocidad a través de dones mutuos. Los adultos alentaron a los más pequeños a entregar las ofrendas que llevaban, al tiempo que los instruían en cómo moverse apropiadamente dentro de ese espacio ceremonial (para acercarse era preciso desplazarse respetuosamente y formando un círculo en sentido antihorario). Por alguna razón -o emoción-, permanecí en silencio fuera del círculo, sin ejecutar las ofrendas que el resto del grupo instrumentó con sigilosa uniformidad. Volveré enseguida sobre esta “inacción corporal” propia.

La reconstrucción de esta escena despierta reflexiones acerca de los (des) encuentros verbalizados, pero especialmente acerca de aquellos que operan “mudos”; esto es, vivencias en las que ni la destreza del pensamiento ni sus conceptos protagonizan un proceso de aprehensiones que ocurre, mayormente, en otro eje. Crapanzano (1994) considera que la emoción presenta formas de manifestación que no siempre conllevan mediación lingüística, apuntando con ello que no solamente las categorías que hablan de la emoción o que la expresan significan intervención o protagonismo de estados emocionales. Ciertamente, la experiencia aludida envolvió el cuerpo y su capacidad (o no) de comunicar. A su vez, interesa aquí la recuperación hecha por J. Leavitt (1996) de los aportes de la antropología del ritual como lineamientos con valor heurístico para abordar la experiencia emocional.<sup>15</sup> El autor plantea que los contextos rituales pueden activar sentimientos corporales, sin involucrar necesariamente juicios racionales o definiciones conscientes, produciendo asociaciones emotivas y semánticas con efectos concretos en la audiencia o los participantes. Si un pequeño ritual como el narrado (ofrenda e invocación a seres protectores) supone efectos deliberados y también imprevistos, no es difícil arriesgar que los primeros se orienten a fortalecer la comunión entre los convidados (con presencias físicas y etéreas) y que los segundos se asocien a las reacciones disonantes de un cuerpo (el etnográfico) no plenamente competente para vehiculizar mensajes no verbalizados en ciertas prácticas comunicativas. Por último, resulta sugerente el desafío esbozado por R. Rosaldo (1989), quien exhorta a vislumbrar procesos sociales que preceden y suceden el momento propiamente “ritualizado”. Si entendemos el ritual, al decir del autor aludido, como una “intersección ocupada”, este acaba siendo un breve espacio en el que convergen trayectorias -de activismo, de colaboración, de discusión- que, al enlazarse, se refuerzan mutuamente.

---

15. Según Leavitt (1996), esta línea ha tratado los símbolos y actos rituales como formas de evocar y canalizar sentimientos comunes hacia fines sociales. Incluso ciertos estudios han ido más allá del discurso explícito para reconstruir asociaciones y resonancias implícitas mediante el uso de un material heterogéneo (mitos, supuestos, movimientos corporales, etc.).

## RELATOS QUE RESISTEN

Al día siguiente del viaje en camioneta, y en el marco del mismo recorrido, visitamos a una pariente cercana de una de las personas fallecidas, quien habita un puesto del paraje La Matancilla en La Payunia. La anfitriona se apuró a disponernos los mejores asientos de la cocina al vernos llegar, recibiéndonos con parsimoniosa amabilidad. Apenas sentados, el ruido de la pava sobre un fuego pequeño anunció la ronda de mates dulces. Uno de los visitantes inició el diálogo, consultando a la dueña de casa por sus quehaceres y su disponibilidad para asistir a reuniones organizativas en la ciudad de Malargüe. Vale aclarar que se trata de una autoridad tradicional de la Organización, razón por la cual se la requiere en las instancias de asamblea, discusión de asuntos y toma de decisiones supracomunitarias.

Luego de este intercambio, que funcionó como disparador de un diálogo colectivo, los presentes comenzaron a debatir la posibilidad de incorporarse a un proyecto de esquila de guanacos que está conduciendo, hace ya algunos años, la cooperativa local *Payún Matrú*.<sup>16</sup> Este colectivo está integrado por puesteros de la reserva provincial La Payunia que decidieron organizarse para explotar de manera sustentable un recurso local protegido (el guanaco) mediante la esquila y el procesamiento de la fibra para su posterior venta con valor agregado. En el sur mendocino, la categoría de “puestero” alude genéricamente a aquellos pobladores rurales dedicados a la cría trashumante<sup>17</sup> de ganado menor (caprino y ovino) para la subsistencia y, en menor medida, para su eventual comercialización. Para el imaginario local compartido, las familias puesteras se encuentran históricamente sujetas a constreñimientos estructurales, tales como: el apego a formas artesanales de trabajo, la reticencia a la modernización y la inseguridad jurídica de sus posesiones a pesar de la ocupación ininterrumpida por generaciones.<sup>18</sup> Si bien muchos de estos pobladores no adscriben a ninguna de las identificaciones étnicas disponibles ni participan de comunidades institucionalizadas (lo que se corresponde o no con las

16. Según explicó uno de los socios de la cooperativa en una entrevista, el nombre (*Payún Matrú*) hace referencia al principal volcán de La Payunia. Este se eleva unos 1.500 mts, por sobre la llanura que lo rodea y su altura sobre el nivel del mar es de 3.700 mts. Muy cerca del *Payún Matrú* se erige el *Payún Liso*, otro de los grandes ejemplares de esta zona; con una altura de 3.680 mts. y una base de 7 km. de diámetro (Llambías 2008). El atractivo del volcán *Payún Matrú* concitó la curiosidad y el interés de pobladores y foráneos desde principios del siglo XIX. Su denominación oficial, según el Instituto Geográfico Nacional (IGN), es *Payún Matrú*; sin embargo, los antiguos viajeros y los actuales habitantes lo llaman “*Payén*”. Fue el geólogo P. Groeber quien cambió el nombre de *Payén* por *Payún Matrú* (1926, 1937); sabiendo que esto último significa “barba de chivato” en idioma mapuche (*mapuzungun*) y advirtiendo que el cerro más alto del área emula dicha forma (Llambías 2008: 264-266).

17. El movimiento anual, o ciclo de trashumancia, implica el uso alternado de zonas bajas de invernada y valles de veranada cordilleranos (que se elevan entre los 1.500 y 3.000 mts. de altura) para el mantenimiento de los rebaños familiares. El orden trashumante contiene las principales instancias de reproducción material y simbólica de los crianceros; lo que incluye en buena medida la recreación de marcos interpretativos y valoraciones sobre propios y ajenos.

18. Aunque algunas zonas de veranada e invernada son de dominio fiscal, cuya disponibilidad no acarrea contraprestación, en muchos casos los pobladores se ven conminados a suscribir contratos de talaje con propietarios dominiales absentistas, que comprometen al pago de un canon sobre la producción anual.

clasificaciones atribuidas por otros sectores con los que interactúan), es igualmente cierto que en sus narrativas, memorias y genealogías el universo indígena tiene contornos imprecisos, representando alternadamente un adentro y un afuera según contextos aludidos e interlocutores involucrados.<sup>19</sup>

Retomando el diálogo grupal en el puesto, a fin de tomar posición frente a la posible incorporación de comunidades mapuches en la cooperativa *Payún Matrú*, uno de los referentes indígenas inició un relato cargado de emotividad, ejemplo interesante de un “yo narrador” que textualiza una misión que compete a un “nosotros movilizad”. Quien tomó la palabra se dispuso a contar que había visitado semanas atrás, junto con otros miembros de comunidades, la planta donde los trabajadores de la cooperativa realizan sus tareas (básicamente el acarreo de los guanacos silvestres a través de una manga hasta un gran corral en el que son contenidos a la espera del procedimiento de esquila). Destacó que, en aquel momento, los socios sentían preocupación por no haberse capturado un número considerable de animales, lo que hacía peligrar los rendimientos de la temporada.<sup>20</sup> Lo sugerente es que, en cierto punto del relato, “lo referencial” del discurso cedió protagonismo a otro plano: la alusión a una suerte de “contenido encriptado” agudizó la atención de todos los oyentes. Con cambios en la textura de su voz, vuelta más suspensiva, el orador reveló que luego de la visita a la planta, la cooperativa obtuvo una “cosecha” de dimensiones extraordinarias. En concreto, se consumó un arreo de 250 guanacos, cantidad imprevista que aceleró el ritmo y productividad de las tareas.

Luego de un breve silencio, el narrador afirmó: “Ellos [los miembros fallecidos] nos dan señales”. Señales emitidas por aquellos miembros que no están, susceptibles de ser leídas como líneas de acción o camino a seguir. En otras palabras, sugirió que la posibilidad de incorporarse en un futuro próximo a las actividades de la cooperativa de esquila estaba marcada por los miembros ausentes, guías desde otro plano, que inspiran las decisiones colectivas y los compromisos que los vivos deben asumir. Ciertamente, la narración y sus efectos fueron sentidos: la anfitriona ratificó la apreciación con ojos húmedos; por mi parte, me sentí conmovida por el mensaje del relato. Acto seguido, me pregunté (mediante nota de campo) si la direccionalidad de la agencia política indígena<sup>21</sup> puede entenderse más cabalmente como condicionada por dimensiones que, en primera instancia, están más allá de lo que la matriz epistémica dominante asumiría como “político”. Retomaré los posibles motivos de mi “afinidad” con este texto.

Ahora bien, lo importante de ciertas narraciones no es su verdad o exactitud fáctica, sino su verosimilitud. Consolidar relaciones y espacios requiere la creación

---

19. En muchos casos, el término “descendiente” (de indígena) funciona como una solución o síntesis clasificatoria; como señala J. Arruti (2006), esta noción suele ser operativizada por diversos sectores sociales para admitir la presencia del “estado de indio” en el presente (en especial por los saberes prácticos, los diacríticos y tópicos que lo invocan), a la vez que alude a una suerte de “caída” en relación al “modelo primitivo auténtico” que se asume atrapado en el pasado.

20. En términos causales, la magra captura fue explicada por una combinación de contingencias: factores climáticos, modificaciones en el circuito de desplazamiento de los animales, etc.

21. Aquí refiero con la noción de “agencia política” a la decisión de fijar prioridades, sumarse a emprendimientos con otros sectores sociales, estrechar alianzas, etc.

y circulación de narrativas que inculquen la propensión a ciertos sentimientos, comportamientos e interpretaciones (Sirimarco 2010) al interior de un colectivo en consolidación e interacción, colaborativa como conflictiva, con la realidad circundante. El relato en cuestión tuvo, además, un poder simbólico agregado: era compartido en intimidad como “saber revelado a unos pocos”. Esta construcción de lecturas alternativas sobre “lo real” y “lo posible” hace parte de la actualización incesante de un imaginario indígena en el que los planos natural y sobrenatural, los humanos y las entidades espirituales, el pasado y el presente integran una “comunidad viviente” con sentidos y gramáticas diferenciales; todo lo cual se inviste con el ropaje de la resistencia histórica. Al decir de C. Hemmings (2005: 12), en base a lo apuntado por diversos teóricos poscoloniales:

Ser “otro” no es sólo ser objeto de la mirada de otro dentro de lo dominante; ello también produce comunidad que es históricamente resonante, que se basa en y crea una significación alternativa de las mismas acciones y eventos. Así, la diferencia social no es sólo oposición, sino también conocimiento e inflexión, y el mundo social está siempre atravesado con fisuras que tienen una historia social y política que *significa lo contrario* (Traducción propia).

Nunca se trata, entonces, de hechos fácticos aprehendidos como independientes de la experiencia encarnada ni de la interpretación que la ilumina. Tal como propone Ahmed (2003), la “buena” pregunta sería, no qué facticidad condensa, sino qué hace o cómo trabaja en relación a los otros -indígenas y no indígenas- el relato escuchado. Sugiriendo una respuesta, puede decirse que moviliza en una dirección común a los primeros, mientras que interpela con otras lógicas de pensamiento y acción (las que prefiguran los sentidos de realidad) a los segundos. Frente a los conflictos políticos, epistémicos y éticos que acontecen cuando diferentes mundos se esfuerzan por hacer valer su propia existencia, se instala impostergable el desafío de comprender “*la manera en que ‘lo real’ se implica en lo político y viceversa*” (Mol 1999 en Briones y Del Cairo 2015: 41); *lo que supone que la “realidad no precede las prácticas mundanas con las que interactuamos en ella, sino que más bien es moldeada dentro de esas prácticas*” (Mol 1999 en Briones y Del Cairo 2015: 42).

### La propia emocionalidad como fuente de entendimiento

Las personas somos construidas en términos de capacidades y entendimientos que moldean nuestros modos de sentir, pensar y actuar. M. Rosaldo (1984) postula que las emociones no resultan menos culturales ni más privadas que las normas y creencias mediante los cuales estructuramos nuestras vidas. Más bien, según esta autora, constituyen “pensamientos corporizados” con los que el actor descubre que cuerpo, *self*<sup>22</sup> e identidad se hallan estrechamente involucrados. La cultura es, dicho de otra manera, ese lugar de creación (o mejor intercreación) de nuestras

22. El yo inmediato y situado de la perspectiva constructivista.

subjetividades. Sumando a esta línea, Leavitt (1996) insiste en que las emociones son particularmente interesantes porque no encajan con facilidad en ninguno de los términos de las dicotomías (naturaleza/cultura, sentimiento/razón, individuo/sociedad) que han signado la interpretación del mundo por parte de la tradición de pensamiento occidental. Su atractivo radica, entonces, en referir a experiencias que involucran indisolublemente significado-sensación, mente-cuerpo, cultura-biología. De esta suerte, no es imposible imaginar un camino investigativo en el que se desvanezcan las cegueras respecto de los aspectos emocionales y corporizados que iluminan, incluso, los dictados de la razón.

Por su parte, dice A. Surrallés<sup>23</sup> (2005) que la existencia de una dimensión afectiva implicada en el acto de conocer obliga a repensar la dimensión cognitiva de dicho acto, tomando como punto de partida el principio de continuidad entre los ámbitos de la sensación y de la cognición.<sup>24</sup> Si la “afectividad humana” (entendiendo por esto las afecciones del cuerpo y las ideas sobre estas afecciones, en el marco de una relación integral del sujeto con el mundo en su voluntad de actuar) está presente en toda actividad de la vida social, debe estar integrada al nivel de la epistemología, es decir, participando de los medios que instrumentamos para describir y comprender los universos analizados (Surrallés 2005). De tal modo que el desafío parece consistir en dar justa cuenta del afecto como matriz de saber durante el “trabajo de campo propiamente dicho” y en las etapas previas y posteriores a esa “inmersión total”.

En esta iniciativa, el trabajo de S. Ahmed (2004)<sup>25</sup> resulta motivador, puesto que explica cómo las emociones circulan y se distribuyen intersubjetivamente, demarcando tanto “cuerpos de sujetos” como “cuerpos de comunidades” que, siendo efecto de este movimiento, se ubican en situación de oposición dentro de regímenes históricos de desigualdad. Este modelo, que Ahmed denomina “economías afectivas”, permite considerar de qué modo las emociones trabajan en el mantenimiento de espacios personales y sociales que cristalizan en el encuentro con otros. En relación a mi campo etnográfico, la óptica de las economías del afecto puede ser provechosa a la hora de problematizar cómo se configuran y cómo son conceptualizadas las cuestiones político-identitarias y las relaciones interétnicas pasadas y actuales (Gorton 2007).

Llegado este punto, cabe interrogarse: ¿es preciso estar intelectualmente posicionado, o convencido, respecto de aquello que, sin mediación de razonamientos, nos afecta (nos inquieta, nos inmoviliza, nos conmueve) en el contacto con lo otro, con lo ajeno? Responder tal cosa no es sencillo, pero puede ensayarse una

---

23. Es un exponente del giro conceptual hacia el “afecto”. El autor realiza una crítica aguda a la antropología de las emociones por considerar que esta aproximación toma como un hecho la existencia objetiva de un fenómeno llamado “emoción”, susceptible de ser discriminado y nombrado. Además, este objetivismo promueve que las emociones sean, en general, tratadas como nombres-esencias y aisladas del cuerpo que siente (Surrallés 2005).

24. En la perspectiva de Surrallés (2005) esta continuidad es susceptible de ser explicada a partir de la categoría de “percepción”, en tanto eslabón fundamental que enlaza las nociones de cuerpo, afectividad y conocimiento.

25. Teórica que combina la perspectiva feminista con la perspectiva de la afectividad.



respuesta retomando las vivencias etnográficas descriptas. Con esta intención, dos aspectos que han modelado mi forma de representar a los sujetos con quienes interactúo merecen ser mencionados. En primer lugar, reconocer que existe un trabajo sistemático de los activistas indígenas por construir narrativas que, a la vez que reivindican una historia propia desacreditada, educan los posicionamientos políticos y epistemológicos de miembros y no miembros. En segundo lugar, advertir que la administración de las emociones en el “mundo etnográfico” por parte de todos los que participamos en él resulta, tal vez, el modo más eficaz de ratificar, corregir o interrumpir relaciones sociales (y socializables) de equilibrio o conflicto entre sujetos, lugares y cosas.

Recapitulando. En el desarrollo del Acto Central del Festival de Pueblos Originarios, se impuso una primera valoración ante un homenaje que exhibió un dolor de muerte, un duelo no cerrado. En algún rincón de mi libreta en esa jornada escribí: “esto provoca mucha sensibilidad en el público, eso repercute en la credibilidad de ‘otra cosa’”. La “otra cosa” es, o podría ser, la agencia política de colectivos indígenas movilizados en función de prioridades y demandas apremiantes. En esta lucha, las adhesiones de diversos sectores locales y provinciales resultan estratégicos; por ello, es necesario instalar públicamente la causa (como causa justa) a través de un repertorio de sentimientos y sentidos que movilice a la audiencia para que pronto deje de ser simplemente eso, “audiencia de un dolor ajeno”. Las emociones transmitidas en torno a la pérdida de compañeros activan disposiciones en los participantes que no se reducen al solo contagio de la consternación ante la experiencia inasible de muerte: a contrapelo del llanto angustioso y del abrazo entrañable, se impone al público una interpelación ineludible respecto de otros tópicos que están siendo dirimidos en un escenario social y político convulsionado por el activismo indígena.

En segunda instancia, acerca de mi participación en la ceremonia de ofrenda a un costado de la (mi) ruta principal, sugeriría que resulta más fácilmente aprehensible la cosmovisión del “otro cultural” cuando esta penetra como relato mediado por la palabra que cuando se presenta actuada, ejecutada, en una práctica que nos envuelve de modo integral (capacidades sensoriales, reacciones voluntarias e involuntarias del cuerpo, conceptos rectores del pensamiento). Como advierte Sirimarco (2011), el “campo” conlleva en principio una cuota de “distancia” que nos protege (en nuestra identidad, en nuestra diferencia) de las vivencias transformadoras a las que estamos expuestos. Sin embargo, existe en ello un riesgo grave de pérdida heurística, puesto que permanecer sin franquear tal distancia mantiene viva la representación de “lo distinto” como una proyección prototípica y caricaturizada (Sirimarco 2011); imagen con la que poco se puede avanzar en el conocimiento profundo de otros y de nosotros.

Por último, la narración sobre “buenas cosechas” y sus efectos permiten pensar, tal como planteara Ahmed (2003), acerca de la “búsqueda de verdad” en los sujetos de la etnografía. Es corriente que el investigador se debata entre constituir al otro subalternizado como el que “dice la pura verdad” (cosa que no lograrían los intelectuales que hablan en su nombre) o como el que “no la dice” (porque carece de identidad auténtica si adquiere su propia voz). Ambas lecturas construyen al

sujeto de estudio de modo problemático; alimentando el vicio antropológico de reproducir a los otros, fundamentalmente y en primer lugar, como “lo otro radical” con connotaciones de ausencia, minusvalía o vulnerabilidad infranqueables. En un intento de eludir semejantes distorsiones, es posible develar en primer lugar nuestra propia emocionalidad en favor de un entendimiento de las narrativas propias, ajenas y su compleja dialéctica.

Para (no) concluir

Revisitar reflexivamente un material etnográfico (atiborrado de descripciones, referencias, asociaciones) años después de la inmersión en las vivencias que le dieron origen otorga inusitada fuerza a la noción de que “el campo es una situación relacional (...) no es un lugar empírico sino una modalidad de contacto (...) si existe un territorio hacia el que el antropólogo “vaya” en la situación etnográfica, éste no es más que un espacio dependiente de las interrelaciones entre sujetos” (Eilbaum y Sirimarco 2006 en Sirimarco 2011:12). Es luego de este recorrido analítico que adquiere toda su dimensión la posibilidad de advenimiento de un producto cognitivo (la etnografía) a partir de un producto emocional (el diario, el registro de campo) (Lutz y White 1986).

Así también, se presenta insoslayable la contemplación consciente de que producir etnografías es traer a la existencia, es producir verdades, para un espectro indefinido de seres que acceden al resultado final (el escrito), lo procesan y lo utilizan. La cuestión de la “verdad” resulta una cuestión ontológica y política, porque “lo que es” adquiere existencia como emergente de relaciones de poder, de fuerza y de legitimación. Como una suerte de autovigilancia sobre las “verdades científicas” que producimos, debemos recordar que los procedimientos y normas validados del ejercicio antropológico no son otra cosa que criterios poderosos (también relativos) para distribuir inteligibilidad y valor (Ahmed 2003) a los sujetos, los espacios y las cosas.

Advertir la creación de narrativas etnográficas y narrativas indígenas como políticas de “verdad” que comparecen, en desiguales condiciones, por la presentación de una determina visión del mundo pone de relieve las repercusiones múltiples de nuestro quehacer y nuestra escritura, siendo con ello preciso y deseable objetivar las propias posiciones que nos habilitan para conocer ciertas cosas y obstruyen para captar otras (Rosaldo 1989) en el oficio de producir conocimiento social reflexivo. Oficio que, acaso, oculte en su seno una única y existencial necesidad humana: “comunicar lo que somos”, como asume el poeta.

## Bibliografía

Ahmed, Sara (2003). “The politics of fear in the making of worlds”, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, Vol. 16, N° 3, pp. 377-398.

Ahmed, Sara (2004). “Affective economies”, *Social Text* 79, Vol. 22, N°2, pp. 117-139.

- Arruti, José (2006). *Mocambo: antropología e história do processo de formação quilombola*. Bauru, Edusc.
- Bartolomé, Miguel (2006). "Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas", *Avá*, N° 9, pp. 28-48.
- Briggs, Jean (2000). "Emotions have many faces: Inuit lessons", *Anthropologica*, Vol. 42, N° 2, pp. 157-164. Traducción: Sirimarco, Mariana.
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia (2004). "Construcciones de aboriginalidad en Argentina", *Société suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin 68, pp. 73-90.
- Briones, Claudia (2016). "Caminos de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina", en Briones, Claudia y Ramos, Ana (comps.): *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma, Universidad de Río Negro, pp. 53-69.
- Briones, Claudia y Del Cairo, Carlos (2015). "Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia", *Universitas Humanística*, N° 8, pp. 13-52.
- Brow, James (1990). "Notes en Community, Hegemony and the Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, N° 1, pp. 1-6.
- Canals Frau, Salvador (1937). "Etnología histórica de la provincia de Mendoza. Una valiosa documentación", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Tomo I, pp. 91-106.
- Crapanzano, Vincent (1994). "Reflexions sur une anthropologie des emotions", *Terrain*, Vol. 22, pp. 109-117. Traducción: Spivak L' Hoste, Ana.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Escolar, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires, Prometeo.
- Freire, Jussara (2011). "Quando as emoções dão forma ás reivindicações", en Coelho, M. Claudia y Barcellos, Claudia (orgs.): *Cultura e sentimentos. Ensaio em Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Contracapa/Faperj.
- Gorton, Kristyn (2007). "Theorizing emotion and affect", *Feminist Theory*, Vol. 8, N° 3, pp. 333-348.
- Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986). "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15, pp. 405-436. Traducción: Argañaraz, Carlos.
- Rosaldo, Michelle (1984). "Toward an Anthropology of Self and Feeling", en: *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press. Traducción: Argañaraz, Carlos.
- Rosaldo, Renato (2000 [1989]). "Aflición e ira de un cazador de cabezas", en: *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito, Ediciones Abya-Yala, pp. 23-44.
- Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba.
- Restrepo, Eduardo (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michael Foucault*. Cali, Cargraphics-Editorial Universidad del Cauca.
- Saldi, Leticia (2009). "Construcciones del espacio y de la identidad provincial mendocina. Disputas de ayer y hoy", en Vermeren, Patrice y Muñoz, Marisa (comps.): *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig*. Buenos Aires, Colihue, pp. 507-516.

Salgán, Laura *et al* (2007). “Investigaciones interdisciplinarias en sitios patrimoniales y monumentos históricos del sur de la provincia de Mendoza, el ‘Complejo Ortegüino’ del departamento de Malargüe”, en AA. VV: *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo II. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 113-122.

Sirimarco, Mariana (2010). “Memorias policiales. Narrativas de emotividad”, *Publicar*, Año VIII, N° IX, pp. 123-139.

Sirimarco, Mariana (2011). “El antropólogo en el campo (policia). La propia emocionalidad como insumo de conocimiento”, en: *Décimo Congreso Internacional de la Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore* (SIEF). Lisboa, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas-Universidade Nova.

Surrallés, Alexandre (2005). “Afectividad y epistemología de las ciencias humanas”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, N° Especial, pp. 1-16. Traducción: Criado, M. Alicia.





# La dimensión *afectiva* en los testimonios de soldados, suboficiales y oficiales que participaron del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977)

POR SANTIAGO GARAÑO<sup>1</sup>

## Resumen

En este trabajo, exploraré la dimensión *afectiva* de la experiencia vivida en el sur tucumano por aquellos soldados conscriptos, oficiales y suboficiales enviados al Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977). Para ello, en términos analíticos, retomaré el trabajo del filósofo Baruj Spinoza (1632-1677) y las relecturas que de este marco hizo Gilles Deleuze (1925-1995) y autores del llamado “giro afectivo”, que han reflexionado sobre el poder de afección y de ser afectado a partir de la interacción entre cuerpos, así como de la posibilidad de componer cuerpos de “potencia superior”. En términos empíricos, trabajaré con entrevistas a un gendarme y a ex soldados conscriptos enviados al Operativo fruto del trabajo de campo; material burocrático-administrativo donde se consignan huellas del accionar militar, obrante en el Archivo del Ejército Argentino; y una serie de testimonios de oficiales que participaron de dicha acción militar publicados en el libro *Aniquilen al ERP* (1985). En todos estos casos se trata de relatos donde se evidencian afectos, es decir, donde la materia prima está conformada por una narración de las intensidades que emergen como efecto corporal. De manera más general, me interesará inscribirme en una incipiente línea de trabajos que busca dar cuenta de las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la represión política durante la última dictadura militar (1976-1983), dando cuenta de los mecanismos a través de los que se construyó una adhesión y disposición de personal militar al “sacrificio”, a partir de alentar la deuda con los “compañeros de armas caídos”.

Palabras clave: Operativo Independencia, afecto, represión estatal, militares, soldados.

---

1. CONICET/Universidad de Buenos Aires, profesor de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Abstract. “The affective dimension in the testimonies of soldiers, officers and non-commissioned officers who participated in the *Operativo Independencia* (Tucumán, 1975-1977)”

In this article I explore the affective dimension of the lived experience of drafted soldiers, officers and non-commissioned officers who were sent to the south of Tucuman Province (Argentina) during *Operativo Independencia* (Tucuman, 1975-1977). In analytical terms, I will address the work of the philosopher Baruj Spinoza (1632-1677) and the re-readings of his framework by Gilles Deleuze (1925-1995) and other authors of the "affective turn", who reflect on the power of affection and affect in the interaction between bodies, as well as the possibility of composing bodies of "higher power". In empirical terms, I will analyze interviews from a member of the *Gendarmería* (Argentine Border Patrol) and the drafted soldiers who took part in the military activities. I will also use administrative materials from the Argentine Military Archives where military actions can be found; and a collection of testimonies from officers who participated in these military actions that was published in the text *Aniquilen al ERP* in 1985. In all these cases, the stories show affects, and constitute intense narratives which evidence as bodily effect. Moreover, I support the body of literature that seeks to account for the conditions which made the political repression during the last military government (1976-1983) possible. Showing the mechanisms by which military members constructed adherence and the availability of military personal to “sacrifice”, as way to encourage their debt to their “comrades fallen in combat”.

Keywords: *Operativo Independencia*, Affect, State Repression, Military, Soldiers.

Recibido 14 de diciembre de 2018

Aceptado 4 de junio de 2018

## Introducción

Del trabajo de campo sobre la experiencia de los soldados conscriptos (Garaño, 2012), siempre recuerdo una entrevista en particular que quedó grabada en mi memoria. Perteneciente a la “clase militar” de los varones nacidos en el año 1953, Fernando era oriundo de Mendoza, pero se había criado en Salta y – cuando hice mi investigación- era autoridad de una de las asociaciones de ex soldados conscriptos de esa provincia, que reclamaba una pensión por haber participado del Operativo Independencia. Lo entrevisté un mediodía de agosto de 2011, en un café del barrio de Belgrano.

Si bien podría haber pedido prórroga como estudiante universitario, me explicó que había optado por hacer el curso de Aspirante a Oficiales de Reserva (AOR), y en 1974 fue asignado al Regimiento 28 de Infantería de Monte, en Tartagal. “Me equivoqué mal, porque esa opción me costó siete años de psicólogo, pagado de mi

propio pecunio”, sintetizó Fernando.<sup>2</sup> Esto se debía que, luego de la muerte de Juan Domingo Perón, en julio de 1974, se produjo un cambio en su conscripción: “*me vi afectado* por la orden de la presidenta constitucional, [María Estela] Martínez de Perón a aniquilar a la guerrilla, palabras textuales” (el destacado me pertenece). Y, en ese marco, después de los tres meses de entrenamiento, fue movilizadado con el grupo de treinta Aspirantes, a un entrenamiento militar “a los montes tucumanos”, “asesorado por los “boinas verdes”, “gente de Vietnam”.

Al igual que la mayoría de mis entrevistados, Fernando me contó que los llevaron “engañados” diciéndole que iba a un “curso de patrullas” de todo el país. Sin embargo, a mitad de camino le cambiaron las balas de fogeo por munición de guerra y llegaron a una provincia de Tucumán que ya estaba militarizada, incluso más de medio año antes del inicio oficial del Operativo Independencia, en febrero de 1975. Al día siguiente, sus superiores le dieron una arenga en la que, además de decirles que “iban a combatir a la guerrilla”, los amenazaron: “si hacíamos algún movimiento para favorecer a la guerrilla, íbamos a ser tratados como el enemigo, íbamos a desaparecer”.

Pero en esos tres meses he vivido muchas cosas peores que mis compañeros, porque me tocó presenciar 3 o 4 combates, o más. Porque hubo muchos combates nocturnos, que al final no sabíamos qué era [lo que sucedía]. Generalmente se combatía de noche. Las noches eran de terror, porque en el monte cerrado no se ve medio metro de distancia, no podés prender una luz, no existe [esa posibilidad]. Es como estar ahí esperando que alguien aparezca en cualquier momento. Cualquier ruido, era abrir fuego. Hemos matado burros, hemos matado de todo... Uno de los enfrentamientos que tuvimos cayó herido un compañero nuestro, con un tiro en la cabeza. Y esto que te voy a decir a vos es un secreto que he guardado durante muchos años, que ni siquiera el Ejército lo sabe: Fue un enfrentamiento entre tropas propias, que era lo que generalmente sucedía en Tucumán. Porque éramos tantos, y tan desorganizados, que cada dos por tres nos encontrábamos y nos cagábamos a tiros. Hubo muchas bajas así. (...) Era un descontrol realmente el Ejército; era un desastre.

Visiblemente emocionado y al borde de las lágrimas, ni bien empezó, hizo un detallado relato de ese suceso, en el que casi pierde la vida un compañero de conscripción, y resaltó cómo esa experiencia le había dejado marcas en su cuerpo: “ya me empieza a agarrar los nervios y las manos frías, de acordarme, nunca pude superar todo esto”:

El tiroteo no sé cuánto duró, pero tiramos 2000 balas. Fue una locura. Y, cuando terminó, todos lloraban; todos teníamos ennegrecidas la cara y las manos de tanto tirar municiones; gritos por todos lados. Cuando paró, empezamos a

---

2. Todas las citas de este apartado corresponden a la entrevista a Fernando, realizada por el autor el 5 de agosto de 2011, en la ciudad de Buenos Aires. Los nombres de han sido modificados para preservar el anonimato de los entrevistados.

buscarnos entre todos, ver quién estaba herido, quién faltaba. Y ahí yo descubro que faltaba Fulano, era mi compañero del secundario, que estaba haciendo la colimba conmigo. 'Y, ¿Fulano? ¿Dónde está Fulano?'. Sentí un quejido allá abajo. Estábamos en un pozo, donde terminaban los cañaverales y comenzaba la selva. Me tiré a buscarlo, arrastrándome, lo encontré. No podía prender luz porque (...) era una noche muy oscura, muy cerrada (...). Lo pude sacar del pozo éste, y tenía un tiro en la cabeza (...). Sí, sobrevivió, ¿por qué? Lo saqué del pozo, saqué mi apósito del casco con los vendajes, [y] así, como pude, le envolví la cabeza, [le] puse vendaje. Cuando logré llevarlo hasta arriba, lo cargué al hombro, crucé mi fusil, le pedí a alguien que me acompañe. Empecé a caminar, caminar, caminar, hacia una luz que veía a lo lejos. Yo no sé lo que hacía, porque estaba en una crisis nerviosa, estaba shockeado, creo que mi sentido de supervivencia era lo que funcionaba. Bueno, ese lugar estaba a 5 kilómetros. Me acompañó otro soldado, y nos íbamos pasando el cuerpo de uno a otro, para [poder] llegar. Cuando llegamos, era una grúa de ésas que (...) cargan los camiones cañeros, y había un camión cargado de caña de azúcar. Llegamos con este muchacho herido, y destrozados de tantos kilómetros llevándolo. Y el tipo no quería involucrarse. Entonces mi amigo, que tenía las manos libres, le puso el fusil en la cabeza y le dijo: 'Si no me bajás la carga del camión, te reviento la cabeza'. Porque ya estábamos jugados, ya ahí no existe más nada, vos te podés morir en cualquier momento. El tipo gritaba: 'no me hagas nada, no me hagas nada!'. Desenganchó la carga, se cayó toda la carga, para poder ir más rápido. Yo me subí a la caja. Había una lona sucia. Lo puse ahí a mi compañero herido, mi compañero ya se estaba desangrando. Toda la sangre me caía a mí. Y hablándole: 'No te mueras, no te mueras'. En el medio del camino, cerca de Famaillá, vimos una ambulancia, y también a punta de fusil logramos llegar a un Hospital de Campaña que ni sabíamos que existía, en Lules.

En la entrevista, Fernando también rememoró que, luego de entregar el cuerpo herido de su compañero, tuvo que participar de “otro tiroteo terrible”, porque había entrado un auto sin identificación a la plaza de Lules, cuando ya estaba “totalmente fuera de sí” y luego de un “ataque de nervios” en el que casi se “trompea” con un Mayor que no quería auxiliar a su compañero. Y, luego de este suceso, Fernando volvió a ser enviado al “frente”, hasta completar su misión en el sur tucumano y regresar a la guarnición en Salta. Solo un año más tarde pudo saber que su compañero había sobrevivido.

Según Fernando, este evento marcó un antes y un después en su vida: “porque todos los que hemos vivido esa experiencia, como los de Malvinas, no pudimos llevar una vida normal. A mí me ayudó el haber estado un poco mejor económicamente y haber podido pagar un psicólogo. (...) Mi vida estaba desequilibrada, no podía estudiar, no podía hacer nada, no podía seguir adelante”. En particular, resaltó las paradojas que representó sobrevivir al mandato del sacrificio de la vida, alentado por el personal militar durante su paso por la conscripción: “La consigna que yo tenía metida en la cabeza era que tenía que morirme ahí. Y no me morí por suerte. Entonces como que quedó mi vida inconclusa, según el lavado de cabeza que te hacen, si al final no cumplís tu objetivo...”, sintetizó Fernando.

Por mi parte, recuerdo que realizar esta entrevista me *afectó* particularmente y decidí dar por terminado el trabajo de campo. La descripción detallada de un “enfrentamiento entre tropas propias” así como las implicancias afectivas para el entrevistado, me conmovió profundamente, al igual que las huellas que esa experiencia de conscripción en el sur tucumano le había dejado a lo largo de su vida. Tanto me impactó que no pude ni siquiera transcribirla y utilizarla como material para mi tesis doctoral. Sencillamente, quedó archivada en mi computadora y en mi memoria. Quizás debido a que, en aquel momento no contaba con un marco interpretativo que me permitiera comprender la importancia que tuvo la dimensión *afectiva* de la experiencia vivida en el sur tucumano por soldados conscriptos durante el Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977).

### Conceptualizar el afecto: un nuevo marco para pensar el Operativo Independencia

Muchos años después, decidí retomar el viejo consejo de un colega antropólogo, Gastón Gordillo, quien me había sugerido retomar el concepto de 'afecto', en el sentido de Baruj Spinoza y Gilles Deleuze, es decir, cómo había *afectado* a los soldados el interactuar con otros cuerpos durante el paso por el Operativo Independencia, especialmente, la muerte de un compañero a nivel corporal.<sup>3</sup> En particular, porque me permitirá inscribirme en una incipiente línea de trabajos que busca dar cuenta de las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la represión política durante la última dictadura militar (1976-1983), dando cuenta de los mecanismos a través de los que se construyó una adhesión y disposición de personal militar al “sacrificio”, a partir de alentar la deuda con los “compañeros de armas caídos” (Robben, 2008; Salvi y Garaño, 2014; Garaño y Pontoriero, 2017). La apelación al “sacrificio” de la vida - y su carácter histórico- ha sido central en la formación de los militares de carrera, tanto en el Operativo Independencia (Garaño, 2012) y en tiempos de la dictadura (Salvi, 2012) como en las Fuerzas Armadas de la post-dictadura (Badaró, 2009; Frederic, 2013). Sin embargo, a diferencia de una mirada centrada en el lugar jugado por dicho valor moral del sacrificio (sumamente pulido y estandarizado en las FFAA argentinas), en todos los testimonios citados veremos una centralidad de la vivencia, del cuerpo y del afecto, una experiencia en principio no intelectualizada de afectación a nivel corporal, y cómo han buscado traducir en palabras algo que los atravesó y hasta desbordó.

Para el análisis, en este trabajo retomaré un conjunto de autores que se inscriben en el llamado ‘giro afectivo’, una perspectiva de raíz spinoziana que nace al calor

---

3. Gastón Gordillo, comunicación personal, 23 de abril de 2011. Agradezco mucho esta sugerencia y sus recomendaciones bibliográficas, así como las de Ana Concha y su familia, por su inestimable colaboración. También a los evaluadores del texto y a las coordinadoras del Dossier, por sus valiosos comentarios. A lo largo del trabajo, utilizaré comillas simples para indicar algunas categorías analíticas construidas a partir del análisis, comillas dobles para las citas de material de campo, y cursivas para destacar algunos conceptos.



de crítica de la antropología de las emociones, a quienes cuestionan por postular la existencia objetiva de un fenómeno llamado ‘emoción’, dándola por sentado como un hecho dado, construido cultural y socialmente, que se puede discriminar y nombrar lingüísticamente.<sup>4</sup> Frente a la dificultad de crear una epistemología que dé cuenta de los afectos (en las Ciencias Sociales en general y en la Antropología en particular), este giro ha introducido la noción de cuerpo, que busca reunir el plano de lo sensible y de lo inteligible en un mismo lenguaje, así como superar la dicotomía naturaleza/cultura y los pares: percepción/ afectividad, sensación/cognición (Surrallés, 2005). Si bien suelen ser utilizados de modo intercambiable, para las teorizaciones sobre el *affect* es importante no confundir afecto con emociones y sentimientos. Mientras la afectividad es cualidad sensitiva y corporal de la experiencia, los autores antes mencionados consideran la emoción como la inscripción en el cuerpo de experiencias sensitivas nombradas con términos lingüísticos (Surrallés, 2005: 1).<sup>5</sup> Además, mientras el afecto es una experiencia presocial y no-consciente de intensidad, que juega un importante rol en determinar las relaciones entre nuestros cuerpos, el entorno y los otros; los sentimientos son sensaciones que han sido cotejadas y etiquetadas con una experiencia previa (por lo tanto, son personales y biográficas); y la emoción es la proyección social de un sentimiento, que puede ser genuina o fingida (Shouse, 2005: a y b). Por su parte, el teórico social y filósofo canadiense Brian Massumi (1995, 2005 y 2010) también considera la irreductible corporalidad y naturaleza automática de los afectos, en tanto reacciones corporales que ocurren en el cerebro, pero más allá de la conciencia. Retomando a Spinoza y a Deleuze, Massumi sostiene que afecto y emoción siguen lógicas distintas y pertenecen a diferentes órdenes: si afecto es pura intensidad, una emoción es un contenido subjetivo, la fijación socio-lingüística de la cualidad de una experiencia que fue previamente delimitada y capturada: “Si [en esta operación] uno tiene una impresión que ha menguado, es porque el afecto es no-cualificado. Como tal, no es adueñado o reconocible, y es así resistente a la crítica” (1995: 88). De los tres términos, el afecto es el más abstracto porque esa intensidad no puede ser traducida plenamente mediante el lenguaje, en tanto siempre es anterior y/o exterior a la voluntad y a la conciencia; a su vez, sin la dimensión corporal y vivencial del afecto, los sentimientos no se experimentarían con esa intensidad que los vuelve tan potentes (Shouse, 2005: 2 y 4).

---

4. Esta segunda línea sostenía que las emociones no son biológicas ni naturales sino que están construidas social y culturalmente. Contra este constructivismo social, aparece el ‘giro afectivo’, poniendo en el centro del análisis al cuerpo y su sensibilidad (no como mero *locus* de representaciones sociales), considerando que el afecto es la reacción que el cuerpo tiene ante otros cuerpos y que hay un plus de intensidad que no se puede aprehender consciente y lingüísticamente (Mariana Sirimarco, comunicación personal, 17 de abril de 2018).

5. Crítica de la antropología de las emociones, esta línea de trabajos considera que el cuerpo sirve para sentir antes que meramente para pensar y es el lugar de encuentro entre lo social y lo afectivo (Surrallés, 2005: 6 y 7). También, cuestiona que: “el objetivismo de las emociones hace que éstas sean tratadas de forma aislada del cuerpo que siente. En definitiva, la idea de que las emociones es un glosario de nombres de ‘esencias’ continúa viva en la antropología de las emociones de modo de que la afectividad con toda su complejidad escapa a esta perspectiva” (2005: 5).



Como hemos visto en el caso del recuerdo de Fernando sobre su paso por Tucumán en 1974, la experiencia afectiva ha sido sumamente disruptiva y desorientadora, porque “los afectos ya no son sentimientos o afecciones, [sino que] desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos” (Deleuze y Guattari, 1993: 165). Por lo tanto, son clásicamente descritos como experiencias shockeantes, como algo que, al mismo tiempo que parece suceder fuera de uno mismo, impacta en el mismo punto en el que uno está más íntimamente e inestablemente en contacto con uno mismo y su vitalidad (ver Massumi, 1995: 96). En este sentido, el giro afectivo retoma el trabajo del filósofo holandés del siglo XVII, Baruj Spinoza (1632-1677), que entiende por *afecto* “las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo y, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (2000: 126). En su libro *Ética demostrada según el orden geométrico*, al ocuparse de las relaciones entre cuerpos, considera que el cuerpo humano: “se compone de muchísimos individuos de diversa naturaleza por lo tanto (...) puede ser afectado de muchísimos y diversos modos por uno y el mismo cuerpo. Y, al revés, como una misma cosa puede ser afectada de muchos modos, también podrá afectar de diversos modos a una y la misma parte del cuerpo. Por todo lo cual fácilmente podemos concebir que uno y el mismo objeto pueden ser causa de muchos y contrarios afectos” (2000: 139).

Por su parte, el filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995) retomó la idea de que cada cuerpo o 'modo' se define por su capacidad de afección: “un cuerpo afecta otros cuerpos distintos o es afectado por ellos; este poder de afectar o de ser afectado define también un cuerpo en su individualidad” así como de “los afectos de los que es capaz” (1984: 150 y 151). De todas maneras, la potencia en sí misma no es una cantidad absoluta, sino que es el ‘pasaje’ de una cantidad a otra: “Si la potencia es una cantidad de pasaje, es decir que es menos una cantidad que una relación entre cantidades, es forzoso que mi potencia sea necesariamente efectuada pero que no pueda serlo más que en un sentido o en el otro, es decir, de tal manera que sea pasaje a una potencia más grande o pasaje a una potencia disminuida” (Deleuze, 2008: 53). De hecho, desde que nacemos: “Mi cuerpo no cesa de encontrar cuerpos. Y bien, a veces los cuerpos que encuentra tienen relaciones que se componen, a veces relaciones que no se componen con la suya” (Deleuze, 2008: 87). A su vez, como enfatiza el teórico canadiense Jon Beasley-Murray, el afecto es ante todo un “índice de poder”, un modo de re-describir las interacciones constantes entre los cuerpos y el impacto que resulta de esa interacción (2010: 127).

Profundizando esta perspectiva analítica, el geógrafo Ben Anderson (2009) ha destacado la gran ambigüedad de las 'atmósferas afectivas' –siempre son asociadas con lo incierto, lo desordenado, lo contingente e inconcluso, lo cambiante que nunca adquiere una forma estable. Retomando a Massumi, sostiene que las 'atmósferas afectivas' si bien proceden de y son creados por cuerpos de diversos tipos que se afectan entre sí, no reducibles a este tipo de involucramiento: La cualidad afectiva que conforman excede lo que ellas emanan, son casi autónomas, son un tipo de indeterminable 'exceso' afectivo a través de las que son creados intensos espacio-tiempo (2009: 80 y 81). Para este autor, si los afectos irrumpen, perturban y atraviesan a las personas, es debido a que expresan algo vago, que exceden una

explicación racional o definición clara. Debido a que el afecto es informe y no-estructurado (a diferencia de los sentimientos y emociones), puede ser transmitido entre cuerpos, en un sentido que no lo logran las emociones y los sentimientos; de ahí su potencia como potente fuerza social (Shouse, 2005). A su vez, como veremos en los relatos analizados, esta dimensión inconclusa se vincula con la constitutiva apertura de la experiencia afectiva, que requiere ser completada por los sujetos que son aprehendidos por ella. Por lo tanto, antes que centrarnos en el “valor” moral del sacrificio alentado institucionalmente, nos centraremos en la ubicuidad del afecto, cuyo poder no reside tanto en sus efectos ideológicos sino en su capacidad de crear resonancias afectivas, independientemente del contenido o del sentido explícito o consciente (Shuouse, 2005).

### Apuntes metodológicos

Además de las entrevistas que realicé en el trabajo de campo a ex soldados conscriptos, sobre el Operativo Independencia contamos con más fuentes que sobre cualquier otra experiencia represiva desarrollada desde mediados de los años 70. Por un lado, quizás esto se debe a que en ese “teatro de operaciones” se hizo una puesta en escena de una guerra no convencional, que se reveló como la escenografía más propicia para ocultar que, tras las bambalinas, se estaba exterminando y desapareciendo a miles de tucumanos.<sup>6</sup> Es decir, se pudieron montar escenas de una represión 'mostrable', mientras no lo era lo que sucedía en los centros clandestinos de detención.

En relación con lo expresado precedentemente, nos posicionamos dentro del campo abonado por la Historia Sociocultural de la Guerra, cuyos referentes incluyen a autores como Peter Paret (1997), Stéphane Audoin-Rouzeau y Annette Becker (2003) y Thomas Kühne y Benjamin Ziemann (2007), entre otros. Esta propuesta se orienta a estudiar los conflictos bélicos como fenómeno histórico-político, pero incorporando a sus ejes de observación la esfera de la experiencia vivida y las representaciones del enfrentamiento expresadas por los actores en pugna, del bando propio y del enemigo (Pontoriero, 2016). Para el caso argentino, Federico Lorenz alertó sobre la necesidad de estudiar los hechos armados de los años setenta desde esta perspectiva, indicando la vacancia que existe en el espacio de la Historia Reciente (2015: 25). Sin embargo, es importante aclarar que no se comparte la

---

6. Si bien el término 'teatro de operaciones' forma parte de la terminología militar clásica y excede esta acción militar específica, el uso de una metáfora o analogía dramática de la vida social (pensar el monte tucumano como 'teatro') ilumina un aspecto central del poder: su dimensión expresiva y sus puestas en escena (Garaño, 2012). Ello es así debido a que no hay sistema de poder que exista ni se conserve sólo mediante la dominación brutal o la justificación racional; es precisa la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y su puesta en escena en ceremonias rituales (ver Abélès, 1997; Balandier, 1994). De todas maneras, como veremos a lo largo del texto, antes que un mero simulacro, esta puesta en escena bélica tuvo efectos en el personal militar quienes recuerdan esta acción militar como si hubiera sido una “guerra”. Estoy en deuda con el Dr. Esteban Pontoriero, quien muy generosamente me ha introducido en estos debates y lecturas.

caracterización del período como el de una guerra civil presente en algunos trabajos académicos (ver Izaguirre, 2009). En cambio, sí se constata la extendida creencia presente en el ámbito castrense –y otros sectores de la sociedad- acerca de que el país se encontraba inmerso en una “guerra revolucionaria” (Vezzetti, 2002: 55-108). Esta idea se constituyó en un poderoso elemento de un imaginario bélico en clave antisubversiva que operó sobre los análisis, decisiones y acciones emprendidas por los actores históricos (Pontoriero, 2016). Fundamentalmente, pensamos que el análisis de estas representaciones como parte de una “cultura de guerra” podría coadyuvar a reconstruir el proceso por el que ciertos tópicos como el “sacrificio de la vida”, el “compañerismo”, la “deuda” y el “heroísmo” se unieron con experiencias represivas de alta intensidad afectiva vividas por el personal del Ejército argentino (Garaño y Pontoriero, 2018).

Sin embargo, no trabajaré con aquellas versiones oficiales del Operativo o libros de propaganda (Gobierno de la Provincia de Tucumán, 1977; Círculo Militar, 1976), o las de aquellos que comandaban dicha acción militar (Vilas, 1977; González Bread, 1999). En cambio, sí tomaré relatos donde oficiales y suboficiales del Ejército evidencian *afectos*, es decir, donde la materia prima está conformada por una narración de las intensidades que emergen como efecto corporal (ver Massumi, 1995). En particular, tomaré aquellos testimonios publicados en el libro *Aniquilen al ERP* (1985), en el que el periodista Héctor Simeoni compila una serie de relatos de ex suboficiales y oficiales que participaron del Operativo Independencia. Publicado en 1985 en plena transición democrática, su autor realiza un contrapunto entre los testimonios del personal militar y diversos artículos de la prensa revolucionaria del Partido Revolucionario de los Trabajadores- Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP), sobre acontecimientos paradigmáticos sucedidos en Tucumán.<sup>7</sup> Si bien se trata de testimonios que seguramente fueron editados, considero que analizar este tipo de testimonios producidos pocos años después del paso por Tucumán nos permite acceder un aspecto poco explorado de la 'experiencia represiva': la dimensión afectiva del Operativo Independencia vivida por el personal militar de carrera en el sur tucumano.

El corpus de testimonios que componen el libro, *Aniquilen al ERP* reitera la versión oficial brindada por las autoridades militares: que en el “monte tucumano” se había derrotado militarmente a la guerrilla y que, lejos de las denuncias de secuestros, torturas y asesinatos, el personal militar había librado una “guerra”, en la que el destino de los integrantes de la PRT-ERP había sido morir calcinados, darse a la fuga, rendirse y/o entregarse. Y, si bien a lo largo del texto aparecen indicios de participación en un sistema de represión ilegal (como la detención y el asesinato de activistas, las tareas de inteligencia, el clima de venganza, y ciertos apremios ilegales), el mensaje que se busca dar es: “Lo cierto es que peleamos contra ellos y los derrotamos”, como sintetizó el capitán “P.E.C.”. O, como sostiene un subteniente

---

7. Como vemos, desde su inicio, este libro se inscribe en la llamada “teoría de los dos demonios”, que “equiparaba el terror de Estado de la dictadura con la insurgencia ilegal de las organizaciones armadas, con el objetivo explícito de condenar la violencia de cualquier signo” así como construir “la imagen de la sociedad como víctima inocente” (Rabotnikoff, 2006: 269 y 270).

de reserva que tenía 23 años, y relató sus tres pasos por la “zona de operaciones”: “Estoy orgulloso de todo lo que hice, de mis camaradas muertos y heridos, y de aquellos que sobrevivieron. Pero, por sobre todo, de los que dan testimonio día a día de su hombría de bien. Esta fue una guerra. Para nosotros una Guerra Santa. Porque los de nuestro lado pelearon como caballeros cristianos”, sintetizó un ex subteniente de reserva (1985: 78). Para cerrar, mostraré luego cómo esos relatos fueron convertidos en 'oficiales', pulidos y estandarizados en acciones de propaganda militar, basados ya – antes que en afectos- en fuertes emociones y sentimientos.

Al poner el foco en estos 'relatos bélicos', sabemos que se omite un aspecto fundamental de su ejercicio: fue en Tucumán donde se ensayó de manera masiva una política institucional de desaparición forzada de miles de personas y se produjo la aparición de la institución ligada con esa modalidad represiva: los centros clandestinos de detención (Calveiro, 1998). No es casual que *Aniquilen al ERP* se publique de manera contemporánea a la difusión del Informe de la Comisión Nacional sobre Desaparición Forzada de Personas (CONADEP) y en el mismo año que se realizó el Juicio a las Juntas Militares, donde se dio a conocer la masividad de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante la última dictadura (1976-1983).

En función de ello, también trabajaré con otro conjunto más fragmentario de testimonios sobre el accionar de soldados, oficiales y soldados que se refieren al ejercicio de prácticas de represión ilegal y clandestina. Por un lado, en lo que se refiere a quienes cumplían el servicio militar obligatorio, retomaré entrevistas realizadas a ex soldados conscriptos enviados al Operativo Independencia realizadas entre 2009 y 2011. Por otro lado, sobre la experiencia de la tropa, trabajaré con las memorias de uno de los pocos uniformados que en democracia denunciaron los crímenes cometidos durante el Operativo Independencia: Omar Torres, un ex gendarme que, recién llegada la democracia y de manera contemporánea a la publicación del libro antes mencionado, denunció ante la CONADEP y en el Juicio a las Juntas. En tercer lugar, también abordaré documentación obrante en el Archivo del Ejército Argentino, donde hay constancia de los efectos que produjo en el personal uniformado -oficiales y suboficiales- el paso por el sur de Tucumán, obrante en el Informe de Relevamiento y análisis documental de los Archivos de las Fuerzas Armadas (1976-1983), elaborado por Ministerio de Defensa (Almada, coord., 2015).<sup>8</sup>

Somos conscientes de que trabajaré con un corpus sumamente heterogéneo integrado por: testimonios periodísticos de ex militares, tomados por un periodista afín al mundo castrense en los primeros años de la democracia; entrevistas a ex soldados y gendarmes, fruto del trabajo de campo antropológico; documentos burocráticos-castrenses; expedientes judiciales; y libros escritos por ex oficiales y/o autoridades del Ejército. Además, han sido producidos por actores con poder desigual, inmersos en estructuras sumamente jerárquicas (como son las Fuerzas

---

8. En marzo de 2010, la Dirección Nacional de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario del Ministerio de Defensa conformó tres equipos de investigación con la misión de relevar y analizar toda la documentación de valor histórico y/o judicial sobre graves violaciones a los derechos humanos que se encuentra archivada o custodiada en dependencias de los Estados Mayores Generales del Ejército, la Armada y la Fuerza Aérea.

Armadas), en contextos históricos muy disímiles, y para audiencias específicas (ver Salvi, 2012). Por un lado, a lo largo del texto intentaremos reponer dichos contextos y marcos de enunciación, que no pueden ser eludidos en un análisis socio-antropológico. Sin embargo, pese a la diversidad de materiales, argumentaré que en todas estas fuentes se puede observar cómo esta experiencia de represión en el Operativo Independencia presenta una dimensión afectiva, que merece ser objeto de estudio etnográfico.

### Aniquilen al ERP I: “Cosa de hombres”

Luego de una breve introducción y una cronología de la “Guerrilla rural en Argentina”, el libro *Aniquilen al ERP* publica una serie de relatos del personal militar de carrera que fue enviado al Operativo Independencia, entre 1975 y 1977. En la primeras secciones, tituladas “Cosa de Hombres”, se presenta un relato del llamado “Combate de Pueblo Viejo”, que operó como un 'bautismo de fuego' para el Ejército en Operaciones. Para ello, retoma las memorias del “capitán R.”, un oficial del Ejército argentino destinado al sur tucumano en el verano de 1975: “Soy un 'comando'. De esta especialidad siempre me atrajo su adiestramiento para la lucha menos convencional, pero entrenado para operar en conjunto de manera fulminante” (1985: 34). Luego, recordó que, como era un “inexperto teniente”, si bien se sintió “bastante asustado” cuando le llegó la citación del Comando en Jefe a la Escuela Lemos de que había sido “elegido” para ir a Tucumán (1985: 35). De todas maneras, al mismo tiempo: “Yo no podía más de orgullo, me salía de la vaina. Como conocía perfectamente la situación, sabía que estos tipos estaban en el monte, pero no me hice el planteo de si el asunto iba a ser o no peligroso para mí. Puedo asegurar que iba alegremente a la guerra. (...) Todos los oficiales estábamos ansiosos para combatir activamente a la subversión, de hacer algo contundente para acabar con esa pesadilla interminable de crímenes y violencia” (1985: 36).

En principio, los cuatro “comandos” viajaron a Jujuy para agregarse al Regimiento de Infantería de Montaña N° 20 de Jujuy, y luego fueron destinados a Tucumán: “Mientras bajábamos al valle en los camiones cantábamos junto con los soldados; el sentimiento era casi de efervescencia” (1985: 37). Como el Comandante de Cuerpo les pidió “más actividad”, el 14 de febrero de 1975 un equipo de combate hizo un reconocimiento de una zona próxima donde se iba a instalar otra base. Según el relato del capitán “R.”, él iba adelante, encabezando un grupo de 70 hombres, que regresaban de esta expedición, bordeando el río Pueblo Viejo. Mientras estaban en plena marcha, después de recorrer un trecho muy corto, pudo ver unos diez metros delante de sí, a un “subversivo” que estaba parado en el medio del camino. Según su recuerdo, llevaba uniforme, kepis y un arma de mano, mientras él estaba munido de un fusil FAL y una granada: “Hubo un instante en que nos quedamos mirándonos. Su sorpresa debió haber sido exactamente igual a la mía” (1985: 39). El capitán “R.” recuerda que pudo tirar primero, aunque cometió el “error” de lanzarse a perseguirlo: “Me dejé llevar por el impulso y por la inexperiencia. Tenía 27 años” (1985: 39). Mientras lo seguía, pudo sentir en su cuerpo “un golpe en la espalda y



caí de bruces”: “Alguien, que debía ser el mismo que me disparó, pasó corriendo al lado” (1985: 40). Un suboficial también cayó herido, pero pudo pegarle un tiro a su oponente. Luego: “Se produjo un pequeño silencio y después volvió a arreciar el tiroteo. Creo que se disparaba a tontas y locas. Ni los de uno ni los del otro lado se veían mucho” (1985: 40).

En ese momento, le gritó a otro oficial: “Cáceres, ¡estoy herido!”, y éste último se tiró cuerpo a tierra a su lado, pese a que el “capitán R.” le alertó que estaba arriesgando su vida. “Oí varios disparos. Cerré los ojos. Le encajaron de lleno un balazo. Escuché un quejido y se quedó inmóvil. Había muerto. Se produjo una pequeña pausa. Solo entonces tomé plena conciencia de que estaba muy mal. Sentí de todo: miedo, angustia, bronca. Tenía un fuerte dolor en la espalda y no podía mover las piernas” (1985: 40). En ese momento, el “capitán R” sostuvo que: “Tuve un arranque no sé si de valor, pero sí de orgullo; lo que siente un hombre que está perdiendo, aunque haya tenido instrucción, preparación especial, pero igual va perdiendo. Saqué la granada. El que me miraba empezó a hacer un desplazamiento lateral para cambiar de posición. Le veía la cara y notaba que su preocupación era por lo que estaba detrás de mí” (1985: 41). Según su relato, tiró una granada y “el tipo voló por los aires” (1985:41).

Luego fue llevado primero a “un puesto de reunión de heridos” y de ahí al hospital, donde iban los “heridos y también lo muertos, los nuestros y los de ellos” (1985: 41). Pese a que tuvo “daños medulares irreparables” y tomó conciencia de que había quedado inválido, recordó que durante un buen tiempo: “Yo tenía todavía en la cabeza a Tucumán, quería volver a pelear. Me llevé el uniforme y dije: 'Ni bien me pare me lo planto nuevamente'” (1985: 43). Su relato cierra con una especie de balance de su paso por el Operativo Independencia:

Cuando fui a Tucumán tenía muy presente las imágenes de mis camaradas asesinados. Me acordaba de Paiva, un buen oficial instructor, al que mataron por la espalda cuando estaba esperando el colectivo. No sentía demasiado odio, pero iba con la idea de acabarlos; mi ambición era participar del combate y no dejar nada en pie. Tal vez haya no haya sido odio sino bronca.

Después de que mi hirieron sí, noté que odiaba. Gozaba cuando me enteraba que lo aniquilaban en algún enfrentamiento. Después me di cuenta que ese sentimiento me estaba destruyendo, haciéndome daño. El odio destruye primero a quien lo siente. No sé cómo, no recuerdo haber hecho un gran esfuerzo pero me lo saqué de encima.

Ahora pienso que los subversivos deben ser aniquilados, en tanto no haya instrumento legal para meterlos adentro. En Tucumán no se podía cumplir con esa pavana de que aniquilar no quiere decir, 'eliminación física'. En el monte, a no ser que tengas un rayo paralizante cuando el enemigo aparece a los diez metros y tirando, la única forma de enfrentar es abriendo fuego... y eso significa tratar de matarlo.



No odio al tipo que me tiró. Tenía la obligación de hacerlo no por su ideología política, sino porque si no lo bajaba yo a él. Tal vez mi sentimiento sea distinto hacia el subversivo urbano. En Tucumán, la cosa era más clara: o ellos o nosotros, cosa de hombres (1985: 44).

En principio, es notable la diferencia entre el relato del capitán “R.” y el de Fernando, con el que iniciamos este trabajo. Mientras en el primer caso representa la 'versión oficial' del Ejército, sostenida en el argumento de que las condiciones de lucha en Tucumán era “ellos o nosotros” en un enfrentamiento bélico; en el otro, la memoria de un soldado conscripto obligado a ir al Operativo Independencia, por estar “bajo bandera” que aún 36 años después recordaba cómo fue atravesado corporalmente por el terror de Estado. Sin embargo, en ambos casos nos muestra que – como estrategia del poder militar- lo vivido en el sur tucumano se basó en lo que Brian Massumi (2010) llamó una 'modulación afectiva', en este caso, la exposición de los cuerpos a la posibilidad de matar y morir frente a la amenaza de la guerrilla, en la que frente a una amenaza los cuerpos reaccionaban al unísono pero sin actuar necesariamente de modo similar.<sup>9</sup> En este marco, debido a esta amenaza guerrillera y el combate en el sur tucumano, la potencia de esta acción militar es que se dirigía más bien a la irritabilidad de los cuerpos que a la cognición de los sujetos (ver: Massumi, 2010). O, como planteó Brian Massumi (2010) en su trabajo sobre ontología política de la amenaza, el miedo alcanza al cuerpo y lo compele a la acción antes de que él lo pueda registrar conscientemente y, por ello, produjo efectos regularmente con una inmediatez notable. De todas maneras, en este testimonio no solo aparece el “miedo a morir”, sino también otras emociones tales como la “ansiedad”, las ganas de combatir, el “orgullo” y el deseo de venganza, pero también el dolor físico, el “odio” y la “bronca”, que nacieron al calor de una experiencia de alta intensidad afectiva. Y, sin dudas, nos permiten comprender cómo se fue construyendo una atmósfera afectiva que impregnó al personal uniformado involucrado en esta acción militar.

También titulado “Cosa de Hombres”, el segundo relato pertenece a quien en 1985 era el “Capitán M.Z.”, y se basaría en “anotaciones” que “fue acumulando apresuradamente en una libreta durante su período de servicio en Tucumán”, en lo que denomina “apuntes de un diario de combate” (1985: 53). Como subteniente y con 22 años, los primeros días de enero de 1975 se enteró de que su unidad (el Grupo de Artillería de Montaña 5) debía prepararse para un “operativo 'desconocido'”: “Así tuve el honor de integrar el primer equipo de combate que fue a pelear a Tucumán” (1985: 45). Enviado a la zona de Los Sosas, desde su perspectiva también describió ese 14 de febrero, donde se produjo el “primer enfrentamiento”, cuando le dijeron de “perseguir al enemigo”. Según el “capitán M.Z.”, “todo el monte hierve en estallidos”: “Es curioso, al principio me niego a creer en la posibilidad del

---

9. Este concepto fue desarrollado por Brian Masumi (2005) en su texto sobre el sistema de alertas diseñado como consecuencia del 9/11 para combatir el terrorismo. Sin embargo, considero que puede ser ‘bueno para pensar’ el Operativo Independencia, en el que la modulación afectiva, basada en la respuesta corporal, dejaba en un segundo plano las mediaciones discursivas.

combate. (...) En esos momentos el pensamiento se bloquea; uno actúa por instinto, por eso es importante todo lo que se aprende, ya que se aplica sin pensar. El miedo y el fragor no dejan espacio para la reflexión” (1985: 46).

Luego, comprobó que había un oficial herido, Cáceres, que luego murió y le tocó llevar su cuerpo hasta “esa especie de ataúd volante” de un helicóptero: “En ese momento se produce un nuevo tiroteo; lo que ocurre me emociona profundamente. Mientras los balazos pican a nuestro alrededor, uno de los soldados se arroja sobre un subteniente de reserva que yace herido y lo protege con su propio cuerpo. Nadie se lo ordena, lo hace por impulso natural. Ahora sé que no podemos perder esta guerra” (1985: 47).

Según su relato, luego de 4 horas de caminata, a las nueve de la noche, regresó a la Base, en la que: “Intento un balance: quienes me dieron la primera instrucción en este tipo de guerra actuaron con el ejemplo; uno murió y el otro probablemente quede parálítico para siempre (le destrozaron la cintura). Ahora conozco en toda su magnitud lo que es el soldado argentino. Por más que rebusco en mi memoria, no puedo rescatar ningún episodio de cobardía, todo lo contrario” (1985: 47). De hecho, para cerrar su relato, el “capital M. Z”, además de indicar que no puede “quitarse de mi memoria aquel primer combate del río Pueblo Viejo”: “Esta guerra me ha dado la dolorosa y profunda experiencia de ver al camarada muerto. Sobre todo a compañeros que fueron mis guías” (1985: 52). De hecho, si bien había decidido no cargar el cuerpo de un subteniente con quien había llegado a intimar mucho, sino que se lo ordenó a sus soldados (“Tenía ganas de abrazarlo, de decirle muchas cosas, pero me hice el duro y el frío”), sí cargó a Cáceres: “Sentí la necesidad de hacerlo... En ese momento le agradecí su falta de amabilidad, su dureza, porque comprendí que así también se aprende” (1985: 53).

Como se puede observar, el dolor, la dureza y el sufrimiento – en nombre del grandilocuente proyecto de “salvar a la patria”- se enlazaron con otras emociones como el “honor”, el “orgullo”, las ganas de pelear, el “heroísmo” de la tropa y la admiración a quien dio la vida en Tucumán. A modo de hipótesis, sostendremos que, gracias a esta experiencia, el Ejército argentino buscó moldear a sus integrantes como un parte nuevo 'cuerpo represivo' masculinizado: ejercer este tipo de represión como parte de mandatos institucionales y de género, como “Cosa de Hombres”.

### *Aniquilen al ERP II: “La Victoria de los albañiles”*

En la sección titulada “La Victoria de los albañiles”, el Coronel retirado “T.A.R” recuerda el llamado “Combate de Manchalá”, ocurrido el 28 de mayo de 1975, en vísperas del Día del Ejército Argentino. Inicia su relato recordando que en 1974 fue destinado a una Compañía de Ingenieros en Salta y, a partir del 9 de febrero de 1975, fue enviado al Operativo Independencia: “Fueron tiempos duros, no solo para mí sino para mucha gente. Por eso quiero que esto no sea tomado como testimonio individual, sino como el ejemplo de un esfuerzo colectivo en favor de una causa superior” (1985: 58). En la primera etapa, un mes y medio, fue destinado a una Fuerza de Tarea cercana a Monteros, “entre el monte y el cañaverál”: “Realmente

estábamos en guerra. Yo la hice de frente, de uniforme y con el casco puesto”, sintetiza (1985: 59).

Luego, el Coronel retirado “T.A.R” relata una “experiencia de combate” que no vivió directamente, pero sí 'su' tropa, ese 28 de mayo, cuando una sección de 'su' Compañía de Ingenieros, conformada por unos 70 personas cumplía “misiones de apoyo de acción cívica”, específicamente la refacción de una escuela y fue atacada por un grupo de la Compañía de Monte del ERP. Como él estaba en Salta, cuenta que esa noche lo “invadió el presentimiento de que algo iba a ocurrir”, y cuando se enteró de lo sucedido, en el desfile del Día del Ejército, “delante de todo el mundo, aprovechó para darle manija a la cosa” (1985: 64). Luego, viajó a Tucumán a ver a los heridos (ninguno murió), uno de los cuales había recibido un balazo en la frente que fue desviado por el casco de acero: “Ese casco, durante mucho tiempo, se lo dábamos al soldados de centinela del puesto 1° del cuartel” (1985: 64). Y, como consecuencia de esta “victoria”, la Compañía de Ingenieros fue designada “custodia” del Puesto de Comando del Operativo Independencia, que funcionaba en la ciudad de Famaillá, donde estaba el Comando Táctico del Operativo: “Fue un reconocimiento del que todos estuvieron orgullosos, porque se lo habían ganado en combate” (1985: 65). Además, detalla un acontecimiento bien significativo que nos habla de la 'atmósfera afectiva' que se vivía en el sur tucumano, pero también en el resto de las FFAA:

El comandante me mandó de obsequio un trapo, una bandera del ERP que Santucho llevaba preparada para izar en lugar de la argentina en la plaza de Famaillá, si triunfaba. Ese trapo ahora está manchado. Se lo di al último soldadito que está formado y mandé que lo pusieran en el lugar que le correspondía... el baño de la tropa de la Compañía. Ordené al encargado que por un tiempo prudente no pusiera papel higiénico en ese baño. La saqué del baño porque en una formación pregunté: ¿Cómo va la bandera?. Un coyita me contestó: 'Mi mayor, no sirve... porque se *refala*'.

Cuando volvieron los últimos dos heridos de Tucumán, hicimos una formación pública en el cuartel. Metimos la bandera en el medio de la plaza de armas y la hicimos volar con explosivos. Los heridos detonaron la carga. Me salió un poco caro porque el que preparó la carga se pasó de cantidad y volaron todos los vidrios del cuartel. Todo el público salió a quedarse con uno de los jirones... como un trofeo (1985: 65).

En esta línea, rememora que, hacia finales de 1976, regresó a Tucumán, con “otra misión”: “construir cuatro pueblos para sacar a toda la gente que vivía en las ranchadas clásicas de la zona del monte” “en condiciones infrahumanas” y de promiscuidad (1985: 66).<sup>10</sup> En ese contexto, recibieron la noticia de que había “movimientos

---

10. Sobre la creación de estos cuatro pueblos como estrategia del poder militar para imponer un dominio soberano en la zona, véase: Garaño, 2012 y Nemeç, 2017.

guerrilleros en la zona norte cercana del Cadillal”. Cuando llegó a un lugar llamado Vipos, a las cinco de la madrugada, luego de que rodearon “la ranchada”, ordenó que los capturen: “Los veíamos. Estaban tomando mate, todos mezclados, guerrilleros, mujeres, gallinas, pollos, chanchos” (1985: 67). Fue entonces cuando un soldado “nervioso”, “se adelantó” hizo un disparo y se generalizó un tiroteo, que impidió que completaran el “cerco”. Entonces: “En el afán de salvar vidas de los inocentes, ordené el alto del fuego”, pero una de los disparos que dio en una garrafa de gas, incendió el rancho, y esto produjo “una desbandada que los enemigos aprovecharon para darse a la fuga” y se metieron en el cañaveral (1985: 67).

Fue entonces cuando dos mujeres le avisaron que adentro del rancho había una persona: “Cuando entré, la vi acurrucada, todavía no me explico cómo se salvó. (...) La tomé de la ropa y la tiré afuera. Los milicos, en la excitación del combate, empezaron a saltar encima para matarla a patadas. Era una mujer. Tuve que gritar y pegar bastante para apartarlos” (1985: 67). Como en el “breve interrogatorio” se dio cuenta que “tenía muchos datos para aportar”, la llevó “como prisionera a Tucumán”: “Me la confiaron, junto con un comisario especialista, con la misión de interrogarla. Como dije, estaba quebrada anímicamente, y contó todo lo que sabía. (...) De la información que dio también surgieron elementos muy importantes. No fue necesario ningún tipo de coerción ni nada por el estilo. Se aprovechó su estado de ánimo. Por supuesto se hizo un convenio con ella: se le respetaría la vida y se le permitiría salir del país si colaboraba. Y colaboró” (1985: 68). “Esto sirve como ejemplo de que la guerra no fue tan bárbara” (1985: 67), sintetiza en la misma línea que el resto de su testimonio.

El Coronel retirado “T.A.R” termina su relato recordando que un “camarada suyo” le dio un documento encontrado en el camión del ERP el día en que se produjo el llamado “Combate de Manchalá”, que contenía un “completo fichaje” de todos los oficiales del Ejército. Sobre su persona, incluía: las características de su “personalidad, lo que yo decía en mis arengas a la tropa, que andaba sin custodia, que no tenía chofer, que mi mujer manejaba el auto, el recorrido que hacía con los chicos; el número de patente, color y marca de mi coche. En esas condiciones, a favor y en contra, tuvimos que movernos” (1985: 69).

Es notable el efecto que produce la lectura de este relato del Coronel retirado “T.A.R”, donde esa primera experiencia de “combate” funciona como disparador de su participación y compromiso en la llamada “lucha antiterrorista” que se extiende hasta la creación de cuatro pueblos que llevaban nombres de “caídos” en esta lucha, inaugurados en el pedemonte tucumano entre 1976 y 1977. Así se puede observar en los distintos incidentes elegidos para hablar de sus misiones en Tucumán: parte del denominado “Combate de Machalá”, atraviesa un clima de permanente amenaza y riesgo que pesaba sobre el personal militar; el deseo de venganza y de luchar contra este enemigo; y desemboca en su participación en un operativo, en el que una mujer terminó siendo secuestrada y alimentó la maquinaria represiva de carácter ilegal. Si bien a lo largo de todo el relato se busca mostrar una idea de “guerra que no fue tan bárbara”, sino que fue realizada “de frente, de uniforme y con el casco puesto”, los indicios del ejercicio de la represión clandestina son evidentes.

De todas maneras también, el relato del Coronel retirado “T.A.R” nos muestra cómo, durante las sucesivas misiones a Tucumán, retomando el planteo de Massumi, la cualidad afectiva impregnó la 'atmósfera' y la amenaza se convirtió en el 'ambiente'. Ello así porque, en tanto amenazas, tienden a contaminar nuevos objetos, personas y contextos, gracias a la flexibilidad y convencimiento de la lógica afectiva generada por ellos (Massumi, 2010: 60 y 61). En este sentido, la lectura entre líneas nos muestra la construcción de una 'atmósfera afectiva' basada en un experiencia corporal de estar expuesto a la posibilidad de morir (en “combates” o fruto de acciones guerrilleras); ser afectado por la muerte de un compañero; pasar por el cuerpo propio el estandarte de la venganza (la bandera que el ERP supuestamente iba a izar en caso de triunfar); y ejercer la violencia a nivel de los cuerpos individuales y colectivos. Por lo tanto, no solo a partir de su participación en el Operativo Independencia, quienes no murieron ni fueron heridos, incorporaron esa experiencia; sino también afectó al nivel de sus cuerpos individuales pero también colectivos a quienes se sintieron “heridos” o afectados por aquellas experiencias vividas en el Operativo Independencia.

#### Aniquilen al ERP III: una “mancomunidad muy especial”

Por su parte, el Capitán “T. R.” recuerda que, si bien su destino original era en Jujuy, en 1975, en dos oportunidades, con 25 años, fue enviado a la zona de Monteros. En esta misma línea, el capitán “T.R.” recordó que, como el soldado “respetaba mucho las cualidades individuales”, cuando salía a hacer patrullas, siempre trataba de ir “al frente”, para darle el “ejemplo a los soldados” y porque eso los “animaba bastante”. Por eso, aceptaba alejarse de la “disciplina formal”, “para pasar a otra que es más de fondo” (1985: 86).

En esta misma línea, el libro *Aniquilen al ERP* está plagado de este tipo de relatos en el que las autoridades militares consideraban que el paso por el sur tucumano era un momento propicio para *encarnar* el ejemplo. Pero, también para flexibilizar la jerarquía y la disciplina militar que organizaba la vida en los cuarteles y en su lugar propiciar otro tipo de lazos: “Estoy contento por el tipo de relación que he establecido con mis soldados. (...) La manera en que nos hemos integrado los unos a los otros es sorprendente; aquí ha desaparecido la frialdad del cuartel para dejar paso a una mancomunidad muy especial”, sintetizó el Capitán “M. Z.” (1985: 51).

Por ejemplo, el Capitán “O. Z.” sintetizó el estado de 'afectación' en el que llegó a Tucumán, fruto de haber experimentado la muerte de un compañero en manos de la guerrilla: “Si reconocemos dos emociones fundamentales y excluyentes, debo admitir que no fui a Tucumán por odio. En todo caso, había amor a mi amigo asesinado y también a la Verdad. Llegué, eso sí, emocionalmente tocado, y eso pudo haberme llevado a soportar determinadas cosas con un espíritu especial. Tengo claro que fui para vencer o morir” (1985: 109).<sup>11</sup> “Pasar

11.A lo largo de mi trabajo de campo, también escuché que muchos soldados, oficiales y suboficiales pedían ir a Tucumán (ver Garaño, 2012).



esa prueba lo ayuda a uno a templarse espiritualmente. Ahora estoy probado”, sintetizó el capitán “O. Z.” (1985: 109).

En esta línea de análisis, este relato sintetiza la 'atmósfera afectiva' y el tipo de lazos propiciados en el sur tucumano. Luego de hacer una semblanza sobre uno de los conscriptos que murió en el Operativo Independencia, “O. Z.” recordó la afectación que le produjo la muerte del personal subalterno: “Es casi imposible describir el sentimiento que embarga al oficial al comprobar que ha muerto uno de sus soldados. Creo que es algo parecido a haber perdido una parte de sí mismo”, (1985: 105). Y, por otro, rememora el tipo de “relación muy especial con el subordinado”, en ese contexto de adversidad, dureza y peligros que se vivía “en el monte”: “Es curioso, pero el dolor, la fatiga, la falta de comida adecuada, ejercen una influencia en cierto modo positiva. Uno pierde pensar que todo eso irrita, predispone mal, pero no en el monte no pasa así. Como nos jugábamos la vida juntos, aprendimos a cuidarnos mutuamente. (...) Vivíamos en tensión constante. Yo cada vez que cumplía un período de servicio en Tucumán, volvía con 5 kilos menos. Y no era por la actividad física, sino por el desgaste emocional permanente. Monte es igual a incertidumbre. No se sabe dónde está el enemigo, y para colmo, hay que salir a buscarlo” (1985: 107).

Esta misma noción de suspensión de las jerarquías y de compañerismo también apareció reiteradamente en el trabajo de campo con ex soldados conscriptos enviados al Operativo Independencia. Destinado a un regimiento en la provincia de Jujuy, Néstor, un soldado de la clase 1954 nacido en San Miguel de Tucumán, fue destinado en dos oportunidades a la “zona de operaciones” del sur tucumano en 1975. Del paso por esta acción militar, rememoró el tipo de relaciones que se creaban en ese espacio de muerte, peligros y riesgos:

Néstor: Todos estábamos distribuidos en forma muy igualitaria, muy igualitaria, soldados, suboficiales, oficiales, todos juntos. Y, en ese momento, teníamos el permiso de dirigirnos con nombre al oficial. Vos cuando estás en el cuartel, te cruzás con alguno y te tenés que poner firme, hacerle la venia, y tratarlo de 'Mi capitán', 'mi sargento mayor' y cosas así. Ahí toda esa formalidad se iba a la mierda porque los mismos oficiales te decían [por tu apodo]... Y teníamos apodo, entonces ni siquiera era el nombre real. Yo estaba en el grupo que lo dirigía un subteniente. El Subteniente iba con un suboficial que podía ser un sargento, un cabo primero o un cabo. A veces dos suboficiales. Era un grupo pequeño y éramos diez, doce soldados, entre 10/15 personas. Y así se organizaba ese campamento. (...) Y todos desparramados, la carpa mía podía estar al lado de la del Subteniente, después venía un soldado, después venía..., todos entreverados y era la misma carpa. Era la misma. Se sacaban la tira que los distinguía como oficiales. Era un igualitarismo muy especial que se vivía ahí. Es más, ahí había alguno que se mandaba alguna cagada, pero bueno, si era grave, sí, lo castigaban. Si no, le prometían que a la vuelta le iban a hacer algo. Pero, por lo general, no, no hay grandes problemas.<sup>12</sup>

12. Entrevista realizada por el autor en la ciudad de San Miguel de Tucumán, el 19 de septiembre de 2009.

Este modo de conceptualizar el paso por Tucumán como una “prueba” y la idea de que se vivía un “igualitarismo muy especial” nos lleva a plantear una hipótesis, que debemos profundizar: si el Operativo Independencia operó como una experiencia de iniciación en una nueva modalidad represiva, a partir de una experiencia de alta intensidad afectiva. En este sentido, en este tipo de rituales se suspenden “las relaciones estructuradas e institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedente” (Turner, 1988: 134).<sup>13</sup> Como resultado de esa entrega los hombres en cuerpo y alma, en esta iniciación se genera un vínculo genérico y el sentimiento relacionado de confraternidad (Turner, 1988: 134 y 135). Por lo tanto, desde la perspectiva de este antropólogo: “el ritual es precisamente el mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable”, al poner a las normas éticas y jurídicas en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales (1995: 33) y también afectivos.

#### Aniquilen al ERP IV: la “práctica permanente”

Retomando a Spinoza, Deleuze sostiene que, cuando las relaciones correspondientes a dos cuerpos se componen, ambos cuerpos pueden formar un conjunto de potencia superior, “un todo presente en sus partes”, con mayor poder de afección, como lo puede ser el Estado o cualquier otra colectividad o cuerpo social (Deleuze, 1984: 114). En función de ello, proponemos considerar el paso por el sur tucumano como parte de un 'pasaje vivido' afectiva y corporalmente para integrarse a un potente 'cuerpo represivo' (el Ejército Argentino). Esto aparece permanentemente en el libro de Héctor Simeoni: Que esa experiencia vivida en carne propia no solo fue una vía para 'iniciarse' en el ejercicio de la represión sino también fue un modo de acumular lo que en otros trabajos he denominado 'experiencia represiva' (Garaño, 2012). Por ejemplo, además de destacar esta “mancomunidad tan especial” que caracterizó la vida en el sur tucumano, el Capitán “T. R.” recuerda que, cuando fue enviado a la zona de Monteros: “Tuve la impresión de que el Ejército no estaba preparado, en ese momento, para pelear en el monte contra la guerrilla porque, para desarrollarse eficazmente esa actividad, el único requisito imprescindible era la práctica” (1985: 83). Por lo tanto, para este oficial el “teatro de operaciones” del Operativo Independencia se convirtió en un espacio de “práctica permanente”: “Allí no se puede interrumpir ni por un instante la instrucción que se brindaba al soldado y hay que combinarla con la continua acción” (1985: 85). De hecho, destaca

---

13. Para Turner (1988), en la experiencia vital de cada individuo, alternativamente toda persona se ve expuesto a la estructura y a la *communitas*, como si existieran dos 'modelos' principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos: “El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones jurídico-políticas-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de 'más' o 'menos'. El segundo, que surge de forma reconocible durante el periodo liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad o incluso, comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual” (1988: 103).

que su esposa no podía entender cuando él le decía que “estaba encantado con Tucumán”: “No era por la situación que vivíamos sino que como profesional me hallaba a mis anchas. Era la primera vez que me tocaba ejercer el mando real y aplicarlo a situaciones concretas. Podría usar todo lo que sabía” (1985: 85).

En esta misma línea, el capitán “P.E.C.”, enviado a Santa Lucía como Jefe de Compañía en reemplazo de un oficial muerto en un accidente aéreo, sostuvo que: “nuestra efectividad aumentaba con el paso del tiempo, a medida que conocíamos mejor la zona y teníamos ocasión de practicar esta nueva modalidad de combate” (1985: 136). O, como rememoró en 1985, el teniente coronel “V.”: “El prolongado conflicto nos dio ocasión para adquirir una significativa experiencia de guerra, para perfeccionar los procesos de combate y para que los hombres que integrábamos la compañía nos conociéramos cada día más. (...) Esa experiencia, entre muchas otras, fue lo que Tucumán me dejó, como soldado y como hombre” (1985: 125).

Como vemos, el paso por Tucumán implicó no solo la posibilidad de formar un potente 'cuerpo represivo', basado en la experiencia compartida de ejercer la posibilidad de matar y estar expuesto a la posibilidad de morir. Además, se basaba en una conjunción de ser afectado y adquirir capacidad de afectación, que fue construyendo un potente y nuevo 'cuerpo represivo' masculinizado (“luchar contra la subversión” como una “cosa de hombres”), entendido -siguiendo a Deleuze- como un “conjunto de hombres [que] componen su potencia respectiva para formar un todo de potencia superior” (1984: 130). Para ello, se valió de una potente alianza entre amenaza y miedo, como dimensiones indisociables de un mismo acontecimiento (Massumi, 2005: 4), pero también otras emociones como el “odio”, la “bronca”, el “orgullo”, el “heroísmo”, las ganas de combatir y la admiración por aquellos camaradas que habían dado su vida. En este proceso, el paso por Tucumán operó como un 'pasaje vivido' que les permitió incorporarse a ese 'cuerpo represivo' con un mayor poder de afectación. O, siguiendo a Deleuze, un “transición vivida corporalmente”, en y a través del afecto: “un pasaje del uno al otro, por rápido que sea, e incluso inconsciente, al punto que todo vuestro cuerpo, en términos spinozistas, tiene una especie de movilización de sí mismo para adaptarse a este nuevo estado” (2008: 85). Por lo tanto, sostendré que, al componer fuertes vínculos personales, se fue consolidando un potente 'cuerpo represivo', que buscó conjurar la amenaza guerrillera.

### Los efectos del terror en el personal militar y en los soldados

Como hemos visto, no sólo *Aniquilen al ERP* está plagado de memorias de oficiales y oficiales que construyen un “teatro de operaciones” entre oponentes con ciertos códigos de “caballerosidad”, en el que eluden referirse a las modalidades clandestinas del ejercicio de la represión. Sin embargo, como sostuvo Spinoza: “Hombres diversos pueden ser afectados de diversas maneras por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversas manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos” (2000: 159). Entonces, para cerrar este trabajo tomaremos otros relatos que dan cuenta de distintos modos en que fueron afectados quienes participaron de esta acción militar. Como ya vimos en el testimonio con

el que abrí este texto, los soldados también fueron afectados por esa experiencia de represión, pese a no haber sido ejecutores del terrorismo de Estado. A lo largo del trabajo de campo, numerosos entrevistados recordaron la afectación que produjo entre soldados haber sido testigos de los crímenes cometidos durante el Operativo Independencia. Por ejemplo, Coco, un soldado de la clase 1955 nacido en Concepción que hizo la conscripción desde 1976 primero en el Hospital Militar y luego se integró al EMASAN, el Equipo Móvil Avanzado de Sanidad, destinado a la “zona de operaciones” del Operativo Independencia. Cuando le pregunté si solían hacerse “jodas” entre los soldados, enseguida me recordó un “tema muy feo”, los soldados que habían cumplido el servicio militar durante 1975, a quienes conoció cuando ingresó:

La Clase 54 yo la he visto muy mal; a ellos le tocaron cosas muy feas en el Hospital Militar. Y, yo me hice soldado de la morgue en el Hospital Militar antes de ir al EMASAN, porque ahí nadie me jodía. Y vos sabes que los changos estaban [mal]. Se tomaba mucho vino en esa época, y los changos estaban muy mal. (...) Los changos jugaban con los cuerpos... ¿Viste que llegaban cuerpos a la morgue? Decían que eran de extremistas; después me entero que no eran extremistas. Bueno, pobres chicos... Y entonces agarraban y los ponían en poses sexuales o los sacaban y se lo ponían a la par de alguno que estaba durmiendo. Estaban re de la nuca los changos, de la [clase] 54. Había gente que estaba muy mal y no han recibido ayuda [psicológica].

¿Vos sabes que la psicóloga -porque había consultorios externos en una parte del hospital- una vez se empieza a sacar la ropa... y queda desnuda? Era un revuelo, todos para mirar por arriba de la ventana, a verla desnuda. Se le saltaron las chapitas a la mujer. Era una cosa, pero resulta que en un libro yo leí que un soldado, que había [visto] muerta una persona, que había tenido una experiencia de combate, se sacaba así la ropa. ¿Qué simbolizara eso? Sacarse algo. Quedaba desnudo, para él no era quedar desnudo, era sacarse eso... Y la psicóloga hizo eso. Pero muchos de esos changos no recibieron ayuda....<sup>14</sup>

De cómo los afectaba el hallazgo de cuerpos sin vida, también me habló Néstor, soldado de la clase 54. Durante la entrevista, recordó el “rol fundamental” jugado frente a esas situaciones límite por la Iglesia, específicamente de un cura español:

Cuando fue este combate, que nosotros llegamos después, que habían muerto dos soldados, llego el cura, que era el capellán de aquí, de Tucumán. Estaba ahí, arengaba a los soldados. Y yo me acuerdo que, después de ese tiroteo, nosotros hicimos una recorrida por la zona, barrimos la zona, con otros soldados que venían de otros lados y encontramos un guerrillero muerto. Estaba semienterrado, pero a 40 centímetros. Habían cavado rápidamente y lo habían enterrado; los guerrilleros se habían ido, lo habían dejado a éste. Y bueno, nosotros, lo descubrimos.

---

14. Entrevista realizada por el autor en la ciudad de San Miguel de Tucumán, el de 24 de enero de 2011.

No yo en particular, pero un tipo nuestro. ‘¿Y qué hay acá?’. Empezaron a levantar y, bueno, había un guerrillero muerto y lo llevamos a la ruta. Y ahí vino este cura porque yo me acuerdo que se ve que yo estaba totalmente desbordado, y el cura se me acerca y me dice: ‘Mire soldado, usted tiene que tener valor, usted está defendiendo la patria. Nosotros tenemos que derrotar la cizaña, que éste es el sentido del soldado’. Estaba justificando la muerte, que nosotros debíamos matar y que lo que nosotros estábamos haciendo era buenísimo. Lo hacíamos por Dios, lo hacíamos por la patria, [ese discurso] estaba ahí, presente.<sup>15</sup>

En los Informes sobre el Operativo Independencia realizados por el Equipo del Ministerio de Defensa de Relevamiento y Análisis Documental de los Archivos de las Fuerzas Armadas (1976-1983), también se pueden encontrar huellas burocráticas de las afectaciones que supuso el ejercicio del terrorismo de Estado en el personal militar. Este informe relata numerosos casos de oficiales y suboficiales a quienes se les diagnosticó “neurosis de angustia” luego de su paso por la “zona de operaciones” de Tucumán, o en su legajo se consignó que padece “Neurosis de guerra, vinculada a sus actividades operacionales en Tucumán” (ver Almada, 2015). Del corpus del informe, voy a destacar dos casos, en los que se consigna un relato detallado de su paso por el Operativo Independencia y cómo fueron afectados por esa experiencia represiva. En un reclamo presentado en abril de 2005, un sargento ayudante retirado que se desempeñó como Subinstructor de la Compañía “B” del Regimiento de Infantería 19 entre febrero de 1975 y febrero de 1977, donde funcionaba un centro clandestino de detención y cuyo personal integraba Fuerzas de Tareas, explicó que:

...que las actividades desarrolladas en las operaciones militares del operativo independencia, dejaron profundas secuelas que afectaron gravemente mi vida de relación familiar y laboral y que además no se prestó correcta atención medica en mi caso” (Foja 4). A su vez incluye un diagnóstico psicológico del 2004, donde se deja asentado que: ‘El paciente ha vivenciado en su vida una serie de acontecimientos traumáticos que le han ocasionado daño en su psiquismo, su actual depresión mayor, su ansiedad generalizada y recurrentes ataques de pánico evidencian que su personalidad no se ha adaptado normalmente a los acontecimientos de su pasado, la mayoría vinculado a su tarea como efectivo del Ejército Argentino, esta persona requiere tratamiento psicológico y psiquiátrico debido a la cronicidad de su enfermedad’ (Almada, 2015: 236).

En otro reclamo por haber sido designado por la Junta de Calificación de Suboficiales como “Apto para continuar en su grado”, elevado en marzo de 1999, un suboficial principal (retirado) que también revistó en el Regimiento de Infantería 19 desde diciembre de 1975 relató.

---

15. Entrevista realizada por el autor en la ciudad de San Miguel de Tucumán, el 19 de septiembre de 2009.



Tener que desempeñarme en un escenario de mayor exigencia, mayor riesgo y de las más cambiantes vicisitudes como fue el Teatro de Operaciones. Por qué afirmo esto:

A. Porque cumplí funciones en la Unidad de mayor actuación operacional en el Operativo Independencia en los años 76/81, en el Cdo Br V y RI 19 con asiento en SM de Tucumán.

B. Porque quienes conducían esa GUC y unidad eran oficiales superiores, jefes y oficiales subalternos de personalidad exigentes debido a la situación que se vivía en esa época.

C. Porque esas unidades operaban en un ambiente geográfico violento del país, en el marco de realidades legales e institucionales, que le imprimían exigencias frecuentemente inéditas y vertiginosas situaciones operacionales.

D. Porque debíamos trabajar y dar apoyo en muchas ocasiones a fracciones de otras Unidades que operaban contra la guerrilla subversiva.

E. Porque todo esto deriva en relaciones de mando de una presión psicológica permanente y un rigor que estaba mucho más allá de lo que debía soportar un Suboficial Subalterno en otra realidad.

F. Porque mis funciones estuvieron esos años estrictamente vinculadas a mi especialidad, así me animo a decir, que difícilmente haya otro suboficial que en los cargos que yo desempeñaba hubiere tenido que responder por tantas responsabilidades a las exigencias peculiares y sobreabundantes con todo el respeto que merecen mis camaradas. Quisiera se me permita dar un ejemplo: debían salir unos vehículos fuera del cuartel, en mi caso esos vehículos salían a una zona de combate REAL. Con personal alistado para el combate REAL, a cualquier hora del día o de la noche en función de requerimientos de combate que cambiaban continuamente, en condiciones de preparación también especiales que hoy tengo fresco en mi memoria, toldos levantados, afuste para ametralladora, cobertura para probable fuego enemigo, elementos de primeros auxilios especiales y tantas otras cosas más (Almada, 2015: 236 y 237).

Por su parte, sobre los efectos en la tropa de gendarmes destinados al Operativo Independencia, también me habló un ex gendarme, Omar Eduardo Torres, quien entre 1976 y 1977 fue enviado en tres oportunidades a la zona de operaciones del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977). Cuando le pregunte por qué considera que la mayoría guardó el “pacto de silencio”, Eduardo Torres recordó que, cuando trabajaba en la Justicia Federal de Salta, buscó en las fichas del juzgado electoral y, cuando llamó a sus compañeros del Móvil de Gendarmería, encargado de la custodia de los predios y los detenidos de diversos centros clandestinos del Operativo Independencia, pudo comprobar que la mayoría de los “ciento y pico”,

se han suicidado: “Así que no han podido sacarse de encima todo lo que han visto. Yo muchas noches, ahora no tanto, pero en el primer tiempo, yo soñaba y me despertaba mal porque se me presentaba todo como eran antes y de alguna manera hay que sacársela porque vos no podés estar sabiendo algo, no decirlo. Y con tanto [dolor], son personas las que han matado, todo lo que han vivido estas personas, y cómo vas a soportar todo eso”.<sup>16</sup>

Como vemos, a diferencia de la versión bélica plasmado en el libro *Aniquilen al ERP*, basada en “acciones heroicas de sacrificio” de la vida, escuchar el relato del ex gendarme Eduardo Torres, las entrevistas a ex soldados -como Fernando, Coco y Néstor- y leer legajos de personal nos confrontan con los efectos que tuvo para el personal afectado al Operativo Independencia. Es decir, por el impacto que representó ser espectadores del ejercicio de la represión ilegal, así como la afectación corporal que supuso su ejercicio directo.

#### A modo de conclusiones

Desde el retorno de la democracia, se han desarrollado tres líneas de investigación que han buscado comprender las condiciones de posibilidad para la implementación de una política de desaparición forzada de personas, basada en el terror ejercido desde sus Fuerzas Armadas y de Seguridad. En primer lugar, un conjunto de trabajos han mostrado las condiciones burocrático-administrativas del terrorismo de Estado (Duhalde, 1999), destacando que los campos de concentración jugaron un rol central como una “maquinaria desaparecedora”, cuya eficacia a su vez se basó en la circulación del terror por todo el tejido social (Calveiro, 1998). Un segundo grupo de trabajos han explicado el surgimiento del terrorismo de Estado como el resultado de la formación ideológica de los militares argentinos entre 1955 y 1976 (Vezzetti, 2002; Ranalletti, 2009).

Como ya dijimos, la presente investigación se inscribe en una tercera línea de trabajos que, de manera incipiente, ha reconstruido diversos mecanismos a través de los que se construyó una disposición colectiva al “sacrificio” al interior de las Fuerzas Armadas. Desde esta perspectiva mayor, a lo largo de este trabajo hemos mostrado cómo, a partir del paso por el Operativo Independencia, se produjo un verdadero 'adiestramiento afectivo' de los oficiales, suboficiales y soldados. Como estrategia del poder militar, consideramos el Operativo Independencia también fue diseñado para explorar y fomentar las variedades afectivas del ejercicio de la violencia, a partir de una experiencia de alta intensidad, donde “una vida coincide con su potencial afectivo” (ver Massumi, 2005: 11 y 12). Es decir, desde el poder militar se buscó producir efectos ideológicos a través de medios no-ideológicos, sino afectivos, ya que la experiencia “en el monte” se dirigía al nivel presubjetivo de sus disposiciones corporales para la acción (antes que ser un mero mensaje representativo). Mientras se extendía la amenaza en sus poderes ontogenéticos, al ser

---

16. Entrevista realizada por el autor y la estudiante de arqueología Sofia Neder, el 19 de octubre de 2016, en la ciudad de San Miguel de Tucumán.

capaz de activar el cuerpo, el miedo operó como el fundamento no fenomenal de la existencia, unido a otras emociones como el “odio”, la “bronca”, el “heroísmo”, las ganas de combatir, el deseo de venganza, la admiración a los “caídos”, impregnando esa 'atmósfera afectiva'.

Como hemos visto desde el inicio de este trabajo, la tropa de soldados se convirtió en una 'audiencia' privilegiada del ejercicio del terror de Estado en el sur de Tucumán, en tanto fueron afectados a nivel corporal por la posibilidad de matar y de morir, sin posibilidad de negarse por estar “bajo bandera”. Por su parte, en relación al personal uniformado, queremos postular que, antes que por una mera 'banalidad del mal' o aplicación de una moral o ideología alentada 'desde arriba', el personal del Ejército argentino se incorporó al ejercicio de la represión ilegal en Tucumán, gracias a la notable inmediatez de dicha 'modulación afectiva' que supuso el paso por la “zona de operaciones” de esa provincia, un espacio de camaradería masculino, un cuerpo represivo sexuado, el ejercicio de la represión como “Cosa de Hombres”.

Por lo tanto, se trató de una experiencia iniciática ya que no solo atravesó su cuerpo individual, sino que fundó ese nuevo y aterrorizadamente reactivo 'cuerpo represivo', al exponer al personal uniformado al poder soberano de vida y muerte, mediante el ejercicio directo de la represión. No sólo porque fueron expuestos a la posibilidad de matar y de morir en el sur tucumano, sino también porque experimentaron a nivel corporal y afectivo la muerte o la herida de sus “compañeros de armas”. A partir de una experiencia de gran intensidad afectiva, hemos postulado que el miedo a morir alcanzó sus cuerpos y los compelió a la acción represiva y que, antes de que lo registraran conscientemente, es decir, operó afectivamente como una respuesta corporal a una amenaza incierta y generalizada. A su vez, nuestra hipótesis a seguir trabajando es que esta experiencia represiva operó como un 'pasaje vivido' mediante el cual se buscó incorporar oficiales y suboficiales, creando en ellos su disposición al compromiso con la llamada “lucha contra la subversión”. Pero también que esa potencia destructiva que aterrorizó a la población del sur tucumano, también disciplinó los cuerpos y moralizó al personal militar, que se volvió al mismo tiempo potente e impotente en el ejercicio de la represión. En este sentido, nos quedan preguntas acerca de qué sucedió con el personal del Ejército que no fue enviado al Operativo Independencia, o con el de la Marina y la Fuerza Aérea, es decir, qué ritos de pasaje operaron en este mismo sentido de buscar crear un compromiso afectivo con la represión, pero en otros contextos, o cómo influyó esta experiencia represiva en el resto de las FFAA.

Sobre este tópico, otra hipótesis a seguir trabajando es que fue esta 'modulación afectiva' (fruto de afectar y ser afectados por otros cuerpos en el ejercicio de la violencia estatal) la que posteriormente se volvió la materia prima en base a la cual el poder militar realizó una serie de puestas en escena cuya audiencia fue la propia tropa y la sociedad argentina en su conjunto: la figura de aquellos soldados, suboficiales y oficiales que realizaron el máximo acto de “sacrificio”, “dar su vida por la patria” en el “monte tucumano” (ver Garaño, 2012). Sin embargo, postularemos provisionalmente que convertir esta experiencia afectiva en emociones y sentimientos fue un momento posterior, como resultado de las tareas de “acción

psicológica” y propaganda emprendidas por el Ejército argentino. Es decir, luego de esta experiencia afectiva, estas muertes fueron pulidas y convertidas con posterioridad en 'emoción', una representación controlada, un mensaje representacional e ideológico elaborado, lo que Massumi ha denominado un “contenido subjetivo racionalizable” (2005: 7). Por ejemplo, el llamado “Combate del Rio Pueblo Viejo”, que inicia el libro *Aniquilen al ERP*, fue uno de los casos elegidos para el libro *Ejército de hoy (Páginas para su historia)*, titulado “Estoy herido, ¡ataque!” (1976). En este libro se relata lo sucedido ese 14 de febrero de 1975, al mediodía, cuando integrantes de la “Primera” Fuerza de Tareas Chañi, proveniente de Jujuy, marchaba a pie desde Los Sosa en dirección a Pueblo Viejo. Según esta versión oficial elaborada por el Comando General del Ejército y editada por el Círculo Militar, este Combate en el “bautismo de fuego en el monte”, “primera experiencia de fuego para el Ejército en operaciones, después de muchos años de paz” (1976: 40 y 44). En este libro, que fue reproducido por varias revista militares e incluso llevado al cine en un cortometraje a color de unos veinte minutos, el relato de este acontecimiento aparece ya pulido, sin ese tinte de la afectación a nivel corporal y despojado de los detalles vívidos que se observan en las memorias del libro *Aniquilen al ERP*: “Al abrir fuego nuevamente se encuentra con una nueva guerra. Distinta. Insólita. Tal vez la instrucción militar para la que se preparó, no responde del todo a estas exigencias. Pero la forma como procedieron las víctimas del primer encuentro, el valor, el desprecio por la vida, la aptitud combativa, la capacidad de reacción, la entereza y sangre fría, han demostrado que más de cien años de paz, no fueron desaprovechados. Nuestro hombre de armas está preparado” (1976: 45). O, como cierra un locutor el cortometraje de propaganda 1977 también titulado “Estoy herido. ¡Ataque!”<sup>17</sup> mientras se ve la cara de un soldado armado con una ametralladora, que se funde en la del monte tucumano y la bandera argentina: “Avasalladora, venció una vez más el Ejército Argentino y el pueblo argentino todo, gracias al esfuerzo de sus jóvenes hijos. Aquí cayeron para siempre soldados, suboficiales y oficiales, dando su vida por la grandeza de la patria. Esta selva profunda fue testigo de hechos heroicos, que ya que son páginas de gloria incorporadas a la historia nacional”.

Como vemos, esa experiencia inicialmente meramente afectiva, corporal, basada en la afición que suponía el ejercicio de la represión política, luego fue – mediante fuertes tareas de acción psicológica- pulida, estandarizada, modelada para tener un efecto multiplicador en el resto del personal uniformado: a partir de esas muertes heroicas, de esos actos sacrificiales de “dar la vida por patria” (ya enmarcado en emociones, sentimientos y valores institucionalizados) buscarían comprometer a sus “compañeros de armas” con el ejercicio de la represión, y al mismo tiempo, legitimarse frente a la sociedad argentina.

---

17. Este film de propaganda ha sido digitalizado y subido a youtube por la Asociación Memoria Abierta. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=TgqYNDzcxSc>

## Bibliografía

- Abélès, Marc (1997). "La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos". En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nro. 153, 15 p. Disponible en línea en: <http://www.unesco.org/>, 1977.
- Almada, Verónica (coord) (2015). "Operativo Independencia. Avance" y "Inteligencia – Operativo Independencia". En: *Relevamiento y análisis documental de los Archivos de las Fuerzas Armadas (1976-1983)*. Buenos Aires, Ministerio de Defensa.
- Audoin-Rouzeau, S. y Becker, A. (2003). *1914-1918: Understanding the Great War*. Nueva York, Hill and Wang.
- Anderson, Ben (2009): "Affective atmospheres". *Emotion, Space and Society*, N° 2, pp. 77–81.
- Badaró, Máximo (2009). *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino*. Buenos Aires, Prometeo.
- Balandier, Georges (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Paidós.
- Beasley-Murray, Jon (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires, Paidós.
- Calveiro, Pilar (1998). *Poder y desaparición*. Buenos Aires, Colihue.
- Círculo Militar (1976). *El Ejército de hoy (Páginas para su historia). Homenaje del Círculo Militar a los camaradas caídos en la Lucha contra la Subversión*. Buenos Aires, Círculo Militar.
- Deleuze, Giles (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets Editores.
- Deleuze, Giles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Giles y Félix Guattari (1993). *Qué es filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Editorial PRE-TEXTOS.
- Duhalde, E. (1999). *El Estado terrorista argentino. Quince años después*, Buenos Aires, Eudeba.
- Frederic, Sabina (2013). *Las trampas del pasado: las Fuerzas Armadas y su integración al Estado democrático en Argentina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Garaño, Santiago (2012). *Entre el cuartel y el monte. Soldados, militantes y militares durante el Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977)*. Tesis de doctorado, FFyL, UBA, mimeo.
- Garaño, Santiago y Esteban Pontoriero (2017). "'Esta sangre es inmensamente fecunda'. Un análisis de los funerales de los militares "caídos" en la llamada 'lucha contra la subversión' (1973-1974)". Presentado en diciembre de 2016 ante el Comité editorial de la revista *Quinto Sol*, en prensa.
- Gobierno de la Provincia de Tucumán (1977). *Tucumán, cuna de la independencia, sepulcro de la subversión*. San Miguel de Tucumán, Poder Ejecutivo Provincia de Tucumán.
- González Bread, Eusebio (1999). *La guerrilla en Tucumán. Una historia no escrita*. Buenos Aires, Círculo Militar.
- Izaguirre, Inés (comp.) (2009). *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en Argentina 1973-1983*. Buenos Aires, Eudeba.
- Kühne, T. y Ziemann, B. (2007). "La renovación de la Historia Militar. Coyunturas, interpretaciones, conceptos". *SEMATA. Ciencias Sociales e Humanidades*, N° 19, pp. 307-347.
- Lorenz, Federico (2015). "Introducción". En: *Guerras de la historia argentina*. Buenos Aires, Ariel.
- Massumi, Brian (1995). "The Autonomy of Affect". En: *Cultural Critique*, N° 31, "The Politics of



Systems and Environments”, Part II, pp. 83-109.

-(2005). “Fear (The Spectrum Said)”. *Positions* 13, n° 1 (primavera), pp. 31-48. Traducción de Andrés Builes Sánchez.

-(2010). “The future birth of the affective fact”. En: Gregg, M. y G. Seigworth (comp). *The affect Theory Reader*. Duke University Press, Durham & Londres.

Nemec, Diego (2017). *Pueblos de la “guerra”. Pueblos de la “paz”. Los pueblos rurales construidos durante el “Operativo Independencia” (Tucumán, 1976-1977)*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNSAM.

Paret, P. (1997). “La historia de la guerra como historia cultural”. En: A.A.VV.; *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy. El auge de la historia cultural*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.

Pontoriero, E. (2016). “En torno a los orígenes del terror de Estado en la Argentina de la década del setenta. Reflexiones historiográficas, teóricas y empíricas”. *Papeles de Trabajo. Revista electrónica del IDAES*, N° 10, pp. 30-50.

Rabotnikof, Nora (2006). “Memoria y política a treinta años del golpe”, en Lida Clara E, Crespo Horacio y Yankelevich Pablo (eds): *Argentina 1976. Estudios en torno al golpe de estado*. México DF, El Colegio de México.

Ranalletti, M. (2009). “Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976),” en Feierstein, D. (comp.). *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Robben, Antonius (2008). *Pegar donde más duele. Violencia política y trauma social en Argentina*. Barcelona, Anthopos Editorial.

Salvi, Valentina (2012). *De vencedores a vencidos. Memorias militares sobre el pasado reciente en Argentina*. Buenos Aires, Biblos.

Salvi, Valentina y Garaño, Santiago (2014). “Las fotos y el helicóptero. Memorias de oficiales retirados y ex soldados conscriptos que participaron del Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977)”. *Estudios Sociales*, N° 47, pp. 163-189.

Shouse, Eric (2005). “Feeling, Emotion, Affect”. *M/C Journal* vol. 8, N° 6. Disponible en línea en: <http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>.

Spinoza, Baruj (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Editorial Trotta.

Surrallés, Alexandre (2005). “Afectividad y epistemología de las Ciencias Sociales”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, N° Extra 1, 15 páginas.

Turner, Victor (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.

-(1995). *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

Vezzetti, Hugo (2002). *Pasado y presente*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Vilas, Acdel (1977). *Tucumán: el hecho histórico. El plan táctico que posibilitó la victoria contra el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) en 1975*. Mimeo.





# Las emociones tienen muchas caras

## *Lecciones Inuit*<sup>1</sup>

POR JEAN L. BRIGGS

Deduzco que lo que me han pedido que haga hoy es contarles un poco sobre lo que hago allá afuera en el frío e inhóspito Ártico, y cómo y -sobre todo- por qué (demonios). Por supuesto, estas tres preguntas -como toda pregunta que se precie- tiene muchas respuestas, y las profesionales y las personales están todas enredadas en esas muchas respuestas. Voy a focalizarme en la experiencia de aprendizaje más poderosa que tuve como antropóloga novata, treinta años atrás, y a tratar de mostrarles lo que surgió de ello.

Esa experiencia fue haber sido aislada por una familia Inuit en un campamento de pescadores, minúsculo y remoto, en las profundidades del Norte Canadiense (Briggs, 1970).<sup>2</sup> Como antropóloga anticuada y romántica, había elegido -desoyendo fuertes consejos de oficiales gubernamentales preocupados- el campamento más remoto que pude encontrar en el mapa. Como otros antropólogos en ese momento, yo estaba a la búsqueda de un mundo exótico, de un escape del mundo en el que había crecido, que mucho no me gustaba. Quería descubrir que la “naturaleza humana” no era la misma a lo largo de todo el mundo -que los modos de pensar y de ser eran profundamente diferentes en mundos culturales diferentes. Más que eso, quería más opciones para mí. Quería aprender a pertenecer a un mundo diferente -aprender a ser una Inuk (una esquimal). Me gustaba lo que había leído cuando era niña sobre la vida y el mito de los Inuit, y amaba el viento, el frío, la nieve, el silencio y la delicada vida de las plantas por encima de la línea de los árboles -todo lo cual había experimentado de niña en las cadenas más altas de las montañas de New Hampshire. Así que llegué al pequeño asentamiento ártico de Gjoa Haven y arreglé, con la amable ayuda de los misioneros anglicanos que estaban allí -un hombre y su mujer, ambos Inuit-, ser adoptada como hija en una de las cuatro familias que vivían en un campamento 150 millas más allá, en la desembocadura de un río en medio de la tundra.

Desafortunadamente para mis sueños, pero afortunadamente para mi vida profesional, pronto descubrí que era difícil ser una hija Inuit. Me tomó un tiempo mucho más largo descubrir que era una mala hija según la opinión importantísima de mis padres y parientes Inuit. Yo era más una criatura de mi propia cultura de lo que me había dado cuenta. Uno nunca se da cuenta de las cosas hasta que se experimenta el contraste.

---

1. Este trabajo fue originalmente presentando en una serie de conferencias públicas magistrales en Memorial University of Newfoundland, en marzo de 1995.

2. Este incidente se describe en profundidad en el capítulo 6 de *Never in anger* (1970).

Mi forma de ser mala hija tomó varias formas: yo era a veces lenta y descortés al responder a pedidos y dejaba de escribir y de hacer té, a veces prefería sentarme en casa a jugar tontamente a la mancha, a veces me mostraba renuente a compartir suministros si temía que fueran usados muy rápidamente. Lo peor de todo: mostraba de modos anti-sociales mi descontento, mis ansiedades, mi fatiga, mi infelicidad. Me retraía en silencio, era brusca, decía “no” en vez de decir “sí”. Y luego de un año -pensando que esta vez estaba siendo buena y sintiéndome bastante orgullosa al respecto- cometí el peor pecado de todos: les dije a ciertos pescadores norteamericanos que estaban de visita que mi padre Inuit no quería prestarles su canoa. De hecho él me había instruido, más temprano, en la privacidad de su tienda, para decirles esto -pero, según resultó, sus instrucciones habían sido una expresión de deseo. Él claramente no quería prestar su canoa; temía que los pescadores la rompieran, tal como habían roto la única otra canoa en el campamento. Nosotros necesitábamos la canoa. Nuestros suministros de otoño e invierno estaban almacenados en una isla, no teníamos con qué reparar las canoas y estábamos aislados del almacén en Gjoa Haven hasta que el mar se congelara en Diciembre. Pero Innuttiaq<sup>3</sup> nunca jamás habría rehusado un pedido de los *qallunaat*, los hombres blancos. Un rechazo como ese habría violado las reglas de cortesía Inuit, su comportamiento servicial. También habría causado -de hecho causó- temor a las represalias. Así que cuando los norteamericanos se marcharon, al día siguiente -por otras razones distintas (el temor de que el nuevo hielo pudiera congelar la entrada de aire de su hidroavión)- los Inuit asumieron que estaban enojados con nosotros -aunque al final, habían obtenido la canoa. El resultado fue que no sólo mi familia, sino todo el mundo en el campamento Inuit, me aisló.

Supongo que esta reacción les parece un poco extrema a ustedes y más que desconcertante. Espero que se vuelva clara, más adelante, cuando les cuente más acerca de cómo se forman las emociones Inuit. En el momento en que todo esto pasó yo no entendía mucho mejor que ustedes lo que sucedía.

No entendí tampoco que estaba aislada. Fue hecho tan sutilmente que aun cuando sentí vagamente que algo iba mal, culpé de mi malestar al hecho de haber estado demasiado tiempo “en el monte”: fatiga, nostalgia de mi propio mundo. Luego leí las cartas que dos miembros del campamento habían escrito a los misioneros en Gjoa Haven. Los autores me habían dado las cartas a mí para que las guardara hasta que el avión anual viniera a buscar a los chicos que estuvieran en condiciones de ir a la escuela. Tal vez pretendían que leyera las cartas, tal vez no. En todo caso, leerlas fue una revelación. Las cartas decían que yo era desdichada, que me enojaba con facilidad, que era incapaz de aprender el comportamiento correcto que los Inuit habían tratado de enseñarme y que por lo tanto no debía estar ahí, estudiando “gente real”, es decir, Inuit. Fue esa experiencia, sobre todo, la que me llevó a estudiar las emociones Inuit. Me puso en sintonía para prestar atención a la clase de comportamiento emocional que molestaba a los Inuit y a los valores que colocaban en relación al comportamiento emocional correcto. Afinó mis habilidades emocionales para una aguda percepción de lo anteriormente invisible, para las

---

3. Se refiere a su padre Inuit (N. de la T.).



señales inaudibles que indican que algo está mal en una relación. Concretamente, por supuesto, aprendí a ver los signos sutiles que indicaban que estaba aislada. Finalmente, la experiencia me motivó a analizar los modos en que los Inuit manejaban la desviación emocional. Ese estudio se volvió mi tesis.

Actualmente, estudiar las emociones hace furor (por decirlo así). Hay incluso una organización internacional y multidisciplinaria para la investigación sobre la emoción. Pero en el momento en que se publicó *Never in anger*,<sup>4</sup> los antropólogos (con la afortunada excepción de mi supervisora de tesis) no consideraban que las emociones fueran un tema apropiado para la investigación. La noción de que una historia sobre emociones -aun peor, una historia personal- pudiera ser una tesis doctoral era tan inaudita que tuve que escribirla a puertas cerradas, y mi supervisora -Cora DuBois, una gran dama de la antropología y una fundadora del campo de la antropología psicológica- tuvo que “empaquetar al comité”, según sus propias palabras. Aun cuando los antropólogos reconocían que las emociones existían, que las reglas para su expresión variaban de sociedad en sociedad, que el estilo de expresión podía “sazonar” profundamente a una sociedad (Benedict, 1934) o al período de una vida (Mead, 1928), y que el fracaso en infundirlas con la sazón adecuada podía poner a los individuos extremadamente incómodos, aun así, el lente analítico tendía a enfocarse en la situación, el comportamiento, la creencia que causaba una determinada emoción, no en la emoción en sí misma. Y nadie consideró la posibilidad de que las emociones pudieran estar construidas e interpretadas de modo diverso en mundos diferentes. El miedo, el rencor, la confianza, el amor, podían ser sentidos más o menos frecuentemente, y con mayor o menor intensidad en diferentes sociedades, pero el miedo era el miedo, el rencor era el rencor, la confianza era la confianza, el amor era el amor.

Aun los antropólogos que estudiaban la “personalidad” o el “carácter nacional” hicieron pocas menciones a la “emoción”. En cambio, se manejaban con términos como “vigor”, “agresividad”, “diligencia” -en otras palabras, disposiciones comportamentales-, las cuales, otra vez, eran entendidas como *nosotros* las entendemos. La palabra “emoción” aparece en sólo cuatro páginas del clásico libro de Margaret Mead, *Growing up in New Guinea* (1930). Mead de hecho habla de los efectos del “terror”, la “timidez” y la “hostilidad” en las vidas de muchachas samoanas individuales, pero despacha la “actitud inusual de los samoanos hacia la expresión de la emoción” en un párrafo (1928: 71), mientras que la discusión completa de Ruth Benedict sobre “el círculo de los sentimientos humanos” en Japón sólo se dedica a los “placeres” sensuales y al sacrificio de aquellos en servicio de objetivos más altos (1946: 177-195).

No estoy despreciando el trabajo en el campo de la personalidad; fue a veces maravillosamente perspicaz. Pero, en su mayor parte, las emociones -y los individuos que las sentían- se escabullían por las grietas. Por supuesto, les estoy dando una perspectiva extremadamente simplificada en el poco tiempo que tengo. Pero sí quiero mencionar dos excepciones fascinantes en el cuadro que estoy dibujando. Una es un artículo escrito por Hildred Geertz en 1959, en el que bosquejaba

---

4. En 1970 (N. de la T.).

el vocabulario emocional javanés, el rol jugado por ciertas emociones clave en la vida social javanesa y el modo en que los niños aprenden a sentir y expresar esas emociones. El otro trabajo es el libro *High Valley*, de Kenneth Read, escrito en 1965 -un informe autobiográfico de los dos años de Read en las tierras altas de Nueva Guinea. Read no discute *conceptos* de emoción, pero sí describe vívidamente la textura emocional de las vidas de varias personas de la tribu. Tanto el artículo como el libro me influyeron profundamente.

Creo que una razón por la cual las emociones fueron desestimadas por largo tiempo fue que fueron consideradas *deshonrosas*, un tema de estudio no valioso. Una perspectiva común en nuestra sociedad, aun actualmente, es que las Emociones (con E mayúscula) pertenecen a la devaluada región que está por debajo del cuello, que son más propiedad de las mujeres que de los hombres y que son contrarias a la Razón (con R mayúscula) -que es un concepto de muy alto estatus, realmente. (Sé de buena fuente que esta perspectiva tiene larga data en el mundo occidental. Mi amigo historiador Stuart Pierson [comunicación personal] me dice que tanto Maquiavelo como Richelieu consideraban a la emoción *completamente* destructora del orden social apropiado. No había nada bueno que decir sobre ellas; eran simplemente para las mujeres).

Entonces, cuando decimos de alguien (usualmente *ella*) que es una persona “emocional”, o que él(la) “actúa emocionalmente”, no estamos haciendo un cumplido. Pero usar la palabra “emoción” en esta forma es como usar la palabra “fuego” sólo en conexión con fuegos forestales: relega a la emoción al mundo de la naturaleza-fuera-de-control, focaliza la atención en su enorme potencial destructivo y nos ciega a su igualmente inmensa utilidad en los contextos sociales. Una perspectiva alternativa, a la que los antropólogos psicológicos están llegando -a menudo guiados por ideas de las personas no occidentales que estudian- es que la emoción no puede separarse de lo cognitivo y uno debiera más bien hablar de emoción-cognición. En esta perspectiva -con la cual acuerdo- uno no puede experimentar la emoción sin rotularla (sin conocerla). Sin el componente cognitivo, la emoción es experimentada meramente como una alteración física y amorfa. Por otro lado, la cognición -la comprensión de cualquier clase, sin mencionar la interacción- sería imposible sin la emoción. Las voces carentes de emoción son más características de los sintetizadores electrónicos y de las personas que sufren de serios disturbios emocionales. (Cuando traté de aplanar mi voz en este párrafo para demostrar el problema, encontré que no pude hacerlo).

Pero me estoy adelantando. En 1963 mi atención, también, estaba inicialmente focalizada en la emoción a causa de sus cualidades destructivas. Quería saber qué había salido mal en mis relaciones con mi familia Inuit, para poder así restaurarlas. Los propios Inuit conceptualizaban el problema en términos emocionales: “ella no es feliz acá”, “ella se enoja fácilmente”. Así que, siguiendo su ejemplo y mis propias predisposiciones, yo también concluí que la dificultad era del orden de la emoción. Me parecía, inicialmente, que el problema surgía del contraste entre las reglas de expresión Inuit y las mías. Luego, tratando de explicar por qué mi impropio comportamiento expresivo era tan extremadamente ofensivo para los Inuit, comencé a notar los significados sociales y los valores que colocaban en emociones como la

felicidad y el enojo -significados y valores que eran diferentes a los míos. Para ellos, una persona feliz era una buena persona, una persona segura; el enojo era tonto, infantil, aun más, peligroso: una persona enojada podía matar. Para los Inuit, el orden social no derivaba sólo de seguir las reglas de expresión, dependía de sentir las emociones culturalmente apropiadas. Tal como lo veían, las emociones motivaban el comportamiento.

Creo que tenían razón. Las emociones de hecho motivan el comportamiento -para nosotros, tanto como para ellos. Por supuesto, los “motivos” son variados: económicos, políticos, religiosos; derivan de creencias y valores, derivan de todos los temas usuales de la antropología y otras ciencias sociales, pero como digitador -a menudo un digitador poderosamente experimentado- detrás de cada una de nuestras acciones hay querer y no querer, hay temer, amar, gustar, hay curiosidad y repulsión, y así sucesivamente. Estoy usando *nuestra* paleta emocional aquí, pero no imaginen, ni siquiera por un instante, que estoy sugiriendo que *nuestras* emociones son universales. Explicaré lo que quiero decir en un momento. Aquí, el punto que quiero destacar es que las personas tienen razones emocionales para creer y para valorar, para ser o no ser religiosos, para ser (en Canadá) nuevos demócratas o conservadores progresistas.

Pero, ¿cuáles eran las emociones sobre las que hablaban las personas en los campamentos Inuit en los que viví? Una vez que mi antena apuntó en dirección a la emoción, me sorprendió de manera rápida cuán diferentemente el (lenguaje Inuit) Inuktitut categorizaba las emociones, en comparación con el inglés. Estaba encantada con mi descubrimiento, por supuesto, dado que realmente quería descubrir que las diferencias culturales iban más allá del nivel de las reglas sociales para la expresión y más allá del mero etiquetamiento de una emoción como “buena” y otra como “mala”. Quería encontrar que la cultura penetraba las profundidades de la psiquis.

¿Y qué encontré? Déjenme darles dos ejemplos de las diferencias entre los términos de la emoción en Inuktitut y en inglés.

(1) En el Inuktitut que aprendí -en principio, el dialecto occidental de Utkuhikhalik, luego el dialecto del este de Qipisa- había dos palabras bien diferentes para lo que los hablantes ingleses llamamos “amor”,<sup>5</sup> y representaban dos conceptos muy diferentes.<sup>6</sup> *Nalik-* o *nallik-* se refería a un cariño nutricional, protector, bastante similar en algunos contextos a nuestra noción de amor bíblico, como en “amarás a tu vecino como a ti mismo”. Había una “piedad” en él, un sentimiento de preocupación por los desafortunados y los indefensos; un deseo de ayudar. *Nallik-* era considerada una emoción madura. Su presencia definía a una buena persona y a un buen padre. Pero la gente también decía que era indeseable e incómodo sentir *nallik-*, y decían que no querían ser *nallik-*eados, tampoco. ¿Un modo extraño de hablar del valor más elevado? Volveré sobre esto.

5. *Love*, en el original (N. de la T.).

6. Dado que el Inuktitut es un lenguaje polisintético, *nallik-* y *unga-* son, propiamente hablando, no palabras sino raíces de palabras. No pueden utilizarse solas. Estos conceptos y sus roles sociales se analizan con mayor desarrollo en Briggs 1995a y 1995b.

*Unga-*, por otro lado, era un cariño necesitado, dependiente, considerado inmaduro: “el modo en que un niño pequeño se siente en relación a su madre; llora cuando su madre no está allí”. *Unga-* también era un sentimiento incómodo, un sentimiento a ser superado.

No había una palabra específica para el “amor” que se refiriera a un disfrute de la compañía del otro y a un cariño igualitario, recíproco. Si uno quería hablar de una relación así uno usaba el término *piu+gi>*- (o *pitsau+gi-*, dependiendo del dialecto), que podría traducirse como “considerar [a otra persona] buena”, o “estar en buena relación con [una persona]”, o “gustar [de alguien o algo]”.<sup>7</sup>

(2) Mi segundo ejemplo de un concepto de emoción Inuit que difiere del nuestro es *ilira-*. Mientras que en *nallik-* y en *unga-* los Inuit separan emociones que nosotros combinamos conceptualmente, en *ilira-* combinan emociones que nosotros separamos. He compilado sus significados a partir de mis observaciones y de las de Hugh Brody, reportadas en su libro *The People's Land* (1975).<sup>8</sup> *Ilira-* se refiere a:

- “un sobrecogimiento nervioso que viene de estar en una posición de irreversible desventaja ... en la cual uno no puede modificar ni controlar las acciones de otro” (Brody, 1975: 158-9),
- un sentimiento de ser dominado,
- un sentimiento de dependencia (Brody, 1975: 159),
- un temor a ser reprendido,
- un temor a rechazar y ser rechazado,
- un temor a las acciones de una persona impredecible e inentendible (Brody, 1975: 159),
- un respeto intenso,
- vergüenza.

Al igual que *unga-* y *nallik-*, *ilira-* es un sentimiento muy incómodo. Pero sin él, dicen los Inuit, las personas no pueden ser socializadas. Es la marca de una persona que es sensible a la sanción.

Diferencias conceptuales como éstas entre el Inuktitut y el inglés me convencen de que el repertorio de emociones no es el mismo a lo largo del mundo. No hay una “serie” universal de conceptos.

Pero, ¿qué diferencia reviste la forma particular de un concepto para las personas que viven sus vidas?

Tres años después del final de ese primer viaje de campo accidentado, volví a vivir con la misma familia, y esta vez me focalicé en los conceptos sobre emociones. Cada vez que escuchaba una palabra sobre una emoción, la escribía, y luego escuchaba los modos en que las personas usaban esa palabra en sus vidas cotidianas.

7. En el Norte, en los años 1990s, he oído a jóvenes Inuit que hablaban en inglés traducir “estar enamorado” como *nallik-*, y dos mujeres un poco mayores me dijeron que el apego recíproco entre esposos podía ser llamado *unga-*. En el dialecto de Groenlandia del oeste, por otro lado, existe una tercera palabra para este tipo de amor: *asa-* (Inge Lynge, comunicación personal).

8. He discutido los componentes de *ilira-* más profundamente en Briggs 1976. Mayores discusiones sobre la composición y usos de los sentimientos de *ilira-*, y muchos ejemplos de su ocurrencia en un niño de tres años, se encuentran en *Inuit morality play* (1998: 136-137, 148-149 y *passim*).

También pedía definiciones. Y de pronto, allí había un tesoro escondido de información sobre las relaciones sociales Inuit y los modos de pensar y sentir Inuit sobre esas relaciones. Era también un tesoro escondido de ideas sobre cómo pensar el significado de las emociones.

Descubrí -parece obvio *ahora*- que el pensamiento -al menos sobre cuestiones sociales y psicológicas- no es nunca abstracto; el significado y la comprensión del significado siempre están basados en la experiencia de la vida real en situaciones de la vida real. Los Inuit, al definir para mí palabras relacionadas a la emoción, volvieron esto muy claro. “¿Qué significa ‘*katsungngaittuq*’?”, le pregunté a mi padre Inuit un día en 1968. Él dijo: “es el modo en que te comportaste cuando Pala [su suegro] no quiso llevarte a pescar”. El incidente al que se refería había sucedido en 1964, cuatro años antes, mientras estaba aislada. Sin saber aun que estaba aislada, había pedido ir con Pala, y Pala había experimentado mi pedido directo como una presión insistente, que lo ponía en la incómoda posición de tener que rechazarme directamente. Luego (estamos ahora de nuevo en 1968), cuando mi hermana de dos años Rosi estaba lloriqueando para que pusieran avena en su té (avena de mi suministro que menguaba muy rápidamente), mi padre, todavía consciente de que quería entender la palabra *katsungngaittuq*, llamó mi atención sobre el incidente y dijo: “mira, allá está *katsungngaittuq*”. Así, el significado de *katsungngaittuq* está para mí imbuido de los contextos en que escuché que era usada la palabra -contextos en los cuales a veces era participante, a veces observadora, usualmente ambas. Y he llegado a pensar -junto con un número creciente de otros estudiosos- que los significados de la emoción están siempre inextricablemente arraigados en -y no sólo coloreados, sino profundamente moldeados por- los contextos en que se usan: los propósitos de los que los usan y las asociaciones y recuerdos de los que los escuchan. Esta es la razón por la cual la investigación de lo que significan los conceptos sobre la emoción para sus usuarios puede decir mucho sobre ellos: sus disposiciones sociales y relaciones personales, sus valores, sus ideas sobre la naturaleza humana y el comportamiento adecuado y, en general, la textura emocional de la vida: lo que significa ser un Inuk (o cualquier otra clase de persona), viviendo en un tiempo y lugar determinado, con pares determinados.

Y sospecho que los Inuit a veces usaban mis investigaciones para sus propios objetivos: para enseñarme el comportamiento social adecuado. Cuando Inuttiaq, mi padre, me dijo que *katsungngaittuq* era el modo en que había sido percibida cuando Pala no quiso llevarme a pescar, me recordó -deliberadamente o no- lo inapropiado de mi comportamiento en mi anterior estadía. Y cuando etiqueté como *katsungngaittuq* el comportamiento de Rosi, de dos años, creó para mí una instructiva asociación entre mi comportamiento y del de un niño pequeño -una asociación que me enseñó algo sobre el significado de la palabra e influyó mi comportamiento futuro. Inuttiaq, deliberadamente o no, fue construyendo para mí el concepto de *katsungngaittuq* tanto en términos lingüísticos como sociales o morales, y estos aspectos del concepto fueron inseparables e indistinguibles. Este punto me lleva a una pregunta que actualmente me fascina y me absorbe: ¿cuáles son las experiencias que ayudan a los niños Inuit a comprender las emociones?



Había estado viviendo con los Inuit intermitentemente durante varios años y pensando sobre ellos por más de diez años antes de que llegara a una parte importante de la respuesta a esa pregunta. Y la respuesta me llevó, en última instancia, a una perspectiva bastante nueva respecto a la cultura y a la sociedad Inuit: qué es lo que la mueve, qué se *siente* vivir en esa sociedad.<sup>9</sup>

La respuesta a cómo los niños Inuit aprenden sobre las emociones -y también sobre cualquier otra cosa que valga la pena saber sobre la vida social- subyace en una suerte de representación que los adultos entablan, la mayoría de las veces con niños pequeños como protagonistas y objetos. Uso la palabra “representación” en un sentido tanto de juego como de drama, pero lo más importante es que la actividad es una representación en que los jugadores adultos se perciben a ellos mismos como “hablando fingidamente”; no pretenden continuar con una acción “seria”, o con afirmaciones o preguntas que suenen realmente muy serias. Cuando describo estas interacciones, mi audiencia a menudo las rotula como “burlas”, porque los niños no saben que lo que les está sucediendo está hecho en broma. Pero a mí no me gusta llamarlas “burlas”, dado el feo significado que a menudo tiene la palabra. Las personas suelen tener nociones ya hechas de los límites culturales de lo que motiva una burla: es mala, es cruel, pretende humillar, o (la visión más positiva entre las negativas) está hecha para endurecer a los niños frente a los duros golpes de la vida.

La representación Inuit es mucho más complicada e interesante que esto. Una idea central de la educación Inuit es “causar el pensamiento”. Los adultos estimulan a los niños a pensar presentándoles problemas poderosamente emocionales, que los niños no pueden ignorar. Una forma de hacer esto es hacer una pregunta que tiene el potencial de ser peligrosa para el niño siendo cuestionado y dramatizar las consecuencias de las diferentes respuestas. De este modo, los adultos crean, o concientizan, cuestiones que los niños percibirán que tendrán grandes consecuencias para sus vidas. “¿Por qué no matas a tu hermano bebé?”, “¿por qué no te mueres, así puedo quedarme con tu hermosa y nueva camisa?”, “tu madre se morirá, mira, se cortó el dedo, ¿quieres venir a vivir *conmigo*?”.

Preguntas como éstas son hechas todo el tiempo en interacciones entre adultos y niños pequeños. Los adultos que preguntan se ven a sí mismos y son percibidos por otros adultos, de modo bastante consistente, como personas de buen humor, benignas y bromistas. De hecho, los dramas no podrían existir para nada si no fueran actuados en un modo “bromista”, porque su agresividad viola las reglas que gobiernan el comportamiento “serio”. Pero los niños con los que se juega no saben esto. Para el adulto, la interacción es en parte un pasatiempo ocioso, en parte una herramienta de aprendizaje seria, en parte un test para saber cuánta comprensión ha desarrollado el niño y, más a menudo de lo que puede parecer a *nuestros* oídos, es una celebración de la existencia y el aprecio del niño. Es también, frecuentemente, un modo en que los adultos pueden actuar indirectamente sus propios dramas interpersonales, expresando, y tal vez liberando, sus propias preocupaciones y problemas. Y todas estas motivaciones existen en combinaciones continuamente cambiantes. Los niños no iniciados, que no entienden que los adultos no quieren

---

9. Estas preguntas están tratadas, explícita e implícitamente, en *Inuit morality play* (1998).



decir exactamente lo que dicen, pueden ser severamente desafiados por las preguntas, especialmente cuando éstas se focalizan a menudo en transiciones, aun en crisis, que el niño pueda estar pasando: destete, adopción (muy común en la sociedad Inuit), o tal vez el nacimiento de un nuevo hermano. Cuando los niños han aprendido a desenmarañar lo bromista de lo serio en un drama particular, y cuando ya no pueden ser atrapados en la trampa que el adulto ha preparado, los adultos dejarán de representar el juego con ellos.

Un rasgo importante en estas interrogaciones y dramas es que rara vez le dan al niño respuestas. Los adultos insinúan, rodean, cargan las tintas -y si un niño se inquieta mucho, consuelan: “sólo estaba bromeando, toma un poco de té”, o “¿realmente crees que él no te *nallik*-? Pero presionan mucho a los niños y no ponen las soluciones fáciles. De hecho, usualmente no hay soluciones permanentes; la salvación está en estar continuamente alerta a las situaciones multifacéticas y cambiantes. Una de mis interrogaciones favoritas ilustra esto:

Una niña de tres años, a la que llamo Chubby Maata (Briggs, 1998), estaba sentada en mi falda, jugando con mi nariz y con los lápices en mi bolsillo. Su madre le preguntó: “¿consideras que Yiini es buena?”. Maata levantó sus cejas: “sí”. Madre: “¿sí? ¿Sabes que ella es una qallunaaq? ¿Sabes que los qallunaaq reprenden? ¿Sabes que ella se va a ir muy lejos, a su país? ¿Quieres ir con ella?”. Chubby Maata comenzó a mirarme solemne e inquisitivamente. Madre: “¿crees que Yiini es buena?”. Maata arrugó su nariz: “no”. Madre, con un tono de sorpresa: “¿no? ¿Crees que no te *nallik*-? ¿Quién te da té? ¿Quién te da pan<sup>10</sup> y jamón? ... ¿Crees que es buena?”. Maata: “no”. Su madre se rió.<sup>11</sup>

Hay pistas que los niños pueden usar en sus esfuerzos para dilucidar lo que los adultos quieren decir y dónde se esconden los peligros, pero no son fáciles de leer. Una pista, creo, subyace en la resonancia entre lo que yo llamo “frases clave” y temas recurrentes. Los niños escuchan las mismas preguntas e insinuaciones una y otra vez: “¿quieres venir a vivir conmigo?”, “¿de quién es?”, “llévalo a casa”, “¿quién es tu padre?”, “tu padre no es bueno, ¿lo consideras bueno?”. Siguiendo a Chubby Maata, de tres años, por un período de seis meses, pude verla prestar atención a estas frases clave o preguntas y pude verla alterar su comportamiento mientras aprendía cada vez más sobre sus implicancias. Un día, por ejemplo, Maata me visitaba con su madre. Maata -a quien le gustaba mucho el té con leche- hizo algún comentario sobre la leche en mi mesada de comida. Liila dijo: “llévala a casa”. Chubby Maata sonrió, segura de sí misma, y bajó su cabeza. Liila repitió varias veces: “llévala a casa”. Maata se negó cada vez. “¿Por qué no?”. “Porque me da miedo”. Dos horas después, Chubby Maata me visitó con su adorado padre, que le sirvió una taza de té y le preguntó con ternura: “¿vas a ponerle leche?”. Maata sonrió, segura de sí misma. Él le preguntó otra vez, y otra vez ella sonrió -y esta vez agregó: “no es mía”.<sup>12</sup>

10. *Bannock*, en el original. Especie de pudding de pan (N. de la T.).

11. Elementos de esta interrogación se encuentran también en otros dramas, algunos de los cuales están registrados en Briggs 1998. Ver, por ejemplo, las páginas 97-98, 167 y 169.

12. Estos incidentes en su totalidad pueden ser encontrados en Briggs 1998: 211-213. Variaciones del mismo tema ocurren en un episodio registrado en las páginas 167-168.

Otra clase de pista para lo que los adultos quieren decir viene de los tonos de voz. A los niños pequeños usualmente se les habla con un repertorio de voces emocionalmente exageradas, que he catalogado: temor, disgusto, persuasión almibarada, ternura, y otras. ¡Pero cuidado! Las voces a veces llevan mensajes que son muy diferentes al contenido verbal que las acompaña, o bien ambas -la voz y las palabras- pueden oponerse a lo que realmente se quiere decir. Se puede criticar en un tono de voz dulce (“qué pequeña y adorable katsungngaittuq que es”) -¿recuerdan esta palabra?-, y un mensaje amoroso puede ser expresado en una voz disgustada con palabras desagradables (“¡Aaaaj! ¡Apeestas! ¿Acaso crees equivocadamente que eres bueno?”). En realidad, el trabajo de un niño Inuit no es fácil.

Sin embargo, poco a poco, en la medida en que las peligrosas frases clave y las voces desconcertantes resuenan una en relación a la otra, los niños construyen redes de asociaciones y el significado se acumula.

¿Qué tiene que ver todo este juego con entender y aprender sobre las emociones? Bueno, los dramas y las interrogaciones con las cuales se tejen las matas de asociaciones a menudo señalan las consecuencias de sentir diversas emociones. Y todas las cuestiones que ellas dramatizan son emocionalmente perturbadoras para el niño que está construyendo la trama. Voy a describir una de las redes en la vida de Chubby Maata. Ilustrará las complejidades del significado emocional que puede surgir de los contextos en que se aprende un concepto sobre emoción. Aun más, les mostraré la textura emocional de la vida cotidiana de un niño Inuit de tres años.

Muchos de los dramas actuados con Chubby Maata tenían que ver con el apego. En algunos casos, los adultos le daban las palabras Inuktitut sobre la que se desarrollaba el drama, en otros casos no, y ella tenía que armar sus propias conclusiones. En un drama se la invitó a ir a vivir con una vecina, una joven mujer con la que Chubby Maata tenía una relación relajada, amistosa y divertida. La invitación de la joven mujer se hizo (repetidamente) en un tono persuasivo almibarado. Ella fingía que la decisión era completamente de Maata, pero cuando Maata se negó repetidamente a ir, su amiga se puso más enérgica y fingió robar la muñeca de Maata para que Maata la siguiera. Finalmente, Maata dudó antes de negarse a ir, y luego dijo en voz alta: “¡Ah! Casi estuve de acuerdo”. Inmediatamente, la vecina cayó abruptamente sobre Maata, la levantó y se dirigió con ella hacia la puerta, diciendo: “¡estás de acuerdo!”. Maata gritó, se zafó de los brazos de su captora y se replegó hacia la falda de su tío. Desde esta posición inició su propio juego: una carrera que jugaba con ella misma, hacia la puerta y luego de regreso, diciendo cada vez que salía: “uno, dos, tres, YA!” -re-actuando el juego amenazante de la vecina, creo, pero controlando esta vez, de modo seguro, su propio destino.

¿Pero estaba ella segura? De pronto, el tío palmeó la cola de Maata e hizo como si hubiera sido yo la que la había atacado. Cuando Maata me miró suspicazmente, su madre le preguntó si me consideraba buena. Maata dijo que no, con lo cual todos los adultos presentes empezaron a preguntarle sistemáticamente sobre ellos: “¿a mí me consideras bueno?”, “¿qué hay sobre mí?” Maata rechazó a casi todos, incluyendo a la vecina y a su madre, pero cuando su tío le preguntó si lo consideraba a él bueno, ella dijo que sí. Después de todo, él era su “protector” en relación a la vecina -hasta que se volvió un traidor, pero Maata no estaba segura de que hubiera

sido él quien la hubiera engañado. Inmediatamente, él dijo en un tono de voz dulce: “a mí solo, ¿no?”. Esta vez, su perfidia era clara para Maata. El apego exclusivo es desaprobado, excepto -dentro de ciertos límites- en el caso de los esposos y Maata percibió esto. Se precipitó hacia la puerta en una carrera frenética con ella misma: “¡uno, dos, tres, YA!” (¡dejenme salir de acá!, decía su frenesí). Hay mucho más, pero no puedo explayarme ahora sobre ello.<sup>13</sup>

Claramente, este drama le dice a Maata que el apego (que no fue nombrado durante el drama) tiene sus peligros. Tanto el ser atraída hacia -como el ser atractiva para- los vecinos podía costarle su casa. Entonces ella dice que no le gusta su antigua amiga, no la considera buena. Su madre está observando cada uno de sus movimientos para ver si ella se siente adecuadamente *unga-* (apegada de modo dependiente) hacia ella y hacia el hogar. Tanto la vecina como la madre ciertamente aprueban la decisión de Maata de permanecer en su casa -aunque no lo dicen. Por otro lado, se divierten con el rechazo de Maata hacia todos, pues el rechazo (como el apego exclusivo) está prohibido en la sociedad Inuit; es un signo de que uno no siente *nallik-*, de que uno no es una buena persona.

Maata está en la cuerda floja. Déjeme explicárselos en detalle, trayendo en consideración otros dramas aparte de éste. Ella tiene que saber a dónde pertenece y debe sentirse fuertemente atada a ese hogar, al punto de que rechace sin dudarlo las invitaciones de otros, que a menudo se enmascaran bajo el ropaje de *nallik-*. La seguridad reposa en *unga-*, porque si ella no siente *unga-*, puede ser robada o adoptada. Pero al mismo tiempo, sentir *unga-* es un tanto infantil. Para desenmascarar el falso *nallik-*, Maata tiene que estar atenta y ser suspicaz en relación a las intenciones de otras personas hacia ella. Pero debe ser lo suficientemente lista como para reconocer cuando el falso *nallik-* es una broma y resulta inofensivo, de modo de poder reaccionar con ecuanimidad y humor. Nunca debe dejar que el recelo y *unga-* le hagan rechazar los reales sentimientos de *nallik-* de otras personas hacia ella, y ella debe *nallik-*ear a otros a su vez, para que la gente no se ofenda por su actitud distante o su negligencia y contraataquen entonces atacándola o abandonándola. Pero (otra vez volvemos al principio) ella no debe *nallik-*ear o dejar que la *nallik-*en tampoco demasiado, o demasiado exclusivamente, pues puede ser robada o adoptada.

¿Están ustedes completamente confundidos? Piensen cuán confundida debía estar Chubby Maata. Les estoy mostrando sólo un pequeño (y muy simplificado) fragmento del tapiz que es el mundo de Maata a medida que lo experimenta. Noten que el entramado de ese tapiz genera actitudes muy mezcladas -y enredadas unas en otras- hacia todas las formas de apego: el altamente valorado *nallik-*, el desvalorizado *unga-* y el recíproco *piugi-*, “considerar bueno”, mientras que al mismo tiempo vuelve a los tres indispensables en la vida social y emocional de Maata. Maata tiene que atravesar un camino traicionero para poder actuar de modo apropiado y mantenerse fuera de peligro.

Son estas experiencias con el entramado de la vida de todos los días las que enseñan a Maata lo que se siente con *nallik-*, *unga-*, *piugi-*, y por ello, lo que

13. El drama descrito en los dos párrafos precedentes es el tema del capítulo 4 de Briggs 1998. Ver las páginas 91-115.

éstos significan. Mientras la vemos aprender, creo que podemos comprender lo que las personas quieren decir cuando me dicen que estos sentimientos los hacen sentir incómodos.

Tal vez sea menos claro por qué tales emociones enmarañadas y ambivalentes -para no mencionar las dudas sobre las intenciones de las personas- son útiles para Chubby Maata y para sus compañeros. No puedo darles un cuadro total, pero déjenme recordarles algunas pocas características de la sociedad cazadora Inuit. (1) Los cazadores tenían que ser autónomos en la acción y, al mismo tiempo, estar fuertemente motivados para volver al hogar y alimentar a sus familias. Las familias tenían que ayudarse también unas a otras, porque los recursos eran limitados y la suerte nunca era uniforme. (2) Perdían gente, ya fuera a causa de accidentes o muertes o mudanzas. (3) No había instituciones que hicieran cumplir la ley, y que se estableciera un conflicto de modo contundente era increíblemente peligroso. Las personas tenían que arreglar las disputas evitándolas. Y una manera de evitarlas era anticipar las necesidades de los otros y cubrirlas antes de que fueran expresadas.

¿Cómo contribuyen las emociones ambivalentes, las suspicacias y los temores de peligros imaginarios a tal situación social? En la sociedad Inuit, los fuertes lazos de *unga-* y *nallik-* motivaban esfuerzos extraordinarios para mantener a la propia familia, aun en caso de hambruna. *Nallik-* también aseguraba que la responsabilidad fuera ejercida más ampliamente. Al mismo tiempo, el descontento con el apego y el temor al poder imaginario de los otros -esto es, *ilira-* energizaba la toma de decisiones y la acción. Las personas no querían para nada que se interfiriera con ellas, ni que se las controlara, ni que se les dijera qué hacer, como intentarías hacer con alguien por el que sintieras *nallik-* o *unga-*. La ambivalencia sobre el apego también ayudaba a la gente a defenderse de la pérdida. A menudo, simplemente se retiraban, emocionalmente, cuando temían una catástrofe -algunas veces al punto de rechazar a un niño que inesperadamente volvía del hospital a la casa, ya curado: el niño ya estaba efectivamente muerto. Finalmente, *ilira-*, el temor a un poder que era rara vez ejercido “seriamente”, pero que (gracias a los dramas) estallaba en terribles proporciones en la imaginación, motivaba que las personas estuvieran alertas al menor signo de descontento de los otros y que, suave y autónomamente, evitaran el problema. Si yo hubiera tenido esta clase de sensibilidad cuando fui a vivir por primera vez con los Inuit, ellos tal vez no hubieran tenido que aislarme.

Seguir los enredos de Chubby Maata me ha llevado a la conclusión de que la vida social Inuit es experimentada por los Inuit como un mosaico de asuntos cargados emocionalmente -dilemas que nunca se resuelven de modo permanente. Algunos asuntos pueden quedar latentes, pero pueden ser evocados nuevamente por cualquier mínimo signo de problema, o por una mera pregunta que resuena en concordancia con las preguntas que a uno le han hecho de niño -al igual que la pregunta “¿estás enojada, Yiini?”, hecha por un niño de trece años en la Isla Baffin en 1979, me hizo un nudo en el estómago recordando el aislamiento en 1964, lejano en miles de millas, antes de que ese niño de trece años hubiera nacido.

Creo que ahora pueden entender mejor por qué Inuttiaq estaba tan molesto cuando le dije al *qallunaat* que él no quería prestarle su canoa. La instrucción de

Inuttiaq hacia mí, de no prestar la canoa, del mismo modo que la amenaza de la vecina a Chubby Maata, era un ejercicio de una expresión de deseo del poder en la imaginación. La vecina, recién casada, realmente estaba buscando tener una hija propia y le podría haber gustado adoptar a Maata, que era una niña encantadora. A Inuttiaq realmente no le gustaban los pescadores norteamericanos, y les temía, y le hubiera gustado rehusarles la canoa. Chubby Maata y yo confundimos la fantasía con la realidad. La interpretación de Maata la asustó sólo a ella; la mía asustó a Inuttiaq. Al mismo tiempo, cuando yo les hablé a los *qallunaat* ante su presencia, lo privé de su legítima posición de autoridad, la posición de alguien que toma autónomamente las decisiones. También lo privé de su bondad, que podría haberse manifestado en un comportamiento *nallik-*, y corrí el riesgo de un conflicto con los peligrosos *qallunaat*. Lo hice sentir *ilira-*.

Los dejaré ahora para que se recuperen. Pero antes de terminar, quiero recordarles que no he estado hablando solamente de la sociedad y la cultura Inuit. He estado hablando del poder constructivo de las emociones en la vida social y de los procesos sociales y psicológicos de construcción de significado que están ciertamente extendidos -si es que no son, en una variante o en otra, universales. No encontré en el Ártico la naturaleza humana completamente única y original que inocentemente deseaba encontrar. Pero sí encontré una fascinante variación sobre los temas humanos y ahora estoy tratando de descubrir qué le sucede a las tramas emocionales de la vida Inuit en los modernos asentamientos en el Ártico, donde todo está fluctuando. Y todo este trabajo hace surgir preguntas (no para ser contestadas por mí) sobre cómo *nosotros* construimos, socializamos y utilizamos culturalmente la paleta de emociones en nuestras vidas de todos los días. Nosotros también creamos redes enmarañadas para que nuestros niños (y sus padres) las desentrañen -¿pero sabemos cuáles son? No deberíamos dejar la comprensión de las emociones a los anunciantes y a los políticos raros.

Gracias. Y gracias también a Stuart Pierson y Adrian Tanner por sus útiles comentarios y su consejo sobre este escrito. Son muy *nallik-*, y los considero buenos.

## Bibliografía

Benedict, Ruth (1934). *Patterns of Culture*. New York, Penguin Books.

----- (1946). *The Chrysanthemum and the Sword*. New York, World Publishing.

Briggs, Jean L. (1970). *Never in Anger*. Cambridge, Harvard University Press.

----- (1976). "The Study of Eskimo Emotional Expression". *Papers in Linguistics*, Vol. 9, N° 3-4, pp. 111-128.

----- (1995a). "Vicissitudes of Attachment: Nurturance and Dependence in Canadian Inuit Family Relationships", *Old and New. Arctic Medical Research*, Vol. 54.

----- (1995b). "The Study of Inuit Emotions: Lessons from a Personal Retrospective", en J.A. Russell et al. (eds.): *Everyday Conceptions of Emotion*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. pp. 203-220.

----- (1998). *Inuit Morality Play*. New Haven, Yale University Press and St. John's, Nfld.

Brody, Hugh (1975). *The People's Land*. Harmondsworth, Penguin.

Geertz, Hildred (1959). "The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes", *Psychiatry*, Vol. 22, pp. 225-237.

Mead, Margaret (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York, American Museum of Natural History.

----- (1930) *Growing Up in New Guinea*. New York, Mentor.

Kenneth, E. (1965). *The High Valley*. New York, Scribner.



# ARTÍCULOS



# Etnografía Multisituada

*Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000<sup>1</sup>*

POR GEORGE E. MARCUS<sup>2</sup>

## Resumen

En este trabajo desarrollo una argumentación en torno a la noción de “etnografía multi-situada” al abordar las reacciones que esta idea ha suscitado, principalmente entre antropólogos. Estas reacciones expresan una mezcla de duda y esperanza – una estructura de ansiedad– por la transformación de las prácticas de investigación en la tradición clásica del trabajo de campo que continua, quizás más que nunca, dando forma e identidad a la antropología socio cultural. Sin embargo, al responder por la etnografía multi-situada, mi objetivo no es meramente argumentar en su defensa o en torno a su factibilidad, sino poner en evidencia los problemas de su implementación y los tipos de imaginación que esto requiere, enfatizando conscientemente la necesidad de reformar, reinventar o rediseñar la estética profundamente enraizada y la cultura metodológica para los nuevos horizontes de investigación en los que la antropología se encuentra hoy profundamente involucrada. “Antropología de la globalización, “antropología pública”, entre otros, son los términos que estos nuevos horizontes han asumido.

Mi interés está en el plano del metamétodo o de las maneras por las cuales dentro de una particular cultura disciplinar de la investigación, ciertas normas, formas y, de hecho, ciertas estéticas de la prácticas, que determinan qué es lo que cuenta como etnografía, son usualmente comunicadas por saberes, narrativa oral, ejemplo y de maneras tácitas

Palabras clave: Etnografía multi-situada, metamétodo, diseño de investigación

Multi-sited Ethnography: Reactions to, and Potentials of, an Ethos of Anthropological Method During the Early Decades of the 2000s

I develop here a discussion of the idea of multi-sited ethnography by engaging with the reactions to it that I have perceived, primarily among anthropologists. These

1. Esta es una versión diferente del ensayo titulado, “Multi-sited Ethnography: Five or Six Things I Know About It Now.” Publicado en *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*. Editado por Simon Coleman and Pauline von Hellerman. London: Routledge. 2011, pp. 16-32. Agradecemos al Dr. George Marcus la publicación de este artículo.

2. Profesor de la Universidad de California en Irvine.

reactions express an interesting mix of doubt and hope—an anxiety structure-- for innovation in the practices of research in the classic tradition of fieldwork/ethnography that continues, perhaps more than ever, to give shape and identity to social/cultural anthropology. However, in answering for multi-sited ethnography, I do not want to merely offer a justification for it or argue for its feasibility, but rather I view the problems of its implementation, and the kinds of imagination that this requires, as an opening to a thoroughgoing argument for the need to reform, reinvent, or redesign the deeply engrained aesthetic and culture of method for certain kinds of research horizons in which anthropology is now deeply involved. These are referenced by such terms as the anthropology of globalization, the anthropology of the contemporary, and calls for public anthropology, among others. My concerns here operate at the level of metamethod or the ways in which within a particular professional culture of research, certain norms, forms, and indeed aesthetics of practice, usually communicated more by lore, storytelling, example, and tacit means.

Key words: Multi-sited ethnography, metamethod, research design

En este trabajo desarrollo una argumentación en torno a la noción de “etnografía multi-situada” al abordar las reacciones que esta idea ha suscitado, principalmente entre antropólogos. Estas reacciones expresan una mezcla de duda y esperanza – una estructura de ansiedad– por la transformación de las prácticas de investigación en la tradición clásica del trabajo de campo que continua, quizás más que nunca, dando forma e identidad a la antropología socio cultural. Sin embargo, al responder por la etnografía multi-situada, mi objetivo no es meramente argumentar en su defensa o en torno a su factibilidad, sino poner en evidencia los problemas de su implementación y los tipos de imaginación que esto requiere, enfatizando conscientemente la necesidad de reformar, reinventar o rediseñar la estética profundamente enraizada y la cultura metodológica para los nuevos horizontes de investigación en los que la antropología se encuentra hoy profundamente involucrada. “Antropología de la globalización, “antropología pública”, entre otros, son los términos que estos nuevos horizontes han asumido.

Mi interés está en el plano del metamétodo o de las maneras por las cuales dentro de una particular cultura disciplinar de la investigación, ciertas normas, formas y, de hecho, ciertas estéticas de la prácticas, que determinan qué es lo que cuenta como etnografía, son usualmente comunicadas por saberes, narrativa oral, ejemplo y de maneras tácitas.<sup>3</sup>

En efecto, el desarrollo de la etnografía (y del trabajo de campo) en antropología ha sido gobernado principalmente dentro del ámbito profesional de los saberes y el metamétodo. Entonces, cuando uno considera realizar una etnografía

---

3. Para otros desarrollos sobre la extensión y contextualización de la investigación multi-situada en la segunda década del 2000, ver Rabinow et al. (2008), los volúmenes producidos a partir de conferencias sobre métodos como proyectos del Center for Ethnography, UC, Irvine y el Department of Anthropology, Rice University, (Faubion y Marcus, 2009; Boyer, Faubion y Marcus, 2015, y Boyer y Marcus, 2019), y un reciente atelier de colaboración para establecer relaciones fructíferas entre el diseño escenográfico del teatro y su centro investigación etnográfica, multisituada (Cantarella, Hegel y Marcus, en elaboración).

multi-situada, las estéticas del trabajo normal en el contexto disciplinar se encuentran necesariamente interpeladas.

Los intentos de hacer etnografía multi-situada conducen a la etnografía (y a la cultura del trabajo de campo) a los límites de su estética clásica profesional o 'sentir' (expresada en la forma bastante informal, pero en la jerga crucialmente reguladora de qué es y no es buena etnografía), por lo cual voy a dejar el paradigma o complejo malinowskiano como una formulación abreviada en esta discusión (en Norte América, la misma atribución paradigmática puede hacerse en el nombre de Boas o Geertz). Gran parte de la antropología social y cultural aún opera dentro de los límites gobernados por el complejo malinowskiano en el desarrollo de la cultura profesional, y no tengo ninguna observación al respecto, pero al menos para mí, este marco tampoco ofrece nada particularmente interesante para decir sobre el método o el metamétodo. La etnografía de personas, lugares, culturas *in situ* y sus inmensas transformaciones contemporáneas goza de vida y vigorosidad en toda clase de espacios interdisciplinarios que definen las participaciones de la antropología y sus agendas de investigación. Sin embargo, y en particular durante la última década, los antropólogos han estado tratando de hacer algo diferente con la etnografía y no tan solo sumando otros métodos, lo cual representa una solución común al desafío de los límites de hacer etnografía multi-situada. Esto comprende la valorización del bricolage metodológico y la performance espectacular, tal como testimonian los estilos de los estudios culturales que han tenido una influencia profunda en el método de la cultura antropológica (cf. Marcus, 2007). Diría que una práctica malinowskiana no reconstruida, en efecto, dificulta la práctica de la etnografía multi-situada como una modalidad mayor de la investigación básica. No obstante, anticipando parte de las respuestas que discutiré más adelante, hay un notable deseo y atracción hacia la idea de una etnografía multi-situada en esta misma tradición. Hay algo en la manera en que las unidades u objetos tradicionales se presentan hoy en día –por ejemplo, cultura, culturas, comunidad, sujetos y la casi revolución teórica– que ha complicado inmensamente la manera en la cual estos términos clásicos son operativamente entendidos. Esto hace que uno quiera concebir a la etnografía malinowskiana en marcos de tiempo y espacio que causan una incertidumbre pragmática en torno a su factibilidad, bajo el actual régimen de las normas de investigación. La etnografía, en el fondo, es una clase de puesta en escena, y cuando sus condiciones no pueden ser reproducidas, sus virtudes resultan fraudulentas.

Durante los últimos 20 años, he adquirido una provechosa experiencia sobre los desafíos que la etnografía multi-situada le plantea a la investigación antropológica, desde el rol de director de tesis doctorales. Estas últimas dos décadas constituyen un período de cambios tectónicos en la manera en que se imparte la formación clásica, en particular, en virtud de la negociación con talentosos estudiantes de cambiante carácter demográfico y motivación intelectual. Considero que las tesis doctorales son una instancia estratégica por varias razones. La creación e implementación de una práctica alternativa al trabajo de campo, fuera de la tradición malinowskiana, es posible donde el metamétodo disciplinar tiene más efecto, es decir, donde los etnógrafos son formados en el modo de reproducción disciplinar.

En todo caso, hay un cambio considerable tomando lugar- aunque aún carece de suficiente articulación y diseño. En la década de 1980, se produjo una ruptura no obstante la cultura del método o metamétodo haya continuado de manera autorizada. Los estudiantes se están abriendo paso, con frecuencia de manera interesante, en un espacio multi-situado, de enredos teóricos, prácticas tradicionales que ligan proyectos de investigación, manejables *topoi* familiares (como identidad e intercambio) que sostienen el marco antropológico en proyectos de investigación que pudieran muy bien (y pienso deberían) ser sobre otra cosa, en términos de modismos encontrados en el mismo trabajo de campo. Al leer nuevos trabajos que, no obstante los desafíos cambiantes del trabajo de campo, aún logran encajar en el género de la etnografía, y considerando las dificultades que es necesario superar al inicio de las carreras, centrales para el modelo de formación, estos trabajos han constituido para mí materiales de sumo interés para reflexionar sobre la etnografía multi-situada como un paradigma distintivo de la investigación alternativa, al mismo tiempo que continua siendo fiel de maneras específicas al complejo malinowskiano.

Pasemos ahora a considerar las reacciones a la noción de etnografía multi-situada. Entiendo que hacer etnografía multi-situada desafía cuatro pilares del aún reinante complejo malinowskiano.

En primer lugar, hay una preocupación por una creciente dilución de una práctica –ya diluida desde la ruptura con las agendas disciplinares pasadas en la década de 1980–, especialmente en la ejecución de proyectos de investigación de formación con los cuales se inician las carreras. El ethos malinowskiano de la investigación etnográfica como enfocado, prolongado y de convivencia intensiva en comunidades diferentes, y el énfasis que se ha dado en los Estados Unidos a la interpretación –trabajando a través de la lógica de la perspectiva del sujeto como el modo del desarrollo de análisis etnográfico del trabajo de campo– están en peligro. Acecha aquí la idea de que la antropología se va a transformar en los estudios culturales y sus inspiraciones interdisciplinarias, que en cierto sentido captaron su imaginación y las agendas de investigación después de la década de 1980.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, existe un temor de que la etnografía se oriente a sistemas, instituciones, organizaciones formales, estructuras de racionalidad occidental, progreso, modernidad y el pensamiento de expertos, más que a las condiciones de la experiencia común, observada en la vida cotidiana en sus propios términos. En efecto, la etnografía multi-situada ha sido más creativa, crítica e interesante cuando se ha involucrado con el estudio de los sistemas de conocimiento distribuido (y más aún en el creciente campo de los estudios de la ciencia y la tecnología, aunque no sólo; véase el volumen del 2004 *Global Assemblages*, de Ong y Collier, para tener una idea de los diversos intereses estructurales y sistémicos (políticos, económicos, científicos, etc.) reunidos en imaginarios multi-situados).

Pero hay algo incómodo para el ethos antropológico al profundizar en los planes y prácticas de burocracias y sus protocolos de racionalidad sustantiva. Tomen el trabajo de Marilyn Strathern (2004). Después del trabajo sobre nuevas tecnologías reproductivas, que mantuvo en el campo de lo simbólico desde un punto de vista



antropológico conectando hábilmente esta investigación conceptual y comparativamente con su trabajo en Melanesia, ella se ha orientado con audacia al estudio del monitoreo y las políticas públicas. *Homo academicus* en el presente, la etnografía de sus propios marcos de trabajo en la producción de conocimiento, sin esas “marcas” que garantizan su identidad antropológica. Siguiendo la investigación de suestudiante Annelise Riles en el estudio etnográfico de lo “ya conocido” (Riles 2002)– acerca del predicamento de los burócratas y diseñadores de programas interdisciplinarios y la manera en que el conocimiento que producen circula y se difunde–, Strathern pone en evidencia cierta sensibilidad en torno a lo que ella está haciendo como algo que puede no parecer etnográfico para la tradición antropológica. Ella se encuentra en un terreno donde no hay nada de “emocionante”, esto es, situaciones de vida o muerte de lo cotidiano que clásicamente generan interés en etnografía, en antropología. Rechaza los marcadores de identidad o los de intercambio de la “alteridad” que hacen que la etnografía sea antropológica en estos tiempos perturbando o desfamiliarizando la forma ‘natural’ en la que los ámbitos institucionales con los cuales se está familiarizado se entienden. Strathern profundiza en el conocido o simplemente más técnico (léase ¿aburrido?) mundo de las burocracias, para lograr un resultado etnográfico diferente, más acorde a lo que se encuentra en esos sitios. Lo que quiero resaltar aquí es que ella está irónicamente incómoda con su etnografía por su probable incapacidad de atraer a lectores que esperan una etnografía en su forma más familiarizada, francamente exotizante o expresando la “vida cotidiana”. Por el contrario, argumento que es precisamente el metamétodo, aún por articularse, del diseño multi-situado como un contexto para el trabajo pionero que Strathern y otros están realizando, del que depende una continuidad vital e innovadora de la tradición malinowskiana. Por ende, el gesto de objeción de Strathern transmite algo de lo que está en juego al hacer etnografía multi-situada: crear una base disciplinar más amplia para un trabajo contemporáneo más innovador desechando la ya establecida técnica de vincular tales proyectos al archivo etnográfico tradicional, tal como Strathern hizo en sus primeros trabajos. De esta manera, se obtendría un resultado diferente que no es siempre o sólo sobre lo usual: identidad, expresión simbólica o intercambio. En suma, el trabajo multi-situado no garantiza que la etnografía aborde sus tropos esperados. Esto amenaza la identidad de la etnografía misma, pero también produce un sentimiento de exaltación por encontrar nuevos términos para la etnografía en el mismo desarrollo del trabajo de campo.

En tercer lugar, existe la preocupación de que la demostración de la diferencia significativa (por ejemplo a través de la técnica de la desfamiliarización) como resultado distintivo o producto de la investigación etnográfica, desaparecerá en la investigación multi-situada. Con ello, la etnografía perdería su retórica distintiva, profundamente imbricada con sus funciones. De nuevo, la preocupación pasa por entender la etnografía como ingreso en lo ya conocido (las dinámicas de la política, los medios, etc., problemáticas académicas que atraen proyectos de investigación antropológicos). Lo que es distintivo del proyecto antropológico (mostrando diferentes perspectivas, categorías o lógicas de sujetos que se presumen son otros) es que lleva a atender, desde un punto de vista estético, el argumento o el resultado

que produce desfamiliarización o un perturbador desplazamiento de perspectiva. La etnografía multi-situada, orientada al proceso y a las conexiones, parece amenazar este aspecto distintivo, cuando la perspectiva del sujeto no es tan claramente otra, sino en el ámbito de lo ya conocido. El hábito pasado de la etnografía malinowskiana ha sido abordar sujetos tal como se los encuentra en unidades naturales diferenciadas (culturas, comunidades); el hábito o impulso de la investigación multi-situada es ver a los sujetos como diferenciadamente constituidos, no sólo como productos de unidades esenciales de diferencia. Esto es, ver los sujetos en su desarrollo-desplazamiento, re combinados, híbridos –para usar un término que fue popular–, alternativamente imaginados. Este tipo de investigación va más allá del sujeto situado de la etnografía, orientándose al sistema de relaciones que lo define. Estos sujetos son potenciales “paraetnógrafos”<sup>4</sup> de sus propias condiciones, y cuando se los encuentra, son los socios intelectuales de los etnógrafos, contrapartes y no tanto la representación de la alteridad. Tales sujetos son claves para la naturaleza distintiva de la investigación multi-situada. En ámbitos contemporáneos, lo que es compartido es la percepción de que las realidades locales son producidas en otro lugar, a través de relaciones y agencias dispersas, generando un imaginario multi-situado, práctico para el sujeto, que constituye un acabado diseño de una etnografía móvil para el antropólogo.

Por último, la experticia sobre un área cultural sigue siendo básica para la formación del etnógrafo, y hasta cierto punto, marca la dirección sobre la manera en que la etnografía multi-situada puede ser desarrollada en antropología. La investigación multi-situada incorpora factores de distinción cultural sistemática, pero sin darles prioridad. De modo que subsiste la preocupación de que la emergencia de esta forma de etnografía pueda minar un componente básico del complejo malinowskiano. Recientes desarrollos en el análisis cultural han complejizado cualquier área sujeta a la experticia (ciertamente, los especialistas no son lo que eran en la década de 1950 y 1970). La propuesta de la etnografía multi-situada problematiza el núcleo de esta construcción identitaria disciplinar. En efecto, la etnografía multi-situada intenta atravesar la geografía de los estudios del área, pero sin negar la importancia fáctica de historias culturales particulares. De una manera flexible, posee ambas formas, o todas las formas, aunque esto raramente promueve el capital de experticia del área en sí, que es otro de los pilares del etnógrafo tradicional de gente y lugares.

Entonces, ante todo, dilución y problemáticas menos articuladas sobre lo observable de lo cotidiano, sobre la demostración de la diferencia como un resultado

---

4. “Paraetnografía” (ver Holmes y Marcus, 2005) no es meramente una cuestión de identificar un nuevo sujeto etnográfico, un autodidacta consumado. Más bien plantea preguntas más profundas sobre cómo opera la cultura en el continuo despliegue de lo contemporáneo, donde todos, directa o indirectamente, están implicados en y constituidos por complejos sistemas técnicos de conocimientos, poder, salud, política, medios, economía etc.. Lo que está en juego en nuestra conceptualización de lo paraetnográfico son las formaciones culturales que no son completamente contingentes en la convención, tradición y “el pasado”, pero que constituyen prácticas cognitivas orientadas al futuro que pueden generar nuevas configuraciones de significado y acción. En efecto, esto lleva a nuestra afirmación más radical: que las para-etnografías espontáneamente generadas se construyen en la estructura de lo contemporáneo y dan forma y contenido al despliegue continuo de una madeja de experiencia.

y sobre la disminución de la importancia medular de la experticia cultural sobre pueblos y lugares. Esta es, en suma, la reacción de ansiedad a la idea de la etnografía multi-situada.

Ahora bien, contra todas estas preocupaciones sobre los efectos de hacer etnografía multi-situada de una manera radical o no convencional, siendo quizás el problema de la “dilución” la manera más marcada de poner de manifiesto este complejo en su totalidad, también es perceptible una real esperanza de la idea multi-situada de superar la sentida limitación de la etnografía. ¿Podría ser más que la producción de estudios de caso al servicio de la agenda de quien sea o de un proyecto que la encuentre interesante o útil? Si su propia comunidad profesional no es un evaluador confiable de lo que la etnografía produce, ¿puede ésta generar sus propias circunscripciones y contextos de recepción en el marco de su propio diseño de investigación. Esto recrea las preguntas sobre la naturaleza reflexiva, dialógica de la investigación etnográfica que surgieron en la década de 1980, aunque limitándose a la clásica puesta en escena malinowskiana. Estas preguntas han sido ahora reformuladas y abordadas en un terreno y diseño diferente para la etnografía sugerido por la idea de lo multi-situado.

Si la etnografía ya no constituye un aporte al archivo etnográfico o al banco de conocimiento, entonces o sirve a otras agendas más amplias o puede crear sus propias por medio de las meras prácticas etnográficas, derivadas de las principales críticas surgidas en la década de 1980. Así, una bienvenida aspiración se pone en evidencia en la idea misma de la etnografía multi-situada, una especulación, que podría expandir las funciones intelectuales de la investigación post 1980, a pesar de las dudas sobre su practicidad y su lealtad a la poderosa estética de la cultura profesional. ¿Qué peso intelectual y qué ambición podría sostener el proyecto etnográfico más allá del estudio de caso? Muchos de los proyectos multi-situados implican cruzar entre las zonas del conocimiento experto y el común que generan funciones para la etnografía más allá de lo analítico y descriptivo, característicos del estudio de caso. Esta es la garantía para los programas que tratan de experimentar de maneras imaginativas a partir de las premisas básicas del complejo malinowskiano, de tal modo que la etnografía multi-situada no significa extensiones a sitios adicionales, sino una reconceptualización más teórica del trabajo de campo en sí mismo. Ahora quiero dar una muestra de mi reciente reflexión sobre este desafío de diseño más radical, para una modalidad reformada postmalinowskiana de la etnografía multisituada.

Mi respuesta inicial a las reacciones de preocupación ante la etnografía multi-situada fue plantear pragmáticamente una doctrina de la etnografía “*through thick and thin*” (Marcus 1998), y aún se deben defender normas fuertes y considerar el *accountability* para el diseño de investigación etnográfico que es intencionalmente parcial e incompleto. Cuando la fortaleza de la etnografía multi-situada es variable, no debería ser meramente descartada (por ejemplo cuando hay problemas

---

5. La expresión “*through thick and thin*” se refiere a atravesar algo en las buenas y en las malas. También alude en este caso a la noción de etnografía densa y superficial desarrollada por Geertz (nota de la traductora).

de acceso diferencial a ciertos sitios o sujetos), pero debería ser justificada con el diseño etnográfico y el argumento en sí (por ejemplo, en ciertos proyectos, ciertos sitios son más estratégicos para la investigación intensiva que otros). Es interesante e importante argumentar por qué algunos sitios deben ser tratados “densamente” y otros ‘superficialmente” en términos de los *loci* y el diseño de proyectos particulares. De modo que, dentro de la preocupación por la “dilución”, hay un nivel entero inexplorado de pensar etnográficamente sobre un problema de investigación, donde el sujeto tradicional o las condiciones de la etnografía no son estereotípicas. Por tanto, densidad y superficialidad son tanto una cuestión teórica como una cuestión pragmática del trabajo de campo.

Una vez planteada la idea de que distintos lugares relacionados entre sí pueden ser diseñados de manera diferente para el abordaje etnográfico, me trasladé a las cuestiones concernientes las formas alternativas en que lo multi-situado puede surgir. Esto es, como un espacio de investigación, no dado por representaciones o entendimientos de procesos, sino más bien como el mapeo de un espacio o ámbito de acción social, que se encuentra en el campo en sí, a partir del trabajo más estrecho y la colaboración con ciertos sujetos. Este hallazgo de la etnografía multi-situada a partir del trabajo orientador de la etnografía en sí misma sugiere una modalidad de investigación que conlleva un replanteo de muchos aspectos del complejo malinowskiano. Aquí es donde he llegado con mi propio pensamiento sobre lo multi-situado como una provocación para reformar dicho complejo, a partir del trabajo de supervisión de las tesis doctorales de estudiantes que llegan a la antropología en un contexto de movimientos interdisciplinarios que han remodelado las agendas en las últimas dos décadas.

### La Etnografía Multi-Situada: Lo que sé ahora sobre ella

Ahora quiero presentar de forma esquemática y fragmentaria una cierta línea de progresión de pensamiento sobre una modalidad para la etnografía multi-situada que es una reformulación del complejo malinowskiano en el cual me formé como estudiante. Sin embargo, para transmitir esto a quienes son estudiantes en la actualidad, se requiere precisamente de formas y normas de etnografía estimuladas por la emergencia de las condiciones multi-situadas de la investigación.

1. De lo que es capaz un proyecto de etnografía multi-situada, concebido y llevado a cabo por un individuo. Algunos han sugerido que los problemas potenciales de la etnografía multi-situada pueden ser resueltos con el retorno (o incremento de los pocos y bien conocidos ejemplos tradicionales) de proyectos de investigación colectivos y coordinados como el *Rhodes Livingston Institute*, el proyecto Chiapas, etc. Puede ser. Pero la estructura formal y las formas de los proyectos de investigación etnográficos en antropología siguen siendo individuales. Entiendo que esto continuará así en un futuro previsible, dado que se encuentra programado en la constitución disciplinar de los antropólogos. Sin embargo, en mi opinión sobre una modalidad para la investigación multi-situada, la misma se torna de facto colectiva en al menos dos maneras: mediante la ramificación del espacio del trabajo de

campo como consecuencia de la orientación dada por las colaboraciones estratégicas al comienzo del trabajo de campo, y mediante la incorporación de formas de recepción en el marco de la investigación misma, en informes o comunicaciones de resultados de la etnografía al ámbito académico y otros espacios. La necesidad de desarrollar formas y normas en el diseño de la investigación para anticipar y administrar esta naturaleza colectiva de la etnografía, a pesar de su forma individualista en la cultura disciplinar, está en el centro de la reforma del método malinowskiano en los proyectos multi-situados. Estas mismas cuestiones fueron fuertemente planteadas en las críticas de la década de 1980, pero esas críticas se mantuvieron en el complejo malinowskiano clásico. Lo multi-situado desplaza al binario antropólogo/Otro y crea aspectos colectivos de la investigación que deben ser una parte estándar de los estándares autorizados de la etnografía. Por el momento, los tropos revisados de la autoridad etnográfica, después de las críticas de los ochenta, ofrecen cierta capacidad, aunque desgastada, para expresar las relaciones colectivas de la investigación de las que depende de manera vital el diseño y la conducción de la investigación multi-situada.

2. Quizás la cuestión clave para mí es la manera en la cual el campo multi-situado se materializa en la investigación. El campo multi-situado o bien es de manera convencional un mapa de un proceso en varios sentidos, pero un mapa que es entendido y expresado por cierta literatura académica, o bien este campo es encontrado en el mismo campo, aún con pleno conocimiento de las literaturas académicas, a través de un proceso etnográfico orientador concebido como colaboración. En el modo formal, la etnografía multi-situada emerge de seguir objetivamente un proceso convencional conocido o un proceso no convencional, siguiendo la cadena productiva de un *commodity*, redes de migración, un guión/narrativa, una metáfora o la circulación de una idea. Esta es la clase de investigación multi-situada que yo discutí en el artículo de 1995 (Marcus 1998). Desafía el complejo malinowskiano pero sin deconstruirlo o reconstruirlo radicalmente. Se sostiene la perspectiva de Bourdieu (1990), en vez de buscar alianzas epistemológicas mutuamente interesadas con socios o contrapartes como sujetos, o con la investigación “en lo salvaje” como la ha denominado Michel Callon (1998).

Durante un año de residencia de investigación (2004) y desde entonces, he estado interesado en desarrollar una modalidad para la etnografía multi-situada que abrace este replanteo más radical de las premisas malinowskianas. Esto implica comprender el campo multi-situado como emergente de colaboraciones estratégicas con las cuales se inicia el trabajo de campo. La discusión exhaustiva de las condiciones y la evolución de tal colaboración es el núcleo de la elaboración de la modalidad específica de la investigación multi-situada en la que estoy interesado<sup>6</sup>.

---

6. Al trasladarme de Rice University a la University of California, Irvine, en 2005, fundé el Center for Ethnography, organizado en torno a un número de proyectos temáticos que definen desafíos para el método etnográfico clásico. Uno de estos es “Ethnography as/of Collaboration”. Este proyecto incluye breves conferencias, conversaciones, investigación y experimentos pedagógicos (tales como intervenciones de para-sitios escenificadas en el proceso de investigación doctoral) que exploran el pasado y las emergentes formas y normas de colaboración en el rango de las prácticas etnográficas. También los modelos colaborativos están en el centro de las conversaciones entre Paul Rabinow y yo



El aparato conceptual y el diseño del proyecto de investigación no deriva de las literaturas y teorías académicas, sino de la etnografía misma al trabajar con el abordaje de la paraetnografía selecta de sujetos o grupos, sobre un problema cognitivo compartido con el etnógrafo. Hay mucho que completar aquí sobre aspectos de la prácticas de investigación: cómo emerge la alianza colaborativa, cuáles son las diversas maneras en las que se puede establecer la conexión con la paraetnografía, qué es en la práctica la paraetnografía, etc.

La mayor parte de la etnografía hoy en día pasa por las zonas de conocimiento técnico especializado antes de definir el sitio de investigación tradicional. Ya no podemos permitirnos ignorar estas representaciones existentes en deferencia a la autoridad de lo académico. Lo que es distintivo de la antropología e importante de preservar del ethos etnográfico malinowskiano es la pretensión y la reivindicación de la capacidad de trabajar a través de posicionamientos, perspectivas y significados a los fines de alcanzar nuestro propio conocimiento. En el núcleo de la etnografía, lo que produce este compromiso en la investigación multi-situada es el involucramiento con perspectivas paraetnográficas en la investigación, epistemológicamente equivalentes a la propia, y trabajar con ellas literalmente en otros sitios del trabajo de campo. El conocimiento etnográfico independiente es una derivación de este proceso.

Hay una odisea literal y figurativa aquí que define esta forma de pensar la investigación multi-situada. El diseño de este tipo de investigación es reflexiva en el sentido que va más allá de la forma en que este procedimiento en la investigación tradicional fue planteado desde las críticas de los años ochenta y que ahora se ha tornado cliché como norma para la práctica convencional.

En el complejo malinowskiano, la reflexividad constituye la norma y el estándar para el diseño de la etnografía por medio de colaboraciones y eventuales distanciamientos de éstas. Es el supuesto necesario de cómo emerge el campo multi-situado en cualquier proyecto. Desde esta perspectiva, lo multi-situado emerge de cómo un tipo de sujeto (con frecuencia expertos, pero no necesariamente) ve el mundo, frente a cómo otro, el antropólogo, ve supuestamente el mismo mundo. De esta relación, surge literalmente el movimiento del antropólogo más allá de él, pero dentro de lo conocido, por así decirlo, de esta relación estratégica.

Ahora bien, hay muchas maneras en que esta modalidad puede expresarse. La que he estado cultivando es la idea de que el campo existe en un mundo de sistemas de conocimiento distribuido y que esto es con frecuencia el marco y el sujeto para encontrar la paraetnografía. En el esfuerzo del antropólogo por la frágil etnografía multi-situada que funciona a través de procesos y lugares, los sistemas de conocimiento distribuido abarcan pero reposicionan el rol conceptual dominante de la cultura.

Para dar una idea más precisa sobre esto, cito un intercambio por correo electrónico entre Kim Fortun, una ex estudiante y yo, conocida especialmente por su libro *Advocacy After Bhopal* del 2001. Éste representa una interpretación de

---

en torno a la naturaleza de la antropología en la contemporaneidad (ver Rabinow, Marcus, Faubion y Rees 2008).



improvisaciones brillantemente desarrollada a partir de la necesidad de escribir un libro para su concurso docente, sobre lo que puede ser un proyecto multi-situado del tipo en el que estoy interesado en relación con los inicios estándares de las carreras profesionales. Ella fue a Bhopal tres años después del accidente de 1984 y vivió por dos años en la casa de activistas trabajando en justicia social y cuestiones ambientales. Escribió su tesis doctoral sobre el trabajo de los activistas en Bhopal, pero aún en ese momento las dimensiones multi-situadas para la etnografía eran presumibles (durante ese periodo cuando la retórica era una influencia analítica poderosa en la elaboración de una etnografía, su trabajo abordó las formas de escritura cotidiana y especializada que producían estos activistas). Fortun escribió una tesis doctoral sobre la defensa como modo de pensamiento y práctica, sin embargo, ella demuestra que la defensa en sí misma abarca un tipo de paraetnografía. Luego de este trabajo, ella siguió el alcance de la paraetnografía en otros lugares, pero siempre en diálogo con y revisando el material de Bhopal. La etnografía publicada, un texto desordenado, un experimento que desplazaba los límites de la forma etnográfica, al mismo tiempo que la mantenía bajo control, dialogaba en la forma de dos voces, con los discursos “desde el campo”, discursos de defensa, así como también con las literaturas académicas relevantes. Es claramente malinowskiana en su antropología, pero en el marco de una práctica de investigación etnográfica que aún carece de articulación, estándares y expectativas.

Un intercambio con Kim Fortun, 2 de mayo de 2005

George Marcus (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences):

Este ha sido un buen año –yo solo con mis pensamientos– Considero que para entrar en el proyecto reformista del metamétodo etnográfico que tengo en mente, tengo que darle al lector una clara idea desde el inicio, de la clase de mundo que los que hacen trabajo de campo (especialmente aprendices/neófitos) encuentran hoy. No quiero usar ensamblajes, regímenes de vida, formas emergentes de vida—estos están bien, pero reflejan el proyecto de las STS (estudios sociales de la ciencia y la tecnología). Quiero algo más genérico. Me gusta la noción de encontrar y encontrarse a uno mismo en medio de ‘sistemas de conocimiento distribuido’ en lugar de ‘otras culturas’.

El modelo para enseñar a los estudiantes etnografía sigue siendo que ellos salen al mundo y encuentran otras culturas –algunos lo hacen–. La escena Malinowskiana. Pero muchos otros (aquellos que yo prefiero dirigir) tienden a encontrarse en el medio de sistemas de conocimiento distribuido, que es la forma en que otras culturas se manifiestan, se presentan a sí mismas en estos tiempos. Estos no son los contextos de la cultura en aldeas y comunidades, etc., sino la forma que toma la cultura. Aun sin estudiar a los expertos primero, o como tales, aun trabajando en aldeas, también estás operando en sistemas de conocimiento distribuido que constituyen el desafío en el trabajo de campo de

comprender y operar desde su interior. La etnografía necesita un nuevo conjunto de supuestos sobre sí misma como metamétodo, aun en la tradición antropológica, para lograr un acuerdo en estos términos.

De todas maneras, lo que necesito acá es cierto estímulo sobre cómo desarrollar la idea de sistemas de conocimiento distribuido, algo que no mapeas completamente antes del trabajo de campo, sino que lo haces como parte del mismo trabajo de campo.

Kim Fortun:

Sobre los sistemas de conocimiento distribuido... unas cosas me vienen a la mente, algunas de las cuales le parecerán obvias... pero para comenzar...

Pensar en la cultura como expresada en sistemas de conocimiento distribuido me parece relacionado a, o efecto parcial de, pensar sobre el sujeto (etnográfico) como manifiesto en el nexo de corrientes discursivas que atraviesan, lo político-económico, lo cultural. Así, los sujetos etnográficos necesitan ser evidenciados como nodos en los sistemas de conocimiento distribuido; cada sujeto está enredado en un conjunto particular de fuerzas. Entonces, hay “cultura” en el sentido trans-individual, pero se asienta en diferentes sujetos de diferentes maneras. Y estos son tipos específicos de sujetos, muy susceptibles al cambio, porque operan en corrientes siempre móviles de información, económica, política, etc. La necesidad de crear sentido activo, con frecuencia sin criterios confiables, es incesante. Hay mucho que descifrar en estos sujetos. Se trata entonces de construir conocimiento, más que de tener conocimiento. De modo que estos sujetos NO saben, y con frecuencia saben que no saben, lo cual es crítico y muy diferente del simplemente concebido “sujeto ilustrado”. Por lo tanto, para entender “al sujeto” en proyectos etnográficos, uno debe mapear los sistemas de conocimiento distribuido que los constituyen y continúan reproduciendo. El objeto de la indagación etnográfica es por ende un objeto en movimiento.

(Una vez escribí sobre este tipo de temas como sujetos a lo “aleatorio”, en el sentido del término que le da John Cage –por ejemplo, sujetos confrontados con mucho de lo que convencionalmente sería considerado ruido, pero dispuesto para ser escuchado de todas maneras–, en mi caso, para tratar de entender tóxicos, que con los modismos científicos convencionales tienen dificultad para escuchar.)

Sin embargo, entender a los sujetos en los proyectos etnográficos con frecuencia no es el fin, sino el medio para entender los sistemas de conocimiento distribuido en sí mismos, usando el involucramiento con los sujetos (concebidos como fue mencionado arriba) como el camino a la comprensión de estos sistemas.

Esto es lo que pienso que estábamos haciendo en el proyecto Late Editions<sup>7</sup>. Y lo que creo que usted y Mike (Fischer) nos dijeron en el capítulo de la Economía Política Histórica Mundial de la Antropología como Crítica Cultural...

\*\*\*

Al mantener a la etnografía responsable frente a la perspectiva del sujeto, un sistema de conocimiento distribuido no es mapeable fuera de lo que deriva de su punto de vista. Mantener a la etnografía *etnográfica*, en el sentido malinowskiano, significa no caer en la tentación de permitir que ciertas redes o sistemas técnicos sean un espacio objetivo para la etnografía. Por ejemplo, relaciones y redes de IT (tecnologías de información) conectadas/virtuales sugieren un contexto natural para la etnografía multi-situada, pero con frecuencia, las pistas de procesos en marcha en relación a estos sistemas no son isométricos con el curso que toma la investigación multi-situada en su desarrollo. El mapa de este tipo de investigación se halla en la colaboración con el 'punto de vista del nativo' que encontramos en el trabajo de campo orientando la etnografía.

3. Una tesis doctoral y su proceso de producción en la actualidad es el sitio más estratégico no sólo porque ilumina nuevas normas y formas de investigación multi-situada en el proceso de creación, abriéndose paso a través de errores y logros, sino también porque conlleva reformas del metamétodo en antropología. Después de todo, la tesis doctoral es donde la práctica de la etnografía siente el peso del complejo malinowskiano con más efectividad. El trabajo de campo doctoral y la etnografía son las instancias donde la forma de la investigación antropológica se define colectiva y normativamente a la sombra de esta tradición (de hecho en el presente, de qué manera esto se concreta no es una historia directa de adoctrinamiento, sino una historia más compleja de las formas en las cuales la antropología ha aceptado y negociado influyentes modelos interdisciplinarios en las pasadas dos décadas). Si podemos esperar un cambio básico, éste sería el contexto.

Son necesarias discusiones sistemáticas de la institución de normas explícitas de colaboración: la naturaleza de tales relaciones, como extender, abandonar o ir más allá de ellas en un proyecto de investigación, y qué datos se espera que produzcan. El uso de la teoría para establecer los marcos analíticos y la gran cantidad de etnografía escrita hoy día son marcadores de posición. Con mi argumentación, espero contribuir con la identificación de mejores prácticas en la búsqueda de investigaciones de carácter multi-situado. La teoría sustituye modalidades de habitar etnográficamente sitios relevantes y vitales para ciertos proyectos. Esto se ve más

---

7. *Late Editions* (8 vols, 1992-2000, University of Chicago Press) fue un proyecto colectivo editado por mí, de producir libros anuales durante la última década del siglo XX, que reflexionaran sobre un enfoque etnográfico (documental) al incrementado sentido de comienzos y finales, característicos de fin de siglo (en este caso, fin de milenio, también) pero que eran sensibles a las incisivas críticas de representación realizadas que fueron tan sobresalientes en ese momento. La mayor parte de las contribuciones a esos volúmenes fueron experimentos con el formato dialógico/entrevista/entretien. En cuanto tales, reflejaron el gusto por las estrategias reflexivas de la escritura de esa época (y desde entonces), pero también fueron anticipatorias del refuncionamiento de la puesta en escena de la investigación etnográfica receptiva a los terrenos multi-situados, en los que dicha investigación ha sido concebida de manera creciente.

claramente en cómo complejos sujetos contemporáneos se producen retóricamente en el proceso de la tesis doctoral, dentro del marco autorizado de la formación malinowskiana.

Por ende, dada la significación de la pedagogía de posgrado en comprender el deseo por y la resistencia a la etnografía multi-situada, y siendo también un laboratorio ideal para resolver sus dinámicas en el complejo malinowskiano, estoy usando las tesis doctorales que he supervisado como un conjunto de datos para pensar en la modalidad que tengo en mente.

4. Lo que sigue es un bosquejo, en la forma de pregunta-respuesta, de las cuestiones metodológicas que se dirigen a los cuestionamientos sobre la práctica de la etnografía multi-situada. Lo que está en juego es preservar la “sensación”, estética y distintiva de la etnografía, a pesar de los considerables cambios que los proyectos multi-situados generan en la escena malinowskiana de la etnografía.

Preguntas:

¿Qué previene al trabajo de campo de volverse abrumador por la multiplicación de sitios; qué otorga al trabajo de campo multi-situado delimitación e intensidad?

¿Qué preserva el sentido de estar trabajando con el punto de vista de los sujetos en vez de estar principalmente en diálogo con la teoría social u otros estudios de las ciencias sociales con los puntos de vista de los sujetos configurados como “datos”?

¿Qué reemplaza el tropo de ‘estar allí’, tan central a la autoridad etnográfica convencional, de habitar el lugar?

¿Qué preserva el sentido de la diferencia, del tropo preferido de la “desfamiliarización” como modo de argumentación en proyectos multi-situados?

Respuestas:

Aquí hay un conjunto de propuestas para la práctica de una modalidad posible para la etnografía multi-situada (sobre la que estuve pensando a fondo), considerando la especial vulnerabilidad de la etnografía como tesis:

i. Los proyectos multi-situados abrumen potencialmente las normas del paciente trabajo intensivo de la etnografía. La respuesta es una norma motivada y explicable de lo incompleto por el cual una relación delimitada o yuxtaposición es exclusivamente explorado por el ethos y normas tradicionales, mientras que el mapa mayor se infiere etnográficamente y se imagina en el mismo plano, por así decirlo, como el espacio vivido de un conjunto de relaciones que es el objeto intensivo de la etnografía. Ejemplo de etnografía donde la ‘relación’ es el objeto de estudio, si bien un solo ‘lugar’ observado es la escena del trabajo de campo: Paul Willis *en Aprendiendo a Trabajar* (1981), rinde cuenta a través de la mera perspectiva etnográfica de la relación formativa posicionada entre la escuela y la fábrica en la vida de jóvenes de clase trabajadora.

ii. Las etnografías multi-situadas comienzan orientando colaboraciones entre ciertos sitios, cuyo interés es la apropiación de una perspectiva paraetnográfica. El trabajo de campo se diseña en esta relación con una contraparte, como en el trabajo reciente que he producido con un portugués de la nobleza, (Ocasião, 2005). Aquí es donde quizás, la etnografía es más densa, no para poder escribir

una interpretación de este sitio, como podría implicar escribir, por ejemplo, una etnografía de los expertos o sobre elites, sino para que el espacio-tiempo de la etnografía pueda ser generado. En esta modalidad de etnografía, metodológicamente, una restitución completa de la colaboración es necesaria, pero no en el modo de la reflexividad de la década de 1980, sino como un medio de justificar etnográficamente el punto de vista/conocimiento situado al cual se compromete el antropólogo. Aquí es donde tal etnografía es más malinowskiana, al trabajar desde el 'punto de vista del nativo'. En efecto, es como si estuviera haciendo las afortunadas improvisaciones del estudio de Kim Fortun (la etnografía de la defensa, intensamente estudiado, que lleva a un estudio en movimiento del ambientalismo global sobre un periodo determinado de su historia reciente) y haciendo las normas/formas del metamétodo de esto/ello.

El objeto de la colaboración es mover el estudio a otros lugares, imaginados pero no literalmente visitados por colaboradores, y eventualmente traer a la etnografía como input a esas colaboraciones. Estos movimientos conceptualmente establecen las relaciones que son objeto de una etnografía multi-situada. Si bien no las relaciones, o el literal camino de la investigación, sino las relaciones que existen independientemente, imaginadas y reales, de estos movimientos diseñados de la etnografía explorados por el trabajo de campo. En un trabajo reciente de mi autoría, el laboratorio o taller para explorar esta modalidad ha sido la investigación colaborativa sobre banqueros centrales y un proyecto sobre aristócratas portugueses. En estas investigaciones, el trabajo de campo no es simplemente un cronograma de entrevistas, sino que frecuentemente se trata de la gestión en colaboración de eventos conectados de diálogo e indagaciones independientes en torno a ellos. Esto produce un rico conjunto de materiales equivalente al esperado corpus del clásico trabajo de campo malinowskiano.

iii. Uno se mueve más allá de la relación de colaboración, o con ella, a otros sitios al explorar una yuxtaposición, un ensamblaje, o red como objeto de estudio. Esto es etnografía, variada, tanto densa como superficial, cuyas densidades específicas dependen de estar en constante diálogo con la colaboración orientadora como un mapa o diseño, por así decirlo, de un proyecto. Otros sitios pueden ser literales u orquestados (eventos, observaciones, seminarios convocados, asistencias), anclados en el compromiso paraetnográfico orientador.

iv. Las preocupaciones temporales y ansiedades desplazan el tropo clásico del 'estar allí'. En los proyectos multi-situados, la ubicación en el espacio no es el factor destacado al definir el contexto de significación, tanto como sí lo es la ubicación en el tiempo, su detallado estar situado en lo "contemporáneo". Tal etnografía se dirige principalmente al *tempo* del cambio, momentos en el fluir de eventos. Intenta producir algo relevante: un tipo de conocimiento que está modulado en términos temporales y ubicado en términos espaciales.



v. Las responsabilidades se integran en el estudio, en las mismas relaciones que generan los datos, por decirlo de algún modo. Son responsables, en primer lugar, en relación con la colaboración orientadora, pero también lo son en relación con la combinación de otras partes interesadas o sujetos de la investigación.

vi. Lo multi-situado representa tres cosas: las relaciones objetivas de un sistema que puede ser estudiado independientemente de la etnografía (por ejemplo, una red); las relaciones puestas en juego como un artefacto de un diseño de investigación (es importante dar cuenta de esto como parte de la reflexividad del trabajo de campo); y la perspectiva paraetnográfica, la precisión o 'punto de vista del nativo', que es siempre espacio-temporal, dentro de la cual trabaja la etnografía para sus propios propósitos y en diálogo con la cual produce resultados. En esta modalidad, la etnografía produce el resultado que la distingue tradicionalmente, en línea con el complejo malinowskiano. Aprehende un sistema o relaciones sistémicas desde adentro de las expresiones de sus sujetos. El acto clave es el compromiso de desarrollar etnografía desde una perspectiva implantada que con frecuencia implica un trabajo de campo que comienza en casa. El campo ya no está objetivamente ahí afuera, pero uno establece redes a través de las que se conecta, en el concepto de campo, a partir de relaciones de investigación etnográfica a lo largo del camino de la pesquisa. Las conexiones son tan importantes como el hecho de que el trabajador de campo pueda estar en Polonia, Nigeria o India, por ejemplo, en el inicio, en el medio o al final de la investigación.

5. El rediseño del trabajo de campo para la etnografía multi-situada desafía las fuertes influencias de los géneros y convenciones que la escritura etnográfica ha tenido en las normas del trabajo de campo. La crítica de *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986) fue ampliamente apreciada en lo que concierne lo textual, aunque sólo de manera implícita en relación con el trabajo de campo. Lo que quizás se deslizó es la poderosa influencia regulativa que las formas textuales de la etnografía han tenido en lo que se espera del trabajo de campo en la cultura disciplinar. En efecto, la significancia metodológica de la etnografía ha sido tradicionalmente un marco para discutir los materiales y el diseño del trabajo de campo, y generar expectativas. Desde la década de 1980, la etnografía no ha mantenido esta relación con el trabajo de campo y, de hecho, ha devenido en un género que carga un peso teórico mayor para el cual nunca fue diseñado. En el caso de los proyectos multi-situados, los límites de las convenciones de la escritura etnográfica constriñen más aún sus posibilidades. Quizás el trabajo de campo multi-situado y el diseño de investigación anticipan un cierto problema de escritura de una complejidad que excede las convenciones que aún sostienen en su lugar a la identidad del género etnográfico (tal como el tropo de "estar allí"). Como ya señalé, es la dimensión de la temporalidad, más que el lugar, lo que principalmente sitúa y enmarca la etnografía multi-situada. Esto requiere un sentido diferente de las formas textuales apropiadas que salen de los proyectos multi-situados, de lo cual el clásico género etnográfico, o lo que queda de él, puede o no ser una de las formas. Mientras tanto, justo cuando la preocupación sobre los proyectos multi-situados pueda diluir la



intensidad del trabajo de campo clásico, los tropos del género sobreviviente de la etnografía constituyen un difícil ensamblaje para el alcance de los proyectos multi-situados. El hecho de que las necesidades textuales para escribir etnografía multi-situada puedan exceder las capacidades del género etnográfico, no significa que los diseños de investigaciones multi-situadas deban cambiar, sino tal vez, podría ser el sentido de lo que la etnografía escrita es, aquello que pueda o deba cambiar. Si bien los problemas de la etnografía multi-situada conciernen en gran medida la forma y el diseño del trabajo de campo, terminan una vez más apuntando a escribir sobre cultura, o, más bien, etnografía, aunque en un tiempo diferente. A nivel de la pedagogía de posgrado, la tesis doctoral no debería ser un borrador de un eventual libro, sino un término medio de producción de textos que se involucre intensamente con el tipo de materiales que produce. Como dijo un colega mío, lo que se necesita son prácticas de composición en algún lugar entre las notas de campo y los textos finalizados. En otras palabras, lejos de diluir la etnografía, los proyectos multi-situados muestran el potencial de devolver el foco de la etnografía a los materiales que producen los proyectos. Éstos colocan a la etnografía de vuelta en la etnografía, por así decirlo.

6. Finalmente, la etnografía multi-situada, en la modalidad que estoy trabajando, sugiere el refuncionamiento de la etnografía en sí misma –aunque todavía trate en parte sobre descripción, construcción de modelos y análisis de procesos en el mundo–, produciendo un resultado para la comunidad académica que va a hacer algo con ella, por ejemplo, un análisis comparativo. En efecto, la etnografía sociológica ha permanecido enfocada en tales resultados para los propósitos de la comunidad profesional, tal como ilustra la teoría del actor-red, trayendo los intereses de Michel Callon en los mercados (1998). Tal etnografía es una versión relacionada, principalmente objetivizada de la modalidad que estoy discutiendo, que se mantiene al margen del problema sobre cómo los resultados se derivan de las colaboraciones. Pero la etnografía multi-situada es también sobre mediaciones e intervenciones. Michael Fischer (2007), piensa en esto como un forjar de terceros espacios-dominios reflexivos dentro de escenas de acción social, regímenes de vida, ensamblajes globales, en los cuales se consideran las cuestiones éticas; aquí la intervención etnográfica antropológica es distintiva. Lo que parece básico es que una vez que la etnografía se torna multi-situada e intelectualmente comprometida con sus sujetos, sus argumentos y articulaciones tienen miembros en el campo y de manera impredecible fuera de él, los cuales existen en relación y junto a los miembros profesionales. Sin embargo, estas relaciones son resueltas u ordenadas, una tarea para también replantear el método y los estándares en antropología, el carácter mediador o forma de conocimiento producido de la etnografía no puede ser suprimido o desplazado a otras búsquedas como el activismo. La etnografía, como informe de la disciplina, entonces no puede ser más que una versión del conocimiento o resultados de la investigación extraídos de los circuitos de la mediación, por así decirlo, para los propósitos de la disciplina. Reflexionar sobre cuáles son estos propósitos a la luz del refuncionamiento que sugiero, es quizás la tarea más urgente para repensar la tradición antropológica de la etnografía como estudio del cambio contemporáneo. Considero que las etnografías de la globalización, no

suman a una antropología de la globalización, a la emergencia de un subcampo coherente. Los propósitos y la recepción de estos proyectos etnográficos (multi-situados por su recepción) se encuentran en los confines de la disciplina, y lo que aún queda por articular es que es lo que está en juego en la antropología como disciplina que atrae a sus mejores jóvenes investigadores. Tal articulación no depende de nuevas teorías de referencia, sino de un proyecto de reforma de la cultura clásica o estética del método, que he denominado metamétodo, y las cuestiones complejas de práctica y teoría que conlleva. La consideración y el intento de hacer etnografía multi-situada en una o más de las modalidades alternativas que hemos comenzado a definir aquí, se abre camino hacia este proyecto seminal.

## Referencias

- Bourdieu, Pierre (1990). "The Scholastic Point of View." *Cultural Anthropology*. Vol 5, N 4, pp. 380-391.
- Callon, Michel. (1998). *The Law of the Markets*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Boyer, Dominic, James D. Faubion and George E. Marcus, eds. (2015). *Theory Can Be More Than It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca, Cornell University Press.
- Boyer, Dominic, y George E. Marcus, eds. En prensa. *Collaborative Anthropology Today: a Collection of Exceptions*. Ithaca, Cornell University Press.
- Cantarella, Luke, Christine Hegel, y George E. Marcus. En prensa. *Ethnography by Design: Scenographic Interventions in Fieldwork*. London, Bloomsbury
- Clifford, James y George E. Marcus, editores (1986). *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- Faubion, James D. y George E. Marcus, editores. (2009). *Fieldwork Is Not What It Used To Be*. Ithaca, Cornell University Press.
- Fischer, Michael (2007). "Four Genealogies for a Recombinant Anthropology of Science and Technology." *Cultural Anthropology*. 22(4): 539-615.
- Fortun, Kim (2001). *Advocacy After Bhopal*. Chicago, University of Chicago Press.
- Holmes, Douglas R. y George E. Marcus (2005). "Cultures of Expertise and the Management of Globalization: Toward the Re-functioning of Ethnography." En Ong, Aihwa and Stephen J. Collier, editores. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford, Blackwell. pp. 235-52.
- Marcus, George E. (1992-2000). *Late Editions, Cultural Studies for the End of the Century*. 8 Volumes. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Vol 23, pp.95-117.
- Marcus, George E. (1998). *Ethnography Through Thick & Thin*. Princeton, Princeton University Press.
- Marcus, George E. y Fernando Mascarenhas (2005). *Ocasião: the Marquis and the Anthropologist, a Collaboration*. Walnut Creek, AltaMira Press.

Ong, Aihwa y Stephen J. Collier, editores (2005). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford, Blackwell.

Rabinow, Paul, George E. Marcus, James D. Faubion y Tobias Rees (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, Duke University Press.

Riles, Annelise (2003). *Network Inside Out*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Strathern, Marilyn (2004). *Commons and Borderlands: Working Papers on Interdisciplinarity, Accountability and the Flow of Knowledge*. Oxford, Sean Kingston Publishing.

Willis, Paul (1981). *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York, Columbia University Press.



# La violencia hacia la vida

## *Una etnografía de la violencia en las villas*

POR LUCIANO MANTIÑÁN<sup>1</sup>

### Resumen

La muerte de un chico de 14 años ocurrida en octubre del año 2013 en un villa llamada Carcova –Localidad de José León Suárez, Partido de General San Martín– y la posterior protesta de sus familiares y vecinos de dicho barrio en la comisaría de aquella localidad, expuso en los medios masivos de comunicación una problemática que azota los barrios conocidos como “villas miserias” del conurbano bonaerense: la muerte de jóvenes de forma violenta. Aquella muerte y su posterior manifestación constituyeron el disparador de una investigación, la cual propone que la violencia adquiere particularidades específicas en los contextos urbanos afectados por la extrema pobreza y la degradación ambiental, y éstas están relacionadas con las lógicas de poder que atraviesan dichos espacios. Este artículo propone una reflexión acerca de aquel evento que, si bien no pretende agotar todos los interrogantes que pueden plantearse con respecto al mismo, busca desentrañar algunas de las líneas que lo atraviesan y que expresan, a su manera, algunas particularidades de la violencia y de las lógicas de poder que las contienen.

Palabras clave: Violencia, Pobreza urbana, Muerte juvenil

Abstract. “Violence towards life. An ethnography of violence in shanty towns”

The death of a 14 year old boy in October 2013 in a shanty town called Carcova - in the town of José León Suárez, General San Martín District- and the subsequent protest by family members and neighbors at the local police station showed in the mass media the problems present in neighborhoods known as “*villas miseria*”: the violent death of young people. The death of the young boy and the subsequent demonstrations constituted the starting point for research which suggest that violence acquires specific characteristics in urban contexts affected by extreme poverty and environmental degradation and these are related to the logics of power that take place in those spaces. This article, proposes a reflection on that event, that although does not intend to respond to all the questions that may arise in this respect, seeks to unravel some of the lines that cross it, which in their own way express some of specificities of violence and logics of power in them.

Key Words: Violence, urban poverty, death among youth

---

1. Centro de Estudios en Desigualdad, Sujetos e Instituciones, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín (CEDESI/EHH/UNSAM)

Recibido: 1 de junio de 2018

Aceptado: 21 de agosto de 2018

## La manifestación en la comisaría<sup>2</sup>

Se corrió la voz por Carcova<sup>3</sup> y las villas aledañas, habría una manifestación con motivo del asesinato de Enzo. Se la convocó para el día 30 de octubre y a ella asistieron sus padres, familiares, amigos y vecinos de Carcova y otros barrios cercanos. La cita fue en la comisaría 4ta. de José León Suárez, ubicada sobre la Avenida Brigadier Juan Manuel de Rosas. El tránsito a esa altura de la avenida se encontraba cortado por los presentes. Los manifestantes llegaron a las 17 hs y entre ellos sobresalía el padre de Enzo, Juan Enrique. Frente a la puerta de la comisaría, que se encontraba cerrada, no tardó en formarse un grupito de entre 10 y 15 adolescentes y chicos que cantaban consignas referidas a la muerte de Enzo mientras golpeaban tachos. Un poco más retirado, Juan Enrique, junto con sus familiares, esperaban por la respuesta policial. Otros grupos de personas estaban un poco más dispersos, mirando, esperando...

Ningún oficial se hacía presente, la puerta de la comisaría permanecía cerrada. Los jóvenes comenzaron a tirar algunas piedras contra los vidrios de la comisaría. Cada vez se acercaban más a la misma y los más audaces comenzaron a realizar pintadas en las paredes: “Enzo presente”, “Bebote Transa”, “la gorra arregla”, “arruina guachos”, “ni una muerte más en Carcova”, y algunas más. Las denuncias eran claras, se reclamaba por la muerte de Enzo, se escrachaba al transa barrial que los vecinos reconocían como culpable de esta muerte,<sup>4</sup> también se denunciaba la complicidad de la policía en el manejo de la droga en las villas y por último se reclamaba para que ya no haya más muertes en las villas envueltas en este tipo de situaciones. En un momento Juan Enrique exclamó ante unos periodistas: “Acá o nos unimos o nos matamos entre todos”.

A la hora aproximadamente ya éramos unas 200 personas las reunidas en el lugar. Algunos presentes comenzaron a prender fuego a neumáticos y algunos otros materiales. Ante la tensión en aumento aparecieron algunas cámaras filmadoras, incluso llegó al lugar un móvil del canal televisivo de noticias C5N. Los presentes no solo se habían convocado en torno del caso de Enzo, unas seis personas sentadas, todas mujeres de entre 40 y 50 años aprovecharon la presencia de los medios

---

2. Este artículo constituye una adaptación de mi tesis doctoral “La violencia hacia la vida en contextos de pobreza urbana y degradación ambiental” (2018). La tesis se basa en una investigación etnográfica acerca de la problemática de la violencia en las villas de José León Suárez, Partido de General San Martín del conurbano bonaerense.

3. El nombre oficial del barrio en realidad es Ernesto de la Cárcova, sin embargo sus vecinos se refieren a él como simplemente “Carcova”. A los fines de simplificar en este artículo se referirá al barrio de la forma utilizada por estos.

4. *Transa* es el nombre que reciben los vendedores locales de droga en los barrios.



para mostrar las fotos de sus propios hijos, chicos y chicas muertos en Carcova u otros barrios cercanos: alcanzados por balas en tiroteos entre transas, ejecutados por alguno de ellos, o simplemente muertos en medio de circunstancias difíciles de determinar, pero todas enmarcadas en esas situaciones de vida habilitadas en la cotidianidad de estos barrios. Como estos casos de muerte en estos barrios difícilmente son noticia en los medios masivos de comunicación, esta era una buena ocasión para hacer escuchar estas historias.

La tensión siguió en aumento. Entre los presentes, cada vez más numerosos, algunos comenzaron a incendiar los autos apostados en la cuadra de la comisaría, incluido un colectivo y un patrullero, como también las motos secuestradas por la policía, que estaban ubicadas en un playón contiguo. Finalmente llegó una formación policial de apoyo que se alineó frente a la comisaría y dispersó a los manifestantes con municiones de estruendo.

Este evento significó lo que para Guber (2001: 18) se suele llamar en antropología “incidente revelador”. Con esto la autora refiere a que “...las impresiones del campo no sólo son recibidas por el intelecto sino que impactan también en la persona del antropólogo” (2001: 18). Tomar las anotaciones de mi cuaderno referidas al día de la manifestación en la comisaría y redactarlas en un escrito ordenado me llevó entre cinco y seis meses. No me fue fácil procesar lo sucedido y sobre todo pensarlo. Comprendía que la muerte de Enzo, en realidad, no había sido el hecho que convocó a los medios de comunicación y que estuvo presente en varios de ellos durante algunos días. La muerte de Enzo sólo había sido una muerte más en estos barrios, que habría pasado en silencio—como pasaron las muertes de los chicos que las señoras relataban frente a las cámaras de televisión— si no hubiese sido por la manifestación que se desencadenó ese día, con su sucesión de hechos, frente a la comisaría.

A partir de este acontecimiento comencé a perfilar mi investigación sobre las formas que adquiere la violencia hacia la vida en estos espacios urbanos. Las formas de violencia hacia la vida y sus intensidades, sus grados de brutalidad, su normalidad y recurrencia, no se distribuyen igualitariamente a través del trazado urbano. Estas adquieren particularidades específicas en los contextos urbanos afectados por la extrema pobreza y la degradación ambiental, y estas formas particulares de violencia, lejos de ser aleatorias, están indisociablemente relacionadas con las lógicas de poder que atraviesan estos espacios urbanos y los configuran.

En este artículo me propongo delinear algunas de las dimensiones reflexivas que se desprenden del evento de la manifestación en la comisaría. El análisis se centra en dos ejes interrelacionados: por un lado se reflexiona acerca del valor que ciertos acontecimientos adquieren en una investigación etnográfica, transformándose en *eventos* que originan, encauzan o clarifican el desarrollo de la misma. Por otro lado, se perfilan líneas de análisis de cara a comprender algunos aspectos de la violencia a la que son sometidas las vidas en estos espacios urbanos.

## Evento y etnografía

El hecho de asumir y narrar la conmoción que me causó el evento el día de la manifestación en la comisaría, recuperar ese quiebre, esa tensión, tiene su importancia. Se trata de un evento que terminaría siendo significativo a los fines de la investigación, por sus secuelas en el investigador: impresiones, sensaciones varias, incomodidades, angustias, incomprensiones, rabias, inquietudes, todo un complejo que podría englobarse como un golpe a los propios sentidos de la vida. Este complejo es lo que permitió un proceso que desencadenó en el surgir de una pregunta, de un interrogante acerca de los modos de la violencia, su dispersión espacial, sus entramados políticos.

Son incontables los casos de etnografías o reflexiones antropológicas que se inician o se construyen a partir de un suceso, o que tal vez no se inician de ellos pero en las cuales esos eventos, su observación, su participación en ellos, resulta central para buena parte de la construcción etnográfica. Ya se trate de un intercambio comercial en las islas del Pacífico Occidental,<sup>5</sup> un incendio en Ciudad del Cabo,<sup>6</sup> o un encuentro entre franceses, judíos y beréberes,<sup>7</sup> por solo citar algunos ejemplos clásicos. El evento en etnografía suele cumplir un papel central, porque es justamente allí donde los sentidos de la vida se trastocan y donde suelen surgir las preguntas antropológicas.

Más allá de la importancia que alguien le pueda dar a los mismos, o la importancia que puedan llegar a cobrar en una investigación, es claro que la etnografía permite y fomenta esa *caza* de eventos. El evento en todo caso es lo que posibilita ese quiebre, esa ruptura, que llama a la reflexión. Si todo estuviera dado a nuestra comprensión, si no hubiera ruptura de sentidos, ¿sería posible la pregunta antropológica? En todo caso, ¿Qué buscamos con la etnografía si no aquellas rupturas? El encuentro con el/lo otro al fin y al cabo busca –valga la redundancia– un encuentro, esa conversación en sentido amplio de la que hablaba Geertz (2006: 27 y 35). Y muchas veces esto se ve facilitado por un acontecimiento, que por su propia importancia adquiere la potencia de un evento.

Estas cuestiones sobre las que ahora puedo reflexionar y escribir no fueron tan claras en un primer momento, pero con el tiempo, la misma reflexión, la discusión con colegas, compañeros de estudio y de trabajo, fueron sedimentando y pude comprender un poco mejor la insistencia de Marc Augé en la práctica de la “atención flotante” en antropología, esa prerrogativa de “espera, libreta en mano, que algo suceda” (2014: 16)

Así pude comenzar a comprender de una forma más lúcida que la antropología se trata de *estar allí*, con todas las complejidades y los diferentes modos de pensar y construir narrativamente ese *estar allí* (Geertz, 2015: 7), “para seguir el

---

5. Bronislaw Malinowski (1986) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Editorial Planeta-De Agostini S.A. Barcelona.

6. Jean Comaroff y John Comaroff (2013) *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Siglo XXI. Buenos Aires.

7. Clifford Geertz (2006) *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa S.A. Barcelona.

movimiento, para ver y oír” (Augé, 2014: 17), que *allí* es donde se produce el diálogo, en un evento que expresa –o directamente rompe– lo cotidiano de unas vidas. Es justamente allí donde “las descripciones de cómo se aparecen las cosas a la propia subjetividad (...) la reflexión explícita sobre lo que el trabajo de campo influye o deja de incidir en el investigador mismo” (Geertz, 2015: 155) cobran todo su sentido y merecen su explicitación.

Este evento, entonces, la muerte violenta de un joven y la posterior manifestación vecinal frente a la comisaría, terminó constituyéndose en una piedra fundamental en mi investigación, porque tuvo la capacidad de, justamente, convertirse en un evento. Es decir, condensa los elementos a partir de los cuales se pudo construir una pregunta antropológica. Esto se debe a dos cuestiones: por un lado por su calidad de estallido, de suceso cargado de efervescencia, de emociones y acciones, permite observar en él aspectos de la vida en determinados contextos sociales que en la cotidianidad se encuentran más difusos, más difíciles de encontrar u observar y por tanto más difíciles de pensar; por otro lado, y en gran parte por esas mismas cualidades, tuvo la capacidad de impactar en el investigador. Un evento se constituye en tal porque *mueve* la subjetividad, porque nos inquieta, porque nos llama a la reflexión, porque nos hace detenernos y volver una y otra vez sobre él. Podemos ver, participar, compartir muchos acontecimientos mientras se hace trabajo de campo, pero no siempre –y creería más bien que pocas veces– estamos frente a un evento.

### Evento y cotidianidad

Dicho lo anterior, quisiera detenerme a reflexionar en este episodio en particular, en este evento ¿Cómo pensarlo? Las preguntas para hacerse son varias: ¿Por qué estalló esa manifestación en la comisaría? ¿Por qué las otras muertes anteriores no habían suscitado las mismas reacciones de parte de los vecinos? Por otra parte, ¿la manifestación fue un hecho aislado, un acontecimiento *sui generis*? ¿Qué condiciones provocan/ permiten/ posibilitan una manifestación así? en los meses posteriores ocurrieron otras muertes en los barrios y hasta la actualidad siguen sucediendo, ¿Por qué aquella manifestación fue la última ocurrida en la comisaría de Suárez a pesar de ello, por lo menos de aquella magnitud?

No pretendo –ni podría hacerlo– responder todos los interrogantes planteados, sino más bien plantear una reflexión que permita abordar en algunos de sus aspectos lo ocurrido en la comisaría. Estas reflexiones tienen como objetivo complejizar lo ocurrido aquel día, en pos de comprender la cotidianidad de las vidas en las villas y asentamientos de José León Suárez, en particular buscando esas violencias hacia la vida, violencias cotidianas pero que presentan también, como se puede ver, eventos de contornos definidos.

Es importante resaltar que en un evento como el descrito, por su calidad de estallido, resulta más claro detectar tramas sociales, vislumbrar situaciones, elementos que hacen a la vida de los sujetos en un contexto dado, pero adhiero al pensamiento de que el evento no es una expresión anormal que quiebra el devenir

de la cotidianidad. El evento tiene la ventaja sobre lo cotidiano y sobre lo que no genera al menos el mismo nivel de visibilidad o disturbio social, de poder generar además de ello, más evidencia histórica en forma de crónicas que siempre podrían ser revisadas y consultadas, pero aun así, el evento no es otra cosa que una expresión –brusca, más o menos espontánea– de la misma cotidianidad (Das, 2008: 31) y es de esa forma, en esa comprensión, que un evento puede situarse de una manera más lúcida a la reflexión.

Es decir el evento no es un fenómeno externo a la realidad social en la cual se produce, por el contrario es como una realidad consumada, intensa y densa de lo social, un cenit de la cotidianidad. La *violencia hacia la vida* que experimentan los vecinos de estos barrios no se realiza en el episodio de la comisaría, ni siquiera lo hace en la propia muerte de Enzo –o por lo menos no solamente–, sino más bien atraviesa la trama cotidiana de la vida de estos sujetos, y desde allí permite esas muertes, desde allí explica lo ocurrido en la comisaría. La cotidianidad da el marco de la posibilidad y la misma acción social, así es la cotidianidad la que debe constituir la unidad fundamental del análisis social (Das, 2008: 31). El evento lo entiendo aquí por tanto como algo similar a una ventana, un lugar desde el cual es más fácil aproximarse, comprender algo, donde él mismo no es el objeto de la visión, aunque sin él tal vez sería imposible o casi imposible observar ese algo, o por lo menos observarlo de ese mismo modo (Lorandi, 2012: 24-25).

El evento es una expresión de lo cotidiano, expresión concreta, definida, es una intensidad que estalla en nuestras caras, pero que solo puede explicarse por la cotidianidad que lo envuelve, que lo conjuga, una cotidianidad conformada y atravesada, claro está, por las condiciones sociales y políticas en las que se inscriben las vidas y los espacios.

Hacia dentro de la manifestación: el evento, un estallido.  
Algunas miradas

Tal vez la principal pregunta, o la primera que podría formularse en torno al episodio de la comisaría sea: ¿Por qué se manifestaron los vecinos frente a la comisaría? Pregunta que vista rápidamente podría tener una respuesta simple: la manifestación se produjo por el asesinato de un chico. Como habría estado involucrado un *transa* barrial en el hecho y los vecinos entienden que el manejo de la droga en los barrios se realiza en connivencia con parte de la policía, la comisaría local era el mejor lugar para manifestar la bronca por lo sucedido. Las pintadas que se realizaron en las paredes de la misma y que ya fueron mencionadas párrafos arriba dan evidencia de esto: denuncian al supuesto asesino, denuncian a la policía. Sin embargo se hace necesario problematizar esto, se hace necesaria la reflexión sobre las condiciones y elementos que intervinieron en el acontecimiento, en un intento por acercarse a la comprensión de las condiciones y las tramas que hacen esas *otras* vidas.

Thompson (1971: 205) en su investigación de los *estallidos sociales* cuestiona la imagen que suele prevalecer en el estudio de estos fenómenos. Estos suelen presentarse en la bibliografía como episodios de estallidos casi inconscientes, como

hechos aislados, ideas que este autor rebatirá a lo largo de su trabajo. En ese sentido se pregunta por la historicidad de esos eventos, de esas revueltas. Por otra parte cuestiona la relación directa que se establece comúnmente entre los altos índices de desempleo y los altos precios por un lado, y los disturbios sociales –“motines de subsistencia”, en la terminología más utilizada por el propio autor (1971: 213)– por el otro. Sin negar la relación que pueda existir entre estos fenómenos, este autor advierte que afirmar la relación directa sin más da por concluida la investigación justo cuando debiera iniciarse. Propone así la idea de liberarse de los reduccionismos que tienden a eliminar las complejidades que necesariamente atraviesan estos fenómenos sociales. El autor hace de esta manera un llamado a la reflexión liberándonos de las respuestas simples, fáciles, en un intento de ir *más allá* en el estudio de los eventos.

En cuanto a la manifestación en torno de lo ocurrido con Enzo, podemos decir que no fue una reacción espontánea sin más. Ocurrió dos días después de su asesinato, se corrió la voz para convocar la mayor cantidad de gente, para lograr así posiblemente un mayor impacto no solo frente a la comisaría, sino también frente a la comunidad de José León Suárez, la sociedad toda, el mismo Estado... Se cortó la avenida principal de aquella localidad, se quemaron varios elementos, los más jóvenes golpeaban tachos mientras entonaban consignas contra la policía: fuego, humo, ruido, todo en pos de dar al acontecimiento mayor espectacularidad. La visibilidad, el *dar a ver*, dar a conocer socialmente –a la mayor parte de la sociedad posible–, es una preocupación común a las manifestaciones sociales. Una manifestación que no adquiere la mínima visibilidad es un fracaso total.

Por otra parte, tampoco se trató de una reacción *sui generis*, sin historia, antecedentes o episodios comparables. La manifestación, el reclamo, el *escrache* frente a la comisaría, e incluso la quema de ésta, o parte de ella, de elementos cercanos y relacionados con la misma –como ocurrió con las motos secuestradas en nuestro caso–, es una forma de protesta que en estos tiempos y en nuestro país al menos tiene su presencia, y ésta puede rastrearse fácilmente a través de una revisión de portales periodísticos. Es evidente que cada una de estas manifestaciones puede presentar –y de hecho lo hacen– particularidades, diferencias, en su forma, en su desarrollo, incluso en sus motivos, sin embargo las semejanzas son llamativas. Solo mencionaré en los párrafos siguientes algunos casos de modo ilustrativo, no me interesa profundizar en cada uno o en sus particularidades, sólo mostrar que el evento ocurrido en la comisaría de Suárez no es un caso único, aislado, sino todo lo contrario, fácilmente pueden encontrarse casos comparables.

Así podemos encontrar que vecinos del barrio Las Catonas –Moreno, Provincia de Buenos Aires– han tenido varios encontronazos con la policía local, a quienes acusan de trabajar en complicidad, o al menos *hacer la vista gorda*,<sup>8</sup> con ladrones que perturban la tranquilidad del barrio. La acusación llega al límite de haber amenazado ante los medios la posibilidad de quemar la comisaría si la situación no cambia.<sup>9</sup>

8. En el habla popular, simplemente permitir que algo que no debiera suceder, suceda.

9. Suceso ocurrido en el año 2002 y recogido del siguiente link <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/1-5161-2002-11-11.html>



En otro caso, en Bariloche, vecinos se movilizaron hacia Tribunales y la Unidad Regional de la policía cuando se conmemoraban ocho meses de la muerte de tres jóvenes, muertes de las que responsabilizan a los agentes policiales. La manifestación terminó en destrucción y saqueos de comercios en el centro cívico y en la quema de la Unidad Regional por parte de algunos de los presentes.<sup>10</sup>

En Junín –Provincia de Buenos Aires–, un grupo de vecinos protestó frente a la comisaría local por el asesinato de un joven de 17 años ocurrido a una cuadra de la misma. Causaron algunos destrozos, quemaron la comisaría y la policía terminó con la manifestación reprimiendo con gases y balas de goma.<sup>11</sup>

Finalmente, el hallazgo sin vida de una joven de 21 años que se buscaba intensamente en Monte Hermoso, provocó que familiares y vecinos arremetieran contra la comisaría, incendiándola. La policía respondió reprimiendo y los manifestantes dirigiéndose contra el edificio municipal y casas de funcionarios, que también fueron atacadas.<sup>12</sup> Algunos manifestantes se cobraron a golpes la vida de quien sería el abuelo del presunto asesino. Los ejemplos podrían seguir, pero lo que interesa evidenciar es que la acción del escrache o directamente la quema de comisarías no es algo tan inusual, que es por el contrario, una acción posible por parte de alguna multitud que se siente agraviada. Pero ¿de qué multitud?

Detrás de la acción de algún grupo de personas suelen encontrarse nociones que legitiman los reclamos y las manifestaciones, esto es, los sujetos creen estar defendiendo derechos esenciales y dicha defensa obtendrá por ello el consenso de alguna multitud e inclusive la aprobación de buena parte de la sociedad. También en ocasiones este consenso popular es tan marcado y enérgico que, por un lado, anula el temor o la deferencia de los participantes y por otro, implica a veces cierta tolerancia de parte de las autoridades (Thompson, 1971: 215). En nuestro caso podemos ver, rastreando las manifestaciones violentas en las comisarías –que llegan en muchos casos a su incendio total o parcial–, que los motivos no son aleatorios.

Las causas suelen tratarse de afrentas a lo que socialmente se considera el valor más fundamental: la propia vida. No se queman comisarías por cualquier motivo, el asesinato impune, la muerte violenta convertida en tragedia que golpea una familia pero que también manifiesta con clara evidencia la vulnerabilidad de la vida de un barrio, de sus habitantes, ese sí es un motivo para el estallido, más cuando agentes estatales son vistos por los sujetos como de alguna forma implicados o directamente responsables del hecho. La muerte violenta, el asesinato, y más cuando se trata de un joven, un chico, esa tragedia que azota algunos barrios de forma particular, parece ser un motivo válido para manifestarse frente a una comisaría. La

---

10. Suceso ocurrido en el año 2011 y recogido del siguiente link <http://www.infobae.com/2011/02/18/562048-queman-la-comisaria-bariloche-y-saquean-el-centro-civico/>

11. Suceso ocurrido en el año 2016 y recogido del siguiente link <http://www.lapoliticaonline.com/nota/68031/>

12. Suceso ocurrido en el año 2015 y recogido de los siguientes links <http://montehermoso24.com/hay-pueblada-en-monte-hermoso-queman-la-comisaria-la-municipalidad-del-centro-de-conven-ciones-y-casas-de-funcionarios/>; <https://www.guioteca.com/argentina/queman-comisaria-y-lin-chan-a-un-sospechoso-de-asesinato-feroz-reaccion-popular-contr-el-crimen/>



*tolerancia* de las fuerzas policiales es otro dato importante a la hora de considerar el episodio que se desarrolla en sus inmediaciones y en ella misma. Seguramente no cualquier día un sujeto puede acercarse a sus paredes y pintar leyendas con aerosol que inclusive acusen directamente a las fuerzas del orden. Pero un día como este, sí. De hecho algo que me llamó la atención aquella vez fue la falta de respuesta policial. Nadie se hizo presente en casi toda la tarde hasta que por fin llegó, con los incendios en aumento, un cuerpo policial que dispersó a los manifestantes.

La tolerancia se explica por el motivo de la manifestación, es decir la muerte de un chico, la bronca engendrada por ella. La conmoción social juega su papel en la tolerancia de las autoridades, hasta un punto –seguramente fluctuante, y que no siempre necesariamente se alcanza– en el cual esta tolerancia ya simplemente no puede sostenerse.

Ciertamente no había demasiadas muestras de temor en los manifestantes de la comisaría o tal vez otros sentimientos –indignación, tristeza, ira– eran demasiado fuertes como para que se haga manifiesto el temor. No había temor al escrache, a nombrar por su apodo al transa, al acusar de complicidad a la policía, al arrojar piedras contra los vidrios de la comisaría, al comenzar a quemar las motos, etc. Ese día estaban permitidas más cosas de las que podrían pensarse un día cualquiera frente a una comisaría y los manifestantes lo sabían y lo explotaban a su favor, para hacer el repudio más grande, para darle más contundencia al reclamo y de esa manera hacerlo más visible. Después de todo fue gracias a ese estallido en aumento, que llegaron al lugar las cámaras de televisión y no por la muerte del chico.

La multitud tenía algo más a su favor: seguramente no toda la sociedad compartía la forma del reclamo –de hecho algunas noticias posteriores acerca de lo sucedido se encargaron de repudiarla– pero el motivo del reclamo era otra cuestión. El motivo del reclamo presenta un consenso socialmente legítimo. Las muertes de chicos en villas pueden llegar a no ser noticia en los medios masivos de comunicación –de hecho casi ninguna lo es–, pero si llegan a serlo probablemente cuenten con el repudio de buena parte de la sociedad. En otras palabras, el asesinato sin más de un chico es un hecho socialmente repudiable. Por ello el padre de Enzo habló de la situación el mismo día frente a los periodistas que se hicieron presentes, por ello también las otras madres hablaron con ellos de sus chicos muertos. No había dudas de que se reclamaba algo justo, de que existía al respecto un consenso social.

Por supuesto que tanto el repudio como el consenso están atravesados por una discriminación espacial y social, de la misma manera que no todas las muertes de chicos consiguen ser noticia en los medios, no todas las muertes motivan el mismo nivel de repudio o consenso ante su reclamo. Esos parámetros fluctúan, hay muertes que importan socialmente más que otras, cada muerte violenta, cada asesinato –cuando llega a hacerse mediáticamente visible– despierta de modos diversos la respuesta de la sociedad mayor. Y en eso, las villas y sus habitantes, los villeros –portadores de los mayores y peores estigmas sociales: sucios, vagos, chorros, drogadictos, ignorantes– llevan claramente las de perder.

## Algunas muertes. Otras muertes

El 23 de marzo del año 2004 fue asesinado el joven de 23 años Axel Blumberg, después de haber sido secuestrado cinco días atrás. El joven había sido secuestrado en Martínez, localidad del Partido de San Isidro, donde residía, en el norte de la provincia de Buenos Aires. La noticia de este hecho acaparó durante largos días la atención de los medios masivos de comunicación. Su padre, Juan Carlos Blumberg, empresario textil, convocó varias marchas, algunas multitudinarias (la primera convocó a alrededor de 150.000 personas) como repudio por ese hecho y se convirtió en un referente mediático durante algún tiempo es pos de reclamos por esclarecer el asesinato de su hijo (por el cual fueron detenidas 15 personas), por mayores controles de parte de la policía y por lograr mayor seguridad para los ciudadanos.

El petitorio entregado en la primera marcha en el Congreso Nacional, incluía varios proyectos de ley que focalizaban en el endurecimiento de las penas y en la baja de la edad de inimputabilidad de los culpables directos de los hechos, entre otras cosas. Este petitorio habría contado con el respaldo de más de 5 millones de firmas de ciudadanos de todo el país. Más tarde Blumberg creó la “Fundación Axel Blumberg por la vida de Nuestros Hijos” e incursionó en política. Me interesa citar aunque sea brevemente el caso de la muerte de Axel, porque sirve para ver claramente como los asesinatos –más allá de la formas particulares que cada uno pueda presentar–, pueden tratarse de formas muy disimiles –incluso algunos no se tratan en los medios de ninguna manera–, y cada uno despierta en la sociedad mayor diversas respuestas, repudios y niveles de consenso y apoyo.<sup>13</sup>

Tal vez esta aclaración parezca una obviedad, pero considero que la reflexión incluso acerca de lo que parece obvio resulta beneficiada si se hace dialogar y se nutre de casos concretos, porque en definitiva en esas realizaciones concretas se hace la vida cotidiana, es decir se juega la vida de todos los individuos y se construye su experiencia. Allí se ven las particularidades del vivir en cada contexto social y sobre esos escenarios –y atravesados por ellos– es que los individuos son llamados a hacer sus vidas. Pero más allá de que la muerte violenta, un asesinato, no constituye un valor abstracto o universal, sí es cierto que repasando los casos de manifestaciones, escraches, quemas de comisarías, puede constituirse como un motivo legítimo para la acción.

Teniendo en mente esta cuestión de cómo las muertes violentas ocurridas en diferentes contextos sociales pueden provocar diversos niveles de visibilidad, tratamiento, incluso respuestas sociales, quisiera pasar del motivo que habría provocado el hecho de la protesta para profundizar en la reflexión acerca de cómo se logra una manifestación como la de ese día y por qué, en fin, fue esa la forma de reclamar y no otra. Tilly (2000: 13) menciona que la acción colectiva presenta dos dimensiones, o en otras palabras, puede manifestarse mediante el conflicto o la

---

13. Ver a modo de ejemplo y entre otros links posibles: <http://www.lanacion.com.ar/593966-como-fue-el-secuestro-de-axel-segun-sus-captorees>; <http://edant.clarin.com/diario/2004/04/01/um/m-734923.htm>; <http://www.lanacion.com.ar/588575-el-texto-completo-del-petitorio-de-juan-carlos-blumberg>; <http://www.terra.com.ar/canales/politica/145/145258.html>

cooperación, y que está atravesada por recursos combinados e intereses compartidos. También menciona que los participantes de la acción reclaman hablar por una comunidad mayor, en el nombre de un colectivo abstracto al que se sienten, y piensan, pertenecientes.

En el caso que nos ocupa, es claro que ambas dimensiones se presentan. La manifestación en sí constituye un conflicto frente a un *otro*, pero también requiere la cooperación de pares, vecinos, otros padres de otras víctimas, amigos del chico asesinado, familiares, amigos de amigos, en fin, gente.... La manifestación como ya se dijo no fue espontánea, se organizó, se convocó para ella a pesar de ser ciertamente casi inmediata. En fin no hubiera sido posible –por lo menos no en las dimensiones que lo fue– sin la cooperación de otra multitud de sujetos que ese día se hicieron presentes. Ese día los familiares de Enzo estuvieron acompañados por personas que en algunos casos ni siquiera conocían a Enzo o a ellos directamente, pero estaban allí. Todos ellos se sintieron interpelados por lo ocurrido, sintieron que debían estar allí, sumarse.

Una quema de una comisaría difícilmente puede ser realizada por tres o cuatro sujetos aislados. Para que algo así ocurra es preciso la cooperación de pares, de sujetos que sienten que lo ocurrido también los interpela profundamente a ellos. Por su parte, cuando el padre de Enzo hablaba frente a las cámaras era claro que en su dolor por la muerte de su hijo, también sentía que hablaba en nombre de los habitantes de su barrio y de los barrios vecinos. Por ello comentó “Acá nos unimos, o nos matamos entre todos”.

La leyenda “ni una muerte más en Carcova” refiere a lo mismo: se habla por uno, pero también se habla por todos. Se reclama por la muerte de Enzo, pero también para que no se sumen más muertes en el barrio. Por ello también las otras madres de víctimas se hicieron presentes ese día, porque entendieron que su reclamo *encajaba*, era parte del reclamo de ese día de la familia de Enzo. Se pedía por Enzo, pero también por el resto de los chicos y chicas de los barrios, los muertos y los vivos, por las comunidades. En fin, se reclamaba por la violencia que significó la muerte de Enzo, pero más allá aún, por la violencia de la muerte violenta que se presenta como un fenómeno que excede un caso aislado, y que se presenta como una posibilidad cotidiana en la vida de estos barrios. Un episodio como este puede presentarse a primera vista como un hecho discontinuo, contencioso, incluso extraordinario, pero no existen fronteras precisas entre lo rutinario y lo extraordinario (Thompson, 1995: 7).

Tilly (2000: 10) también menciona que es en la presencia de intereses compartidos que un grupo pequeño de individuos puede promover la acción colectiva, y estas acciones colectivas pueden constituirse en modelos de acción que en algún momento cobran forma. Para este autor la acción colectiva presenta algunos aspectos relevantes: es una interacción entre grupos y no entre personas individuales; opera dentro de límites impuestos por instituciones, prácticas y entendimiento compartido; los participantes aprenden, innovan y construyen en el propio curso de la acción, es decir cada acción posee una historia que dirige y transforma usos posteriores de esa forma; esa forma de acción a su vez se enmarca dentro de repertorios bien definidos y limitados que son particulares a diversos actores, objetos de acción, tiempos, lugares y circunstancias.

Es claro que en el caso de la manifestación por Enzo se trató de una acción colectiva dirigida desde un grupo hacia otro grupo, fue de la multitud presente a la policía local. También operó dentro de límites –más o menos difusos– de lo posible, de acuerdo a marcos, prácticas existentes, un cierto entendimiento social compartido. Esto por su parte no es tan claro, más bien parece difuso, maleable. Hay límites, sí, pero no es claro dónde termina una manifestación, hasta dónde llega, cuándo la policía actúa –sale de su pasividad para reprimir– o no lo hace, qué características adquiere la propia protesta –es decir qué cosas concretamente se hacen–. De hecho, repasando los otros casos mencionados anteriormente, se puede ver claramente como cada uno de ellos presenta sus particularidades, sus notas propias.

No hay un modelo rígido donde caben todas las manifestaciones en comisarías, porque allí intervienen los propios actores con su agencia a flor de piel, el propio devenir de los hechos enmarcados en situaciones que se suceden demasiado rápido y en medio de una gran efervescencia, donde todo se mueve entre lo previsible y lo impredecible. Si bien es cierto entonces que cada manifestación puede presentar su propia particularidad, es claro por otro lado que existe a grandes rasgos, de formas muy flexibles, un modelo de referencia, en el sentido de una forma de acción socialmente practicable, aceptada, utilizada, explotada, y en ella cada actor –manifestantes, policías– ocupa su lugar y posición. Su forma permanece flexible, sujeta siempre a innovación y negociación, se trata de una combinación de formas conocidas, socialmente establecidas, por un lado, e improvisación del aquí y ahora por el otro. Estos episodios se insertan en relaciones sociales preexistentes y en modelos conocidos de reclamar, pero incluso allí, sus participantes están negociando siempre, improvisando sobre los trazos ya escritos.

En cuanto a la búsqueda de visibilidad, es cierto que el episodio en sí presenta una importante dimensión de puesta en escena, en el sentido de que se buscó exponer socialmente una problemática: en concreto el asesinato de un chico, pero también otros asesinatos ocurridos en esos barrios, el flagelo que implica para muchos de sus vecinos el comercio y manejo de la droga en ellos, la complicidad de agentes policiales en el mismo. Todo esto se puso en escena. Y claro que se buscó la visibilidad en ello, por eso se cortó la principal avenida de José León Suárez y se escrachó públicamente la comisaría local.

Todo lo ocurrido contribuyó a su visibilidad: colgar banderas, hacer pintadas, golpear tachos, cantar, gritar, quemar gomas, tirar piedras a la comisaría, quemar motos, un patrullero, un colectivo... todo esto puede entenderse como una puesta en escena para ser vista, más allá de constituir también expresiones de ira. La llegada de la televisión, las palabras de las madres de los otros chicos muertos y la del propio padre de Enzo frente a ella, pueden entenderse como un aspecto más de lo mismo y como un *triunfo* de aquella búsqueda de visibilidad.

Goffman (2006: 9) menciona que durante una actuación, son los actores quienes se responden unos a otros de manera directa como habitantes del drama, pero el público también responde indirectamente, el público está presente y los actores también lo saben cuando desempeñan su papel en el drama. En la comisaría no solo intervinieron los manifestantes y los policías, también un público estaba presente y era parte en un sentido más general de lo que acontecía. El episodio en este

sentido puede ser entendido como una puesta en escena, donde los sujetos son llamados a convertirse en actores, sujetos/objetos que se pueden mirar por todas partes y con detenimiento, así como también pueden ser juzgados. La televisión solo sirvió para profundizar aún más este aspecto del drama que se jugaba y por los canales de noticia y la prensa escrita se hizo eco el episodio unos cuantos días más. Allí un *público* de periodistas y “especialistas” denunciaba, objetaba, describía, explicaba, en fin se pronunciaba de diversas maneras acerca de las muertes de los chicos en las villas, el problema de la droga en ellas, el episodio de la quema de la comisaría en concreto, etc. Una manifestación es una confrontación con otro, pero que también espera ser vista por *otros* espectadores.

Pero pensando en el *repertorio*, en la manifestación misma, podemos preguntarnos ¿Quién quema? ¿A quiénes pertenece ese repertorio? ¿Qué multitudes son aquellas?, en fin volver a la pregunta ¿Qué multitud? Leyendo crónicas se puede ver que los sujetos que las llevan a cabo, quienes las propician, en términos generales parecen pertenecer a los estratos más vulnerables de la sociedad, los sectores populares, habitantes de barriadas, de villas. Cabe preguntarse entonces por qué eso forma parte de su repertorio a la hora de reclamar por un asesinato, ¿por qué esa forma y no otra? Uno puede suponer respuestas rápidas, casi de sentido común que tienen que ver con que la justicia –los jueces, siempre en términos generales y con excepciones– cuando se trata de estos sectores no es tan pronta ni eficaz para resolver hechos; que casi lo mismo puede decirse de la policía –más aún cuando se acusa directamente a parte de la policía de estar relacionada con el manejo de la droga en los barrios y por ende relacionada de una o de otra forma con estas muertes–; que casi nunca las muertes de este tipo en las villas son noticia en los medios de prensa, por lo que una manifestación de estas características es casi la única forma para que ello ocurra.

Se trata de un medio, una herramienta, que tienen las clases vulnerables de exponer una problemática social que padecen. A través de ese medio se presenta una acusación directa. Una muerte de un joven, una muerte violenta, un asesinato que puede quedar impune, constituye un quiebre en la normalidad de la vida de los barrios. Es algo que transgrede los límites –ya bastante amplios– de lo que puede permitirse en la villa. “O nos unimos o nos matamos todos” decía el padre de Enzo claramente expresando –en todo su dolor– el quiebre del límite, la trasgresión que implicaba lo ocurrido y cómo aquello debía fomentar la unión vecinal en pos de un solo reclamo, un reclamo común. El padre de Enzo llamaba a la unidad, ¿pero a quiénes llamaba a esa unidad? ¿Quiénes serían ese “nosotros”? Juan Enrique llamaba a la unidad barrial en pos de enfrentar una problemática social que no azota a toda la sociedad por igual, sino a las villas, a su barrio: la muerte de chicos –casi podemos decir corriente– de forma violenta.

Se trata de una violencia latente, que puede explotar en cualquier momento –y de hecho lo hace, muchos chicos mueren en los barrios en similares circunstancias–, se sabe, se vive con eso en las villas, pero cuando sucede efectivamente se lo experimenta como algo que rompió los límites de lo permitido. Y aquello constituye, en principio, una base a partir de la cual enarbolar la protesta y la acusación. La muerte violenta constituye una de esas emociones imposibles de reprimir, que



necesitan explotar y volverse reclamo, manifestación, quema. En la muerte violenta adquiere toda su intensidad la violencia a la que están expuestas esas vidas, allí se vive con toda la crudeza esa situación, se la experimenta, allí el dolor es más intenso, la fragilidad y la vulnerabilidad de la vida se expresan sin reservas, allí también es la ocasión y el lugar donde con mayor facilidad puede organizarse la protesta y el escrache.

La acusación, es cierto, se realiza contra actores concretos: un transa, la policía... pero la manifestación expresa más que ese repudio particularizado, expresa nociones generales acerca de lo moralmente permitido, socialmente aceptable, aquello es lo que está en juego en una acción como esta, por eso se exige “ni una muerte más”, es un “ya basta” que se repite en cada quema, en cada explosión popular que se presenta en una comisaría tal como se puede observar cuando esto ocurre. Y mirando más allá aún, entonces, se puede comprender el lugar de estos eventos en las propias formas en que las vidas están atravesadas por la violencia en las villas. En el marco de esas violencias, violencias que podemos pensar como políticas, un evento como el aquí tratado adquiere sentido.

Los repertorios de acción son definidos, limitados y particulares a diversos actores. La manifestación en las comisarías, y en casos más extremos, sus escraches con pinturas y quemas, es uno de los principales medios que tienen los pobres, los villeros, los más vulnerables de acusar y de hacerse escuchar y ver. Es uno de los medios que tienen a su disposición dentro del entramado de las lógicas de poder que atraviesan esos espacios urbanos, es una acción colectiva, una acción también política que se juega entre lo posible, lo permitido y los límites en cada caso negociados. No precisa un alto grado de organización, solo cierto consenso popular que lo apoye y un modelo de acción para llevarla adelante. Este tipo de protesta y manifestación se encuentra en sí mismo inscripto dentro de lo que llamo la *violencia hacia la vida*, es parte de ella, es impensable fuera de las lógicas de poder que atraviesan estos espacios urbanos, es parte del escenario y de los actores que lo pueblan.

Tanto esa muerte como esa misma acción popular de la manifestación se inscriben en lógicas particulares de relación, de acción, en tramas específicas por donde se juega –tomando el famoso concepto desarrollado por Foucault (2004: 15-42)– la “biopolítica” que atraviesa –y deja sus huellas– diferencialmente en la ciudad y en sus habitantes. Es tema muy complejo y tal vez incluso –muy probablemente– sin final a la vista, saber por qué una muerte desencadena una manifestación como ésta y por qué otras pasan sin más. Probablemente haya varios elementos a tener en cuenta que den indicios en cada caso de lo que sucede o no sucede según la ocasión. Tal vez ese “no da para más”, ese “ya basta”, exploten de cuando en cuando, en la medida en que varias situaciones juntas precipitan hacia allí. Seguramente el análisis exhaustivo de cada caso aporte más datos al respecto. Aquí –y más allá de la relevancia evidente de esas preguntas– solo quise detenerme algunas páginas en una reflexión que se inició a fines de aquel octubre, cuando una bala mató a Enzo y sus vecinos se manifestaron en la comisaría.



## La violencia hacia la vida

Sin lugar a dudas el estudio de la violencia en cualquiera de sus formas, contextos o dimensiones, presenta una ardua complejidad como ya ha sido bien señalada por diversos autores (Garriga, 2015: 9-17; Bourgois, 2002: 83-93; Bermúdez, 2008: 2-3; Isla y Míguez, 2003: 7-13). Mi investigación, dentro de la cual se enmarca este artículo, ha buscado reflexionar acerca de las formas que adquiere la violencia hacia la vida en contextos urbanos afectados por la extrema pobreza, atendiendo a las lógicas de poder que atraviesan dichos espacios. Ello implica necesariamente una reflexión acerca del propio concepto de violencia, sus sentidos y alcances asociados a la propia experiencia de los sujetos.

La etnografía como forma de investigación permite acercarse a lo que los sujetos implicados en estas situaciones tienen para decir acerca de ella, a cómo reaccionan ante ellas y, de ese modo, acercarnos a la construcción de su propia experiencia en torno a las formas de la violencia que atraviesan sus vidas. Este mismo acercamiento permite destacar el carácter relacional de la violencia, y de esta forma desprenderse de formulaciones como *violencia en los barrios* u otras similares que a veces son utilizadas –como a mi entender el malogrado título de *Violencia en los Márgenes* de Auyero y Berti del año 2013– y que parecieran correr el peligro en algún descuido de hacer recaer en estos barrios y sus habitantes la caracterización de *violentos*. En el caso mencionado de Auyero y Berti, por ejemplo, se hace un *repaso contextual* acerca de las condiciones sociales, económicas y políticas que se viven en los barrios más pobres, para luego dedicarse a mostrar las violencias que se perpetran en dichos barrios, sin detenerse prácticamente a reflexionar acerca de las tramas políticas en las cuales se insertan dichas violencias, es decir cómo esas violencias estudiadas se relacionan con ese *contexto* anteriormente descrito. De esa manera se exponen las violencias que se presentan en los barrios más pobres de la urbanidad, las llamadas *villas*, como si acaso fueran un mal endémico o natural de dichos contextos y actores sociales.

Es preciso estudiar la violencia en su carácter relacional, intentando comprender estas formas en que se expresa la violencia en un sentido político, es decir tomando en consideración las relaciones de poder y la desigualdad social que imprimen, posibilitan, estructuran esas mismas formas, dimensión que excede el espacio de la villa y a los mismos villeros, que incluye policías, instancias políticas, funcionarios, pero también procesos históricos, sociales, aquello que entiendo como la trama política y que no constituye un simple contexto en el cual las cosas ocurren, sino más bien es el fundamento sin el cual no serían comprensibles aquellas formas de violencia.

El estudio de la violencia debe apartarse de presentarla como localizada y menos naturalizada en algún sitio o sujetos y debe permitir preguntarnos: ¿violencia de quién a quién? ¿Cómo circula la violencia? ¿Cómo es posible que se presente bajo esas formas en un contexto social determinado? ¿Cómo atraviesa esa violencia la experiencia de los sujetos? En síntesis, si un *transa* mata a un chico y los vecinos queman una comisaría por acusar a la policía de ser partícipe de la tragedia, no se trata de que la *villa* es violenta porque sí, sino que está construida políticamente

—como en realidad todos los espacios sociales a su manera— de una forma tal que esas situaciones —entre muchas otras— son posibles y más que posibles, comunes. Porque pienso la violencia en las villas de esta forma, en movimiento, siempre en relación, construyéndose políticamente, no atada a espacios y sujetos, pero imprimiéndose sobre espacios y sujetos es que hablo y pongo el énfasis en el concepto de *violencia hacia la vida*.

El concepto entonces de violencia hacia la vida es el que me ha servido para distanciar la violencia del espacio concreto, para no volver la violencia una sustancia, sino una relación, una tensión que se articula entre espacios, entre sujetos y que no puede comprenderse sino a partir de la consideración de las lógicas de poder, de las tramas políticas que atraviesan toda la ciudad y que imprimen disimiles formas de violencia, con sus particularidades, recurrencias e intensidades específicas, a lo largo del trazado urbano. En esas lógicas políticas los barrios que conocemos popularmente como villas, las vidas de sus habitantes en ellos, padecen formas de violencia particulares. Aquí sólo me he detenido en considerar en especial una de ellas, la muerte violenta de jóvenes, a partir de un caso determinado, que en mi caso, propició el inicio de la investigación respecto de este tema. Pero quizás por no desatender la dimensión política que se mueve tras las violencias y no despistarme yo mismo en este camino—, elijo aquella redundancia de *violencia hacia la vida*, redundancia porque la violencia siempre refiere a un ejercicio que se aplica sobre una vida, pero redundancia también que acentúa el carácter relacional y el movimiento propio de la violencia.

La etnografía como forma particular de investigación, reflexión y comprensión, permite acercarse a estos matices, es decir permite acercarse a las formas que adquiere la violencia en cada contexto, a las relaciones y lógicas de poder que se articulan tras ellas. Un evento como el analizado en este artículo tiene el valor fundamental de mostrar esos matices y los muestra porque en él lo cotidiano se torna intenso, explota, sale a la luz. El evento también es el que conmueve de una u otra manera al investigador. Haciendo etnografía resulta que podemos llenar cuadernos de campo enteros de episodios, de palabras, pero solo algunos de ellos logran acaparar casi la totalidad de nuestra atención y pensamientos, y logran de esta manera, en muchos casos, dar inicio o encauzar investigaciones antropológicas.

## Bibliografía

Augé, Marc (2014). *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Auyero, Javier y Berti, María Fernanda (2013). *La violencia en los márgenes. Una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense*. Buenos Aires, Katz Editores.

Bermúdez, Natalia (2008). “‘Merecer la muerte’ Una antropología sobre las moralidades y las prácticas políticas en torno a las muertes violentas (Córdoba- Argentina)”, en *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Bourgois, Philippe (2002). “El poder de la violencia en la guerra y la paz”, *Apuntes de investigación*, Año 6, N° 8, pp. 73-98.

Comaroff, Jean y Comaroff, John (2013). *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Das, Veena (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Francisco A. Ortega Editor.

Foucault, Michel (2004). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Garriga Zucal, José (2015). *El Inadmisibile encanto de la violencia. Policías y barras en una comparación antropológica*. Buenos Aires, Cazador de Tormentas.

Geertz, Clifford (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa S.A.

Geertz, Clifford (2015). *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós Studio.

Goffman, Erving (2006). *Frame analysis*. Madrid, Siglo XXI-CIS.

Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.

Isla, Alejandro y Míguez, Daniel (2003). *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.

Lorandi, Ana María (2012). “¿Etnohistoria, Antropología histórica o simplemente historia?”, *Memoria Americana*, Año 1, N° 20, pp. 17-34.

Malinowski, Bronislaw (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini S.A.

Thompson, Edward (1995). *Costumbres en Común*. Barcelona, Crítica.

Tilly, Charles (2000). “Acción colectiva”, *Apuntes de Investigación del CECyP*, N° 6, pp. 9-32.



# Profesionalidad y emoción

*La gestión de lo emotivo como parte del deber ser policial en las Comisarías de la Mujer y la Familia de la Provincia de Buenos Aires*

POR NURIA LUZ ÁLVAREZ<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo es el resultado de una experiencia de campo exploratoria en dos Comisarías de la Mujer y la Familia (CMF) del Conurbano Bonaerense. Se analizan las narrativas que las y los policías elaboran para explicar y fundamentar el trabajo que realizan –al cual conciben como particular debido a la fuerte presencia que cobra allí “lo emocional”–, haciendo especial hincapié en las estrategias que consideran necesarias para una correcta ejecución del mismo. Estas estrategias son: “la escucha activa”, “la contención” y “la intuición” y suponen una reactualización de una imagen idealizada en torno a la labor policial, vinculada con la fuerza, la violencia y la “lucha contra el crimen”. Es objetivo de este trabajo mostrar cómo, para lograr constituirse en un espacio de ejercicio policial legítimo, las y los agentes de esta comisaría elaboran sus propias narrativas que revalorizan el rol asistencial de la fuerza policial y la gestión de lo emotivo como parte de un *deber ser* policial. La gestión emocional es fundamental para el trabajo en la CMF y actúa como un ejercicio de profesionalidad policial.

Palabras clave: trabajo policial, emociones, profesionalidad, narrativas.

## Abstract

This article is the result of exploratory field work in two Comisarías de la Mujer y la Familia (CMF) police stations. I analyze the narratives that are produced by policemen and policewomen in order to explain and substantiate the type of job carry out – which is considered of a particular kind due to the strong presence of “the emotional” aspect–, and emphasize the strategies that are considered necessary for the proper completion of their work. These strategies are “active listening”, “containment” and “intuition” and involve an update of an idealized image of policing, linked to the use of physical force, violence and the “fight against the crime”. The purpose of this article is to show how, in order to become a space of legitimate police activity, the CMF police stations create their own narratives, which support their role of assisting people and managing the emotional aspect as part of

---

1. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

an adequate police performance. Emotional management is fundamental for attaining police professionalism.

Keywords: police work, emotions, professionalism, narratives.

Recibido 30 de enero de 2018

Aceptado 15 de junio de 2018

La mañana se inició con un desfile de personas que entraban y salían de la comisaría. En un lapso de aproximadamente veinte minutos, tres personas se habían acercado a la Comisaría de la Mujer y la Familia para hacer consultas. Cuando llegué, una mujer esperaba en la guardia. Inmediatamente salió otra de una de las habitaciones que se encontraban atravesando la arcada. Esta mujer estaba embarazada, tenía los ojos vidriosos. Parece que había estado llorando<sup>2</sup>.

En el año 2016 inicié un trabajo de campo exploratorio en dos Comisarías de la Mujer y la Familia (CMF) de la Provincia de Buenos Aires, una en la región norte y otra en el oeste del Conurbano Bonaerense. El origen de estas dependencias se remonta al año 1988. Fueron establecidas en la provincia de Buenos Aires durante la gobernación de Antonio Cafiero (1987–1991), como parte del programa “Prevención de la Violencia Familiar”, impulsado por el Consejo Provincial de la Mujer junto con el Ministerio de Gobierno. Estas comisarías surgen como una respuesta institucional a las demandas en torno al problema de la “violencia contra las mujeres” en el ámbito doméstico, siendo el caso más resonante de esa época, el asesinato de Alicia Muñoz a manos de quien fuera su pareja y famoso boxeador argentino, Carlos Monzón<sup>3</sup>. Los antecedentes regionales de estas comisarías se encuentran en Brasil, con las *Delegacias da Mulher*, surgidas en 1986.

Para caracterizar de manera general y somera a la CMF, puede decirse que se trata de comisarías de carácter especializado, cuyas atribuciones son prevenir e intervenir en delitos de instancia privada y de acción pública cuando las víctimas son mujeres, menores de edad e integrantes del grupo familiar. Como se verá más adelante, se trata de comisarías con una impronta asistencialista. Cuentan con un gabinete interdisciplinario compuesto – aunque no en todas las dependencias se distribuyen por igual – por abogados/as, psicólogos/as y trabajadores/as sociales. En la actualidad, gran parte del trabajo policial se limita a la recepción de denuncias y exposiciones civiles por casos de “violencia familiar”, “violencia contra las mujeres” y “abuso sexual”, dejando de lado tareas que impliquen el despliegue de personal, mayoritariamente femenino, en el territorio<sup>4</sup>.

---

2. Fragmento de un registro de campo en una CMF de la región norte del conurbano bonaerense (29 de Abril de 2016)

3. Por su fuerte impacto social y por la elevada atención mediática recibida, la muerte de Alicia Muñoz articuló como *caso paradigmático* (Tiscornia, 2008) de lo que en ese momento se concibió como un “altercado doméstico” con desenlace fatal.

4. Mientras que las denuncias policiales tienen implicación penal, las exposiciones civiles no. El



Las problemáticas que se abordan en la CMF suelen ser definidas como “movilizantes”, en tanto que develan la existencia de conflictos dentro de un entorno tradicionalmente considerado privado y relacionado con el sentimiento, el desinterés y la reciprocidad (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1997). En la CMF circulan angustias y tristezas, cuando se exponen las situaciones de violencia vividas; enojos por las largas esperas y la ausencia de respuestas esperadas; vergüenzas, cuando un conflicto considerado privado se torna público; gratitudes, cuando la atención recibida cumple o supera las expectativas, etc. De acuerdo con las y los policías, contar con estrategias orientadas al manejo de las emociones se plantea como una necesidad, tanto institucional como individual. Parte de estas estrategias se encuentran señalizadas por los protocolos que cumplen con el objetivo de ordenar y regular al trabajo policial, así como a las relaciones que deben establecerse entre policías y civiles<sup>5</sup>. Sin embargo, no todas ellas se encuentran reglamentadas, al menos no formalmente.

La ligazón entre policía y emociones, sin embargo, no es exclusiva de la CMF. Como señala Sabrina Calandrón (2014), al igual que sucede en otras profesiones, los y las policías pueden optar – dentro de un repertorio de acciones disponibles – por obrar con arreglo a reglamentos, a emociones o a ambos. De todas maneras, varios autores – a pesar de la diversidad de sus anclajes geográficos, las diferentes miradas y análisis propuestos –, sostienen que las manifestaciones emotivo-afectivas, al menos cierto tipo de ellas, no suelen aparecer como aspectos destacables del trabajo policial. Por el contrario, la incapacidad para manejar las emociones, según las normas de comportamiento establecidas, es percibida como una actitud contraria a los valores que se propugnan, tales como el control, la disciplina, la rudeza, la agresividad y la autoridad (Arteaga Botello, 2000; Duraó, 2004; Martín, 1996; McElhinny; 1994; Suárez de Garay, 2003) .

Si en un relato tradicional sobre el *ser y hacer policial*, las emociones aparecen como obstáculos que deben ser dominados, en la CMF el lugar prominente que ocupan parece otorgarle un estatus diferencial. Este artículo se propone hacer un análisis de las narrativas que las y los policías elaboran para explicar y fundamentar el trabajo que realizan en la CMF –al cual conciben como particular debido a la fuerte presencia que cobra allí “lo emocional”– haciendo especial hincapié en las estrategias que consideran necesarias para una correcta ejecución del mismo. Estas estrategias son “la escucha activa”, “la contención” y “la intuición”, las cuales suponen una reactualización de una imagen idealizada en torno a la labor policial, vinculada con la fuerza física, la violencia y la “lucha contra el crimen”<sup>6</sup>. Estas es-

---

objetivo de estas últimas es asentar por escrito la existencia de un conflicto que no necesariamente se constituya como un delito. Las tareas de tipo administrativas que se llevan a cabo en una CMF, además de la toma de denuncias y/o exposiciones, incluyen: instrucción de sumarios, ampliación de causas judiciales, seguimiento de las mismas, derivaciones, confección de estadísticas propias, etc. Ver decreto 4570/90.

5. Dirección General de Coordinación de Políticas de Género (2011). *Protocolos de actuación para la atención de las víctimas de violencia familiar*. Ministerio de Justicia y Seguridad de la Provincia de Buenos Aires.

6. “La escucha activa” y “la contención” son nociones que emergen del campo, tanto a nivel discursivo como normativo. Sin embargo, en este trabajo, al igual que sucede con “la intuición”, estas nociones

trategias se encuentran ligadas a la gestión emocional, entendida como actividad productiva. Tal como se intentará demostrar, la gestión emocional constituye una parte fundamental del trabajo en la CMF y actúa como un ejercicio de profesionalidad policial. Lo sostenido en este artículo no pretende constituirse como una verdad, ni aparente ni manifiesta. El objetivo de este trabajo es aportar al conocimiento en torno al trabajo policial que se realiza la CMF. Hacerlo desde una perspectiva que privilegie el punto de vista de los actores, en tanto hechos a analizar, permite dotarlas de contenido y vivacidad, a través de la identificación de prácticas, sentidos, su materialidad y su cotidianidad (Balbi y Boivin, 2008). Desde un enfoque etnográfico interesa menos la búsqueda de lo que realmente sucede, que el encuentro con lo que lo que dicen, hacen y dicen que hacen quienes habitan dicho mundo social.

Para poder hacer una primera aproximación a las especificidades que caracterizan al trabajo policial en la CMF, es preciso antes comprender que estas comisarías se insertan en un universo de significación particular, fundado en un conjunto de prácticas, sentidos y valores que se presentan, desde el discurso institucional, como propios de un *deber ser* policial. Recuerdo la tarde de un 25 de Noviembre, en que me había dirigido a la CMF porque allí tendría lugar una actividad por el “Día Internacional de Eliminación de la Violencia Contra la Mujer”. Mientras esperaba que comenzara el evento, hablaba con Cristina, la policía de guardia<sup>7</sup>. Estábamos en un rincón de la habitación que oficiaba como sala de atención y de espera, ella de un lado del mostrador y yo del otro. Le pregunté si, en tanto policías, las tareas realizadas involucraban “hacer calle” –patrullajes, custodias, operativos callejeros–, es decir, los mecanismos de control, vigilancia e intervención territorial, asociados a la prevención y neutralización de delitos. Me respondió que, si bien en el pasado hacían algunas de estas tareas, no así en la actualidad:

Todos tenemos estado policial (...) operativos ya no hacemos porque se potenciaba el peligro (...) antes, si recibías alguna llamada, podías ir a buscar a la mujer y a sus hijos a la casa, pero como los hombres hacen lo que quieren ¿Para qué gastar recursos y poner en peligro a los agentes? (...) Desde hace unos cuatro años, más o menos, la normativa cambió, sólo hacemos traslados y acompañamientos en casos de abuso sexual, todavía seguimos siendo policías ¿no?

El primer señalamiento que hace Cristina es que el ser y hacer policial se define, primeramente, por la posesión de un *estado policial*: “Todos tenemos estado policial”. Lo cual significa gozar de deberes y derechos específicos que se adquieren una vez culminado el proceso de instrucción y que no se pierden sino hasta el final de la vida policial, por baja o defunción. Pero además significa haber atravesado

---

son relaboradas como categorías operativas que ofrecen un posible marco ordenador para la descripción y el análisis de las prácticas policiales – ligadas al manejo de “lo emotivo” – de la CMF.

7. Se ha optado por modificar los nombres de quienes fueron mis interlocutores e interlocutoras, así como no aportar mayor información sobre las ubicaciones precisas de cada CMF visitada y transitada, con el fin de resguardar sus identidades.

una transformación hacia la adquisición de un modo particular y permanente de *ser en el mundo* (Sirimarco, 2009). Sin embargo, contar con dicho estatus jurídico parece no ser suficiente para *autoadscribirse* como policía, sino que es la especificidad de su labor la que actúa como marca distintiva de grupo. La referencia a *hacer calle*—traslados y acompañamientos—, como propio de un “nosotros policial” —“hacemos traslados y acompañamientos en los casos de abuso sexual, todavía seguimos siendo policías ¿no?”—, habilita a pensar que, en última instancia, lo que identifica al hacer policial no son las tareas que se realizan dentro de la comisaría, sino las que se suceden por fuera de ella.

De este discurso emerge una representación en torno a un *deber ser* que estructura idealmente al trabajo policial. Es decir, una representación sobre el *ser y hacer policial* que se encuentra signada, principalmente, por el uso de la fuerza como medio necesario para un fin específico: “el combate contra el crimen” (Hathazy, 2006; Frederic, 2008; Galvani, 2016; Garriga Zucal, 2016; Pita, 2010; Tiscornia, 2008; Sirimarco, 2009). El arquetipo del *verdadero policía* (Garriga Zucal, ob.cit.) es eminente masculino. Lo cual no significa que las mujeres queden excluidas, sino que, en tanto horizonte normativo, concibe a un sujeto institucional específico, portador de cualidades percibidas masculinas (Sirimarco, 2004; ob. cit.). La encarnación de este arquetipo es el o la policía encargado/a de las funciones de seguridad, es decir, “la prevención y represión de delitos y contravenciones, como así del mantenimiento del orden público en general”<sup>8</sup>.

Como señala Garriga Zucal (ob. cit.), el *verdadero policía* es una figuración que ordena y regula al mundo laboral policial, a la vez que imprime una imagen unificada a una institución desigual, jerarquizada y generizada. Sin embargo, es poco probable que una persona posea todas las cualidades que lo identifican. A pesar de ser una ficción, produce efectos concretos en las maneras en las cuales las y los policías se perciben a sí mismos y a las labores que realizan. Todas las actividades vinculadas con “la seguridad” —*hacer calle, hacer uso de la fuerza, etc.*— ocupan un lugar de privilegio al interior de una jerarquía que ordena valorativamente al trabajo policial. Ahora bien, la CMF no se adecua por completo a este ideal. *A veces los policías de otras comisarías dicen que no hacemos nada, pero yo quiero ver si se bancan hacer un turno de veinticuatro horas acá*, expresaba con tono desafiante Cristina, durante la misma charla. Desde este deber ser, aquellas/os policías que no se aboquen a velar por la “seguridad” de la población no realizan una actividad productiva, ni destacable.

Esta imagen idealizada repercute negativamente sobre la CMF. Por lo que, para lograr constituirse en un espacio de ejercicio policial legítimo, las y los agentes de esta comisaría elaboran sus propias narrativas que explican y fundamentan su trabajo a partir de las particularidades que le otorgan al mismo. En estas narrativas, los atributos del *verdadero policía* son resignificados, revalorizando el rol asistencial de la fuerza policial y la gestión de lo emotivo. La gestión emocional constituye una parte fundamental del trabajo en la CMF y actúa como un ejercicio

---

8. Ley 13.982 del Personal de las Policías de la Provincia de Buenos Aires (Ingreso – Estabilidad – Derechos – Deberes – Licencias)

de profesionalidad. Una forma de profesionalidad que se aleja, al menos nominalmente, de aquellas representaciones que han significado la contracara y uno de los grandes estigmas del *verdadero policía*: los excesos vinculados al uso de la fuerza.

¿En qué consisten, entonces, las labores que se llevan a cabo en la CMF? Vale señalar, en primer lugar, que la guardia de estas comisarías actúa como una suerte de filtro de los casos que pueden recibirse y los que no, según los protocolos y las voluntades de las y los agentes. Esto supone que las personas que se acercan a la dependencia hagan una primera exposición de los motivos que las llevaron hasta allí. Para poder llevar adelante las acciones judiciales correspondientes –toma de una denuncia o una exposición civil dependiendo el caso– se exige un relato pormenorizado de lo experimentado, por lo que las y los policías deben disponerse a escuchar.

Esto señala entonces una de las primeras “destrezas” que aparecen como relevantes en el espacio de la CMF: la “escucha activa”. Ésta es presentada, discursiva y protocolarmente, como un factor de relevancia en la relación que se establecerá entre las y los policías y aquellas personas identificadas como víctimas. En general, los relatos de experiencias de las víctimas tienen una alta carga emotiva, ya que suponen revivir los hechos, mayormente violentos. De acuerdo con las y los policías, en el momento de la denuncia propiamente dicha – instancia protegida en la que no está permitido el acceso a terceros, sólo de un o una acompañante elegido/a por la o el denunciante –, es bastante frecuente que estas personas se vean afligidas o rompan en llanto, aunque también suelen emerger manifestaciones adversas. Esteban, policía del escalafón administrativo, señalaba en una ocasión:

Vos capaz tenés una mujer que la ves que su situación es grave y vos le decís: ‘agarra tus cosas y andate de ahí’, y la mujer insiste en que cómo se va a ir de su casa, si la casa es suya (...) y tal vez la mina termina muerta, que se yo, pero uno más que aconsejarles, no puede hacer. O tal vez la casa no es de ella, es de la familia de él, pero te dice que se queda porque tiene buena relación con la familia del tipo. Y no, sigue siendo la familia de él. Capaz le hacen la vida imposible.

En el relato de Esteban es posible notar que lo que se espera de la víctima es que *abreaccione* y accione. *Abreaccionar* supone (re)vivir, de manera intensa, eventos traumáticos como parte de un proceso de sanación psíquica y espiritual, simbolizando las emociones por medio de la acción ritual o del lenguaje (Lévi-Strauss, 1995). En la cura psicoanalítica, a través del método abreactivo, se pretende inducir una transformación – desde adentro hacia fuera – en la persona padeciente, que le permita organizar el desorden generado por el trauma: “se trata también de suscitar una experiencia y, en la medida en que esta experiencia se organiza, ciertos mecanismos colocados fuera del control del sujeto se regulan espontáneamente para llegar a un funcionamiento ordenado (...) buscan provocar una experiencia, y lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir” (ibidem: 222)

Si bien en una intensidad más baja, en la CMF se espera que la víctima logre comunicar, *abreaccionar*, la experiencia vivida, como vehículo hacia la ruptura de los vínculos violentos que la constriñen. El acto locutivo es presentado como una instancia previa y necesaria para lograr sobrepasar la condición de víctima. Es allí

donde reside el germen transformador de las relaciones que la víctima teje consigo misma, con el referente discursivo – acto/s violento/s – y con sus interlocutores/as. La abreacción psicoanalítica supone que no haya centralidad, ni intervención del terapeuta, ya que la misma debe surgir por medio del mecanismo de la proyección (ibídem). En la CMF, por el contrario, el flujo comunicacional debe ser encauzado por medio de la acción policial.

La audición es un fenómeno físico y fisiológico en el que intervienen mecanismos de la acústica y órganos como el oído y el cerebro. Pero “escuchar” es una acción psicológica que se define en función del objeto de escucha; en el acto de escuchar se inaugura una relación con el/la otro/a (Barthes, 1986). “Escuchar activamente” no significa obrar de manera pasiva, mecánica y receptiva, sino que supone desarrollar un rol diligente dentro de una situación comunicativa dada. Es una respuesta institucional ante el sufrimiento de los/as otros/as. Reviste, por lo tanto, un carácter compasional que habitualmente se inmiscuye en todas las acciones asistencialistas y de auxilio (Fassin, 2016). Por lo que se establece una relación de asimetría –de aspecto confesionario– entre el/la que se entrega, se confiesa y el/la que escucha y juzga. En este acto de escuchar, es el destinatario y no el emisor quien tiene el control de la situación comunicativa. Sin embargo, ningún acto de escucha es unidireccional, hay polisemias, movilidad y circulación de las palabras, puesto que escuchar también significa hablar (Barthes, ob. cit.).

La contrapartida de la “escucha activa” suele ser el “consejo”, un mecanismo de coacción que no se ampara en el empleo de la fuerza física, sino en el despliegue de un poder moral. Desde la perspectiva de Esteban, desoír los “consejos” de quienes han sido formados/as para poder ofrecerlos, permitiría la perpetuación de este tipo de violencias. La persona que no escucha aparece como alguien que, a pesar de conocer las posibles consecuencias de su conducta, sigue adelante con la misma. De este modo, el accionar policial adquiere una carga aleccionadora, los y las policías intentan incidir sobre las conductas de esos y esas otros/as. Podría decirse que lo que opera en la CMF es una orientación de la conducta ajena que pretende ser productiva más que coactiva.

Lograr comunicar las experiencias de violencia – de manera verbal y no verbal – es uno de los pasos que inician el proceso que las personas denunciantes deberán atravesar – dispositivos jurídicos y psicológicos se combinan en él – para salir de la situación violenta en la que se encuentran. En estos intercambios, los “desbordes emocionales” pueden emerger y afectar el curso de la comunicación. En las narrativas que se construyen sobre el *deber ser policial*, “la contención” aparece como otra de las destrezas necesarias para el correcto desarrollo de las labores en la CMF: es el dispositivo psicológico adecuado para llevar dichos “desbordes” a los niveles considerados aceptables. Si bien, según los protocolos, “la contención” corresponde específicamente a los Equipos Interdisciplinarios (EI), estos/as profesionales sólo trabajan unas horas bajo turnos de trabajo regulares, mientras que la CMF está abierta las 24 horas del día, por lo que las y los policías incorporan dicho recurso como propio<sup>9</sup>.

---

9. Dirección General de Coordinación de Políticas de Género (2011). *Protocolos de actuación para*



La capacidad de contener, de brindar apoyo emocional, suele ser considerada un rasgo inherente de “lo femenino”. Desde esta visión, a la mujer le corresponde el mundo interior, del sentimiento, de lo doméstico. En el acto de “contener” se filtra una noción del maternar, pensada como una inclinación natural de las mujeres y vinculada con el dar: dar afecto, cuidado y nutrición a los cuerpos y espíritus de niños/as y hombres (Collier, Rosaldo y Yanagisako, ob. cit.; Scheper-Hughes, 1997). En la CMF la mayor parte de su personal es femenino y, por su especialización en la atención a principalmente niños/as y mujeres, es posible pensar que allí se reproducen estos estereotipos que vinculan a las mujeres con la función maternal y afectiva. Vale señalar que históricamente, el lugar de las mujeres en la fuerza policial actuó como una prolongación de las tareas domésticas asociadas al cuidado y la crianza (Calandrón, 2008). Tal fue el caso de la Brigada Femenina de Seguridad de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, primera experiencia en la incorporación de mujeres policías. La labor de estas agentes era prestar asistencia y protección a niños/as, mujeres y ancianos/as, así como en intervenir y denunciar los casos en las que estas mismas personas estuviesen cometiendo algún tipo de infracción (Calandrón y Galeano, 2013). Se observa que el rol de la mujer policía se ha constituido sobre la idea de que las mujeres poseen una mayor sensibilidad para tratar con sus pares de género y que también son portadoras de un instinto maternal que las habilitaría a tratar con menores (Calandrón, 2008).

Si bien la CMF ha sido constituida como heredera de la primera Brigada Femenina –ecos que resuenan aún en su actualidad– considero que allí, “contener” adquiere otra connotación<sup>10</sup>. “Contener” es ordenar las experiencias de violencia, limitando y ordenando el decir de las personas, lo que produce un borramiento, o por lo menos una suspensión, de su contenido emocional. Esto se evidencia, por ejemplo, en la denuncia, ya que allí las experiencias de violencia se objetivan e inscriben en una lógica burocrático-administrativa que fija y neutraliza al flujo emocional. Documentadas en un lenguaje formal y común a todas ellas, las denuncias tienden a homologar los relatos de experiencias de violencia.

Existe una tercera destreza que las y los policías de la CMF señalan como importante: “la intuición”. Cierta vez me tocó presenciar una situación de campo que tal vez ayude a clarificar su funcionamiento, y que tiene que ver con la toma de denuncias:

Mientras esperaba en la guardia, vi ingresar a un hombre. Este hombre fue recibido por la policía que me había atendido a mí. Aparentemente quería denunciar

---

*la atención de las víctimas de violencia familiar.* Ministerio de Justicia y Seguridad de la Provincia de Buenos Aires. En este corpus normativo se sostiene que es “una de las funciones específicas (de estos equipos) contener y orientar a la víctima”. Esto mismo ha sido sostenido por varias de las profesionales del El, quienes en distintas oportunidades, me han remarcado que parte de la atención primaria que brindan es “la de contener”.

10. Como parte del trabajo de campo para la tesis, he entablado contacto con algunas mujeres miembros del primer Consejo Provincial de la Mujer, creadoras del proyecto de aplicación de estas comisarías especializadas en el país. Muchas de estas mujeres establecen un paralelo entre la experiencia de la Brigada Femenina de 1947 y las Comisarías de la Mujer (CM). Este paralelo fue uno de los argumentos que se emplearon para fundamentar la creación de las CM en la Provincia de Buenos Aires.



a su ex mujer porque se había ido con “otro tipo” y con una de sus hijas. Parecía ser, según contaba, que esta mujer se habría llevado sus cosas y dejado a sus otros hijos solos, los cuales estaban, en ese momento, en la escuela. La mujer policía lo mira atenta (sospechando/percibiendo algo) y le dice: “¿Cuál es su apellido? ¿Y su dirección?”, el hombre le contesta. La mujer policía, seria y manteniendo distancia, le dice que él ya estaba denunciado, que la ex mujer había venido a denunciarlo unos días antes y que tenía que dirigirse al juzgado al cual la denuncia se había elevado. La policía acompaña al hombre a la puerta y éste se va. La policía me mira, tal vez buscando cierto reconocimiento o complicidad (me llamó mucho la atención su memoria)<sup>11</sup>

Los y las policías sostienen que la denuncia debe tomarse siempre. Sin embargo, en la práctica se observa que no todas las exposiciones primeras de los/las denunciados reciben un tratamiento posterior dentro de la CMF. Esto puede deberse a dos motivos. El primero tiene que ver con las incumbencias correspondientes a estas dependencias. El paraguas legal con el que se trabaja es la Ley Provincial de Violencia Familiar n° 12569, la cual define y penaliza los actos de violencia surgidos al interior del grupo familiar, incluyendo a las relaciones conyugales o de noviazgo actuales y del pasado. En las actualizaciones posteriores a dicha ley, leyes 14509 y 14657, entre otras dimensiones, se incluye el diálogo e interrelación con la Ley Nacional n° 26.485 de “Protección integral a la mujer”. Sin embargo, en la CMF, muchos casos son desestimados si los lazos de parentesco no son establecidos. Esto sucede, por ejemplo, con los casos de acoso callejero a mujeres o de violencia sexista en ámbitos extra domésticos, como el laboral.

El segundo de estos motivos no se basa en justificaciones jurídicas, sino que intervienen otros mecanismos. Es frecuente escuchar entre profesionales y policías decir que muchas personas “abusan de las medidas” o hacen “falsas denuncias”. Una manera de advertir la manipulación de un relato es haciendo uso de la “intuición”. Tal como sucedió en la situación que es recuperada en el fragmento de campo, el intento de denuncia de aquel hombre fue denegado, puesto que no se reciben denuncias a otras ya realizadas sobre un mismo evento. Para poder hacer ese reconocimiento, una suerte de sospecha se activó en esta policía, que la hizo retrotraerse mentalmente a una situación ya vivida, para solicitar al denunciante la información necesaria que confirmase su sospecha inicial. En esta misma línea, Alicia, trabajadora social de uno de los EI, opinaba sobre la jefa anterior de esa comisaría:

La jefa anterior era una mujer muy piola en ese sentido. Como todas las denuncias tienen que tomarse, si el violento llegaba antes a querer hacer una denuncia, como modo de protegerse, ella lo entretenía de alguna manera para darle tiempo a la mujer a que llegue a la comisaría (...) ella se daba cuenta de estas cosas, pero no todas (las policías) tienen eso.

---

11. Fragmento de un registro de campo en una CMF de la región norte del conurbano bonaerense (22 de Abril de 2016)

“Pero no todas tienen eso”. “Eso”, al que Alicia refiere, me fue aclarado tiempo después por una joven policía, mientras estaba en la guardia de la CMF haciendo observaciones. Esta joven se dirigió hacia una mujer, a la que estaba atendiendo, del siguiente modo: *nosotras además sabemos por intuición*. Al igual que sucede con “el olfato” policial (Garriga Zucal, ob. cit.; Renoldi, 2007) o “el criterio” (Bover, 2013), “la intuición” es un conocimiento personal que no puede ser del todo explicitado, ni debidamente definido, por lo que se presenta como vago. “El olfato” y “el criterio” no se adquieren por medio de la instrucción formal, sino por medio de la experiencia. Estos saberes permiten actuar sobre la potencialidad de un evento (algo que aún no sucedió), más que sobre el evento en sí (Garriga Zucal, ob. cit.).

En la CMF, “la intuición” se muestra como familiar, recurrente, y es presentada, no sólo como un atributo innato, sino también como el fruto de una larga experiencia de trabajo. Es una forma de conocimiento práctico, un tipo de solución para problemas planteados por actos anteriores (Schutz y Luckmann, 2009). Más que un punto de partida, es un punto de llegada que nos habla de la existencia y la transmisión – posiblemente no intencionada – de saberes colectivos, no formales. Además de estar embestidos/as de una idoneidad específica, fruto de las capacitaciones recibidas previo y durante su estadía en la CMF, los y las policías cuentan con otro tipo de saberes de respaldo, como lo es “la intuición”. Existe, además, cierta idea romántica en torno “la intuición”, en tanto mecanismo interno y esencial para el discernimiento de lo que es correcto o incorrecto, falso o verdadero. “La intuición” – junto con la “escucha activa” y la contención” – resulta ser una herramienta eficaz para el trabajo policial y para la consecución de idoneidad policial.

En la guardia había una mujer con tres hijos. Mientras esperaba a ser atendida, me puse a jugar y a charlar con la mayor de los tres hermanos, quien tendría aproximadamente 11 años. La nena estaba intentando leer la denuncia que le habían tomado a la madre (...) me preguntó qué era el lugar en el que estábamos y yo le dije que era una comisaría. Ella frunció el ceño, miró a su alrededor y me dijo: “pero si acá no hay policías” y se quedó pensativa. Yo le dije que sí, que había, que eran las mujeres que estaban vestidas de azul.<sup>12</sup>

“La escucha activa”, “la contención” y “la intuición” son recursos institucionales fundamentales para la administración de conflictos. Pero, más que recursos, se trata de destrezas. Una destreza puede ser definida como un talento natural, un arte, una capacidad vinculada a lo somático –en tanto aptitud para manipular objetos–, una habilidad, etc. Capacidad, habilidad, talento, arte; las acepciones son varias. En todas ellas reside una idea de innatismo. Pero en estas destrezas también hay algo de planificado, necesario y corporativo. En la CMF, “la escucha” y “la contención” están señalizadas por normativa, por lo tanto, un incumplimiento con dichos deberes, conlleva a reprimendas formales y sociales, pero no así en el caso de la “intuición”.

12. Fragmento de un registro de campo en una CMF de la región norte del conurbano bonaerense (22 de junio de 2016)

Las distintas formas que adquiere la resolución de conflictos dependen de valores y pautas culturales, e inclusive pueden emplearse recursos paralelos a los propiamente jurídicos (Kant de Lima, 1999). Debido a la fuerte presencia que cobra “lo emocional” en estas comisarías, resulta esencial contar con elementos particulares, como “la escucha activa”, “la contención” y “la intuición” para el manejo de estas emociones. Según la socióloga Arlie Hochschild (2003) el *manejo emocional* es un trabajo, es decir, una actividad productiva que opera sobre y regula a las relaciones de los hombres y las mujeres entre sí y con su entorno. Puesto que las capacidades productivas se manifiestan en el cuerpo de los individuos, éstas se interpretan como atributos individuales. Sin embargo, el trabajo es un saber histórico y social.

Al igual que sucede con otros tipos de trabajo, el *trabajo emocional* descansa sobre la idea de que somos portadores/as de una potencialidad productiva propia e individual. Sin embargo, a diferencia de otros, el *trabajo emocional* suele ser desestimado como actividad productiva en sí misma. Tendemos a considerar que somos nosotros mismos quienes elegimos manifestarnos de determinada manera. Sin embargo, se trata de trabajo enajenado, puesto que, tanto los instrumentos de trabajo –el propio cuerpo y el propio *self*–, como el producto del mismo –brindar un servicio–, se tornan ajenos, extraños y externos en el contexto de un sistema de producción capitalista (ibídem).

El *trabajo emocional* es una actividad que guarda la apariencia de ser no productiva porque no se la percibe como tal, es decir, un trabajo. Contrariamente, en la imagen que los y las agentes de la CMF hacen sobre su labor, hay una actitud restitutiva del *trabajo emocional* como productivo, distintivo y prestigioso. Lo cual ayuda a compensar la carga desvalorizante, persistente al interior de la PPBA, surgida del hecho de que el personal de la CMF no realiza tareas operativas orientadas a la “la lucha contra el crimen” y no se condice, por lo tanto, con la configuración ordenadora del *verdadero policía*.

En esta misma línea, en la CMF hay también un constante esfuerzo, al menos desde las capas jerárquicas, por producir una profundización del concepto de “seguridad”, que revalorice el rol asistencial de la fuerza policial. En esta puesta en valor, se sostiene la idea de que el fundamento de la labor policial es brindar un servicio “a la comunidad”, en un sentido amplio:

Hubo un caso, prácticamente histórico, de un asentamiento que se hizo en la calle. Del municipio se estuvo trabajando, ellos diciendo lo que se tenía que hacer judicialmente en la comisaría. Se trabajó y se solucionó. Cero conflictos. Cero enfrentamientos. La situación se pudo disuadir perfectamente y todos felices. Eso es bueno porque si no siempre estamos que la policía está para la fuerza de choque, somos los malos de la película, somos el fiambre del sándwich y todo el mundo nos aplasta. A veces lo que pasa es que no tenemos herramientas para trabajar, hay que ir generando herramientas para trabajar. Ellos (los policías) así van a ganar autoridad, respeto y confianza, valores que se fueron perdiendo con el tiempo. Y no siempre “estar en la línea de tiro”, como decimos nosotros, y el poder estar en algún lugar un poco más ventajoso (Viviana, ex jefa de una CMF)

Estos esfuerzos de resemantización de la labor policial no son los únicos. Existe, por lo tanto, una intencionalidad institucional de constituir a la CMF en un espacio más o menos ameno. Para ello, se suspenden ciertos elementos policiales vinculados con la violencia física, como el abandono del uso de armas de fuego a la cintura<sup>13</sup>. En el fragmento de registro de campo citado al comienzo de este apartado, este esfuerzo parece haber resultado más o menos efectivo. Este esfuerzo también se manifiesta, entre otras cosas, en la organización de su edificio, en el que conviven motivos infantiles –cuadros de personajes animados como “Winnie the Pooh” y “Mickey Mouse”, un rincón con juguetes para niños/as–, con carteles del número 911 de emergencias y otros de “no a la violencia de género”. En este sentido, alejarse de los usos de la violencia y establecer otro tipo de autoridad, ha sido de suma importancia para generar nuevas estrategias de profesionalización para su personal.

Como se expresó al inicio del artículo, el mismo se encuentra enmarcado en una investigación de carácter exploratoria, actualmente en curso. Los análisis y reflexiones a los que se han arribado revisten, por lo tanto, un carácter transitorio, sujeto a discusiones y revisiones. El arquetipo del *verdadero policía* ha resultado de utilidad para poner en evidencia la existencia de disputas en torno a los sentidos que los y las agentes le asignan a su trabajo. Lo cual no significa que se trate de una entidad empírica, concreta, sino que es parte de un discurso que ordena a las relaciones laborales en la policía. Lo mismo ocurre con las destrezas mencionadas. Que “la escucha activa”, “la contención” y “la intuición” sean consideradas relevantes en la CMF, no implica que siempre sean ejecutadas o que la forma de su ejecución sea clara y precisa, ni que todos/as los y las policías le otorguen el mismo valor y sentido.

En este trabajo intentó establecerse que, frente a una imagen con pretensiones totalizantes en torno al *deber ser policial*, se erigen otras narrativas, surgidas desde el interior de la fuerza, capaces de confrontarla y resignificarla. El revalorizar el rol asistencial de la fuerza policial permite ampliar los sentidos con los que se conceptualiza a “la seguridad” y “el servicio a la comunidad”, marcas polisémicas que orientan ideal y discursivamente al *ser y hacer policial*. El manejo de lo emotivo, actividad propia del ámbito asistencial, no produce, por lo tanto, una contradicción necesaria con esas formas más tradicionales del ejercicio policial (la fuerza, la violencia, “el combate contra el crimen”). Si bien no por medio del uso de la fuerza física, la gestión emocional no deja de ser coactiva, aunque más que inhibir o neutralizar acciones, las intenciones son producirlas. La CMF no es un espacio despojado de violencias.

---

13. Esto se ha visualizado, por lo menos, en una de las CMFs transitadas, en la que su personal no exhibe armas de fuego a la cintura.

## Bibliografía

- Arteaga Botello, Nelson (2000). "El trabajo de las mujeres policías", *Revista El Cotidiano*, N° 101, pp. 74–83.
- Balbi, Fernando y Boivin, Mauricio (2008). "La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno", *Revista Cuadernos de Antropología Social*. N° 27, pp. 7–17.
- Barthes, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona, Paidós.
- Bover, Tomás (2013). "Una cuestión de criterio: sobre los saberes policiales", en Frederic, Sabina Frederic; Garriga Zucal, José, Renoldi, Brigida, (eds.): *De armas llevar. Estudios socio-antropológicos sobre los quehaceres de policías y de las fuerzas de seguridad*, La Plata, Ediciones EPC, pp. 327–352.
- Calandrón, Sabrina (2008). *Cultura institucional y problemáticas de género en la Reforma de la Policía de Buenos Aires (2004–2007)*. Trabajo final de grado. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UNLP.
- Calandrón, Sabrina y Galeano, Diego (2013). La 'Brigada Femenina'. Incorporación de mujeres a la Policía de la Provincia de Buenos Aires (1947–1955)", en Salvatore, Ricardo y Barreneche, Osvaldo (eds.): *El delito y el orden en perspectiva histórica*. Rosario, Prohistoria, pp. 167–186.
- Calandrón, Sabrina (2014). *Género y sexualidad en la Policía Bonaerense*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de San Martín.
- Collier, Jane; Rosaldo, Michelle y Yanagisako, Sylvia (1997). "Is There a Family? New Anthropological Views", en Lancaster y di Leonardo (Eds.): *The Gender Sexuality Reader: Culture, history, political economy*. New York, Routledge, pp. 71–81
- Durão, Susana (2004). "Quando as mulheres concorrem e entram na polícia: a ótica etnográfica", *Revista Etnográfica*; Vol. 3, pp. 57–78.
- Fassin, Didier (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires, Prometeo.
- Frederic, Sabina (2008). *Los usos de la fuerza pública. Debates sobre militares y policías en las ciencias sociales de la democracia*. Buenos Aires, Biblioteca de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Galvani, Mariana (2016). *Cómo se construye un policía: la federal desde adentro*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Garriga Zucal, José (2016). *El verdadero policía y sus sinsabores*. La Plata, Ediciones EPC. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar>
- Hathazy, Paul (2006). "Cosmologías del orden: disciplina y sacrificio en los agentes antidisturbios", *Apuntes de Investigación*, año 10, n° 11, pp. 45–63.
- Hochschild, Arlie (2003). *The managed heart. Commercialization of human feeling*. California, University of California Press.
- Kant de Lima, Roberto (1999). "Policía, justiça e sociedade no Brasil: uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público", *Revista Sociologia Política*, Curitiba, n° 1, pp. 23–38.
- Levi-Strauss, Claude (1995). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Paidós.
- Martin, Susan (1996). *Doing gender, doing police work: An examination of the barriers to the integration of women officers*. Paper presented at the Australian Institute of Criminology

Conference First Australasian Women Police Conference.

McElhinny, Bonnie (1994). "An economy of affect. Objectivity, masculinity and the gendering of police work", en Cornwall, Andrea and Lindisfarne, Nancy (Eds.): *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London, Routledge, pp. 158–170.

Pita, María Victoria (2010). *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires, Editores del Puerto & CELS.

Renoldi, Brígida (2007). "El Olfato: Destrezas, experiencias y situaciones en un ambiente de controles de fronteras", *Anuario de Antropología*. Buenos Aires, IDES–Antropofagia, pp. 111–117.

Scheper–Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Ariel.

Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas (2009). "El mundo de la vida cotidiana y la actitud natural", en: *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 25–39.

Sirimarco, Mariana (2004). "Marcas de género, cuerpos de poder. Discursos de producción de masculinidad en la conformación del sujeto policial", *Revista Cuadernos de Antropología Social*, N° 20, pp. 61–78.

Sirimarco, Mariana (2009). *De civil a policía. Una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Buenos Aires, Teseo.

Suárez de Garay, María Eugenia (2003). *De estómago, de cabeza, de corazón: un acercamiento antropológico a los mundos de vida de los policías en Guadalajara, México*. Tesis Doctoral; Universitat Autònoma de Barcelona.

Tiscornia, Sofía (2008). *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*, Editores del Puerto–CELS. Disponible en: <http://www.pensamientopenal.com.ar>.

#### DECRETOS, LEYES Y DOCUMENTOS INSTITUCIONALES

Decreto 4570/90 de creación de las Comisarías de la Mujer en la Provincia de Buenos Aires

Dirección General de Coordinación de Políticas de Género (2011). *Protocolos de actuación para la atención de las víctimas de violencia familiar*. Ministerio de Justicia y Seguridad de la Provincia de Buenos Aires

Ley Nacional n° 26.485 de "Protección integral a la mujer"

Ley Provincial n° 12569 de "Violencia Familiar"

Ley n° 13.982 del Personal de las Policías de la Provincia de Buenos Aires



# RESEÑAS



## *Pensar (nos) desde adentro. Representaciones sociales y experiencias de violencia de género*

*Mariana Palumbo*

*Buenos Aires, UNSAM EDITA*

*2018, 78 pp.*

CATALINA ARANGO<sup>1</sup>

El libro de Mariana Palumbo nos plantea la invitación a reflexionar sobre la violencia de género desde la institución universitaria. Pocos estudios se han dedicado a investigar la violencia en espacios tan concretos como este, sostenidos por datos que nos permitan comprender las representaciones y las prácticas de los y las estudiantes de las universidades acerca de la violencia de género en la sociabilidad y en los vínculos sexuales afectivos.

El Programa contra la violencia de género, ahora Dirección, asesora e interviene en casos de violencia y es también un espacio de investigación, formación y sensibilización. Desde allí surgió la iniciativa de realizar la encuesta “Diagnóstico sobre discriminación y violencia de género” en 2016, en donde se analizaron los imaginarios, las prácticas y las experiencias de violencia de género en la población estudiantil.

La ley 26.486 de Protección Integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres fue sancionada en 2009. Esta ley menciona diferentes tipos de violencia; la física en la que se produce o se intenta producir dolor y daño y la violencia psicológica en donde el daño es emocional y se afecta a la autoestima, se degrada y se controla a las mujeres. Asimismo, otras formas de violencias como la sexual, la económica, la patrimonial y la simbólica, refieren a los patrones estereotipados que naturalizan la subordinación de la mujer en la sociedad.

En el texto de Palumbo hay una decisión teórica y política que analiza la violencia de género y renuncia a centrarse únicamente en la violencia contra las mujeres, en un intento por conocer si para los estudiantes la violencia de género es sinónimo de la violencia contra las mujeres. Se parte de una decisión teórica en donde la violencia excede la sexualidad y la genitalidad y se asume una postura crítica ante la visión que considera que las violencias solo pueden ser ejercidas por las masculinidades hegemónicas, mientras a las mujeres les corresponde un lugar de recepción de la violencia y de víctimas sin agencia. Pareciera tratarse de un relato en el cual algunas violencias son visibles y otras no, y algunas de ellas se solapan dentro de la relación amorosa. Un ejemplo de ello es que la agresión física

---

1. Politóloga. Docente IDAES-UNSAM

es percibida negativamente, pero en ocasiones los celos y el control son comprendidos como inherentes a la relación amorosa y en ese sentido no son identificados como violencia.

Desde este enfoque se busca trascender el lenguaje victimizante y punitivista identificando las interacciones generadoras de violencia en los diferentes géneros. Esta perspectiva teórica recupera los sentidos y motivaciones violentas que generan el erotismo según Bataille en donde las parejas entran en un estado de fusión y comunicación. De allí que las mujeres también puedan hacer un ejercicio de la violencia.

La encuesta también tiene como propósito indagar por las violencias en las relaciones no heterosexuales y conocer quiénes perpetran la violencia, sobre quiénes y qué sentidos atraviesa la violencia en el ámbito universitario. En dicha encuesta podremos encontrar detalladamente un análisis sobre los diferentes tipos de violencia, los espacios en los cuales se ejerce y su caracterización. Mencionaremos solo algunos de los aspectos que en ella se relevaron teniendo en cuenta que la información detallada puede encontrarse en el texto.

Entre las causas principales de la violencia de género, podemos mencionar un nivel estructural que refiere a factores culturales, económicos y educacionales; el nivel familiar o de pareja y el de los factores psicológicos. Las personas encuestadas entienden que la violencia se explica en un 66% por factores estructurales, en un 15% por factores psicológicos de los sujetos, un 8% considera que obedece a factores de índole familiar o problemas de la pareja y un 6% a la combinación de los tres niveles: psicológicos, educacionales y culturales.

Cabe destacar que la mayoría de las mujeres encuestadas consideran que la violencia es una problemática que excede a la psiquis de los sujetos al pensarla como una relación con otros factores estructurales, culturales y educacionales, mientras que los varones tienden a pensarla en términos individuales e incluso a patologizarla. De allí que consideren que quien es violento puede entenderse como un desadaptado social, alguien a quien le concierne el castigo. Desde esta comprensión las opciones psicológicas y pedagógicas no suelen ser las prioritarias.

Los lugares en los cuales los y las estudiantes experimentaron violencia fueron el hogar, el trabajo, la vía pública, el transporte, la universidad, las instituciones de salud, entre otros. La autora señala que en el espacio público hay lugares en los que está habilitada la presencia de ciertos sujetos y no de otros, citando a Nancy Fraser para pensar el espacio público como masculino y burgués.

Los lugares en que los y las estudiantes experimentaron en mayor medida la violencia fueron la vía pública y el transporte (63%), el hogar (21%), (10%) la universidad y (11%) en lugares como la escuela, el estadio de fútbol, el boliche y la calle, entre otros.

Otro de los datos importantes es que la violencia psicológica aparece con mayor frecuencia que la violencia física y sexual. Estas últimas son mayormente perpetradas por varones, mientras que en el ejercicio de la violencia psicológica hay mayor involucramiento de los géneros.

Un 69% de las mujeres encuestadas han experimentado actos de violencia en el espacio público, 30% de los hombres y 1% la mujer trans, lo que expresa una vulnerabilidad en los cuerpos femeninos en un lugar que ha sido tradicionalmente ocupado

por los varones y en el cual la masculinidad adquiere hegemonía. En este espacio aparecen también como forma de violencia el acoso verbal en un 25%, el acoso verbal y sexual en un 23%, en donde se mencionan los “manoseos” y las “apoyadas”.

En las instituciones de salud un 8% de las personas encuestadas vivieron situaciones de violencia de género en un espacio donde el saber médico tiene una legitimidad histórica y científica y donde ese saber pone al otro en un lugar de recepción que puede traducirse en destrato y en no brindar información. A su vez se presentaron situaciones de violencia sexual ejercidas por efectores de salud como el ginecólogo.

Un 11% de los y las estudiantes expresó haber experimentado violencia en lugares como la escuela, los estadios de fútbol, los boliches, entre otros y un 10% dijo haberla vivido en la universidad. Esta institución no deja de ser un espacio sexuado, orientado por normas de la masculinidad hegemónica, como señala la autora, donde se perpetra violencia contra las mujeres y contra los hombres que se salgan de los límites de la masculinidad hegemónica.

Mariana Palumbo indica que en este espacio el colectivo más vulnerable es el de las mujeres ya que se trata de una institución estructuralmente masculina. El 50% de las personas encuestadas manifestaron que los chistes, las burlas y el sarcasmo relacionados con la condición de género son frecuentes a pesar de que pareciera ser el lugar indicado para constatar el avance de ciertas conquistas sociales. Esto no impide que se presenten situaciones de violencia de género generadoras de malestar estudiantil.

En los y las estudiantes son preponderantes los vínculos monógamos. Para la autora este tipo de relaciones refiere a vínculos que tienen que ver con el ideal de amor romántico, la fidelidad y la unicidad del deseo, en donde la violencia, los celos y la posesión atraviesan dicho vínculo. La posesión y la exclusividad harán parte del amor romántico y del erotismo.

A su vez, aparecen como mecanismos de control las llamadas constantes y la búsqueda permanente de información de la pareja en el celular o en las redes sociales. De allí que la autora mencione la relevancia de los teléfonos celulares en la actualidad como una extensión del cuerpo que permite estar en el cara a cara y en contextos virtuales y que a su vez tiene consecuencias desde el cuerpo que produce y expresa afectos y agresión.

Facebook resulta ser un gran generador de celos y motiva al control de las parejas por las dudas que proporcionan las opiniones o “me gusta” a las fotografías y publicaciones. Estas señales generan angustia y un sentimiento de pérdida de la persona que se ama y pueden derivar en control o agresión.

Al momento de preguntar a los y las estudiantes por quién ejerce la violencia, las mujeres manifestaron haber perpetrado violencia psicológica en un 44% y los varones en un 56%. En este aspecto la autora señala que la diferencia no es tan grande como en otros. Los celos y el control hacen parte de la construcción romántica de posesión, monogamia y complementariedad.

Palumbo reflexiona sobre el lesbianismo en el cual se puede reproducir un modelo de pareja heteronormativo. Además de los celos y los hostigamientos, también aparecen la pérdida de los amigos, del trabajo, de los viajes y la familia, entre otras. A pesar de que se deconstruye la relación en términos binarios, se puede conservar un ideario hetero que no interpela el amor romántico.

Tanto en hombres como en mujeres se presenta la inseguridad, la obsesión, la posesión y el control que producen el miedo a la infidelidad y la pérdida al sujeto deseado. Paradójicamente, la encuesta deja ver que, aunque los estudiantes no relacionan el amor con la violencia, este sí está atravesado por ella. Sin embargo, estas prácticas están presentes en las relaciones amorosas de los encuestados. Los mandatos de fidelidad, monogamia y posesión producen violencia en las relaciones románticas y esto no implica que sean cuestionados o percibidos negativamente.

El análisis de Mariana Palumbo nos aporta datos concretos sobre cómo viven los y las estudiantes la violencia de género y es un avance teórico que busca salir de los esquemas de victimización y de no agencia. A su vez es un insumo para pensar políticas de atención a la violencia de género que trasciendan lo punitivo e incluyan otras miradas como la psicológica y la pedagógica en el abordaje de la violencia.



# Tabacaleros. Trabajo rural y padecimientos

María Carolina Diez

Buenos Aires, *Antropofagia*

2017, 130 pp.

HUGO LAVAZZA<sup>1</sup>

Esta etnografía analiza el impacto de los *paquetes tecnológicos* en los procesos y condiciones de trabajo en relación con los padecimientos que los tabacaleros tienen, vinculados a los problemas de salud respecto de la actividad que realizan y “vivencian cotidianamente” (2017: 15), pero también sobre las rutinas de atención que estos trabajadores efectúan para paliar los problemas de salud. La autora se vale de la observación participante, de entrevistas en profundidad y de registros fotográficos para dar cuenta de estas situaciones donde acontecen intoxicaciones y otros inconvenientes con agrotóxicos.

El libro está organizado en cuatro partes. Una introducción donde Carolina Diez reconstruye, mediante la observación participante, el conjunto de prácticas en torno a los desarrollos agrícolas sobre el tabaco tipo “Burley”, en la región de “Alto Uruguay” de la Provincia de Misiones, para establecer la problemática del padecer de los tabacaleros. El primer capítulo está dedicado a explicar el proceso de producción del Burley, un segundo capítulo se concentra en todo el sistema de padecimientos y problemas de salud en los procesos de trabajo, y un tercero donde se aboca a analizar cómo los tabacaleros marcan prácticas para sopesar estos padecimientos mediante estrategias de salud. En este sentido, la etnografía se propone reflexionar, en términos generales, sobre el proceso de vinculación del trabajador con la agroindustria para comprender las lógicas de reproducción social y, en segundo lugar “...el deterioro de la fuerza de trabajo a partir de los recorridos laborales...” (2017: 16).

La metodología utilizada por la autora cumple una serie de requisitos bien estructurados: la caracterización del contexto, la evaluación del grado de sustentabilidad ambiental, la realización de entrevistas a familias en distintas etapas de la investigación. En esta tarea selecciona casos significativos, familias e instructores o técnicos agrícolas dependientes de las empresas tabacaleras así como fuentes periodísticas para conocer la incidencia de los biocidas en la salud. El criterio para seleccionar los casos fue variado, desde agricultores chacareros formados en el ámbito familiar, hasta emigrantes brasileños y otros que se asociaron a la actividad

---

1. Licenciado en Ciencias Antropológicas, Magíster en Antropología Social, Doctor en Antropología y pos-doctor en Ciencias Humanas y Sociales. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Sección de Etnología. Instituto Nacional de Medicina Tropical (INMeT).

de manera reciente, “profesionales del tabaco”. En este punto incluye el contacto con ex tabacaleros ya que “... como grupo éstos presentan otra perspectiva en relación con la producción y en relación con la salud y la enfermedad” (2017: 23).

La autora sostiene que en el proceso de trabajo se generan los padecimientos en los productores, por esto dedica el primer capítulo a analizar el proceso productivo en sus múltiples dimensiones: el enganche agroindustrial, empresas y productores, el sistema de endeudamiento, la continuidad familiar, las instituciones contratantes (y diversos actores que participan del proceso productivo como los “echos” o “por cuenta” que trabajan en dicho proceso pero de quienes no se tiene registro alguno). La tesis de Carolina Diez es que el funcionamiento, en conjunto, de estos elementos influye en la estructura de salud de la población dedicada al tabaco. Así lo menciona cuando dice que si “... tomamos en consideración el trabajo que realizan y las tensiones en relación con el discurso de la industria sobre los ‘riesgos’ laborales (se) abre un campo de aproximación a las *dolencias* que atraviesan la vida cotidiana de los tabacaleros” (2017: 47).

De este modo, la autora explora las prácticas que generan padecimientos para los tabacaleros cuando intentan *lidiar con la plantación*, el acopio y la selección de tabaco. Estos procedimientos implican el uso de cartillas proporcionadas por la Empresa y por la Cooperativa Tabacalera de Misiones, cuya intención es crear condiciones de trabajo protegido. Estas indicaciones son postuladas “...como un modelo sustentable y amigable con el ambiente y la *salud humana*, en contraposición a formas de hacer y proceder consideradas tradicionales” (2017: 57). Pero las recomendaciones, si bien son distribuidas y explicadas, no se corresponden con la realidad del productor tabacalero y las prácticas “tradicionales”: los agrotóxicos son utilizados en mayor cantidad y frecuencia de lo que recomienda la cartilla y, también, son empleados otros de insumo generalizado por la población al ser considerados inocuos, lo que hace que las plantaciones contengan un excedente de ellos. Ello es así, porque el tabacalero tiene que cumplir con cierta cantidad de producción, por lo que las instrucciones terminan siendo el “ideal” del productor, y no lo que realmente cumple en la producción concreta con los agrotóxicos.

Carolina Diez le da una importancia destacada al análisis de las cartillas porque es el eje por donde las empresas descargan responsabilidades sobre una cantidad de afecciones y la cota de producción que el tabacalero debe alcanzar para obtener beneficios. De modo que se presentan contradicciones y tensiones “...por un lado la necesidad de instalar los supuestos de estos materiales encuadrados en la modernización agrícola; (pero) por otro, la distancia existente entre estos supuestos, recomendaciones y la realidad cotidiana de los productores...” (2017: 61). Esta situación genera una serie de estrategias en donde los tabacaleros deben luchar con afecciones que se manifiestan en diferentes estadios del proceso productivo. A estas afecciones la autora las denomina padecimientos cotidianos: “... hacerse un tratamiento con barro y recostarse, o tomar ciertas infusiones o pastillas para los dolores, principalmente óseos o musculares (columna, brazos, etc.). Otros males comunes fueron los mareos y dolores de cabeza” (2017: 70). Al itinerario de los agricultores, en medio de estos padecimientos, lo llaman “lidiar con el tabaco” (2017: 71). A dicha situación la evalúan como una tarea monótona y cansadora, ya

que una vez que se tienen varios procesos en los galpones: de selección, secado y enfiado, de inmediato vienen de las empresas a entregar nuevos elementos para la cosecha futura. Así quedan enganchados y están permanentemente sometidos a la resistencia corporal implicada en la realización de ese trabajo concerniente a los siguientes aspectos: “El paso de los años y, en cierta medida, la irrupción temprana de malestares...” (2017: 73). Aquí incluye sufrimientos tales como cáncer de piel, reuma, problemas óseos y descomposturas del estómago, los mismos se establecen como ejes de los relatos de los productores.

Estos relatos sobre los padecimientos juegan un rol dicotómico que hace que el agricultor tenga un discurso ambivalente en relación al tabaco y al proceso de producción del mismo. Por un lado, se trata de una planta que da utilidades en dinero, pero, por otro lado, hay una actitud de rechazo respecto de esta producción por la cantidad de dolencias que trae con los años de intensos movimientos del individuo en el marco del proceso de trabajo. No obstante, los productores tratan de que su progenie salga de este círculo funesto de “lidiar con el tabaco” y que puedan dedicarse a otra actividad.

En el segundo capítulo, Carolina Diez elabora un cuadro donde presenta las fases del trabajo y las dolencias que se ostentan. Por ejemplo, para la fase de *plantar* registra envenenamientos, entumecimiento de manos y afecciones de la vista; en la fase de *cuidar* registra cansancio por uso de herramientas, heridas, intoxicaciones y manos pegajosas; y en la *cosecha*, lesiones en las manos, náuseas, alergias del polvillo del tabaco, dolores en la cintura y mareos por el olor de las hojas. En este apartado, da importancia crucial a las intoxicaciones provocadas por los herbicidas tanto por el trabajo de desmalezado como por el trabajo en el galpón ya que las hojas de tabaco tienen contenido de venenos. De esta forma, la autora explica la relación que tienen los tabacaleros con dichas intoxicaciones y presenta diversos testimonios de lo nocivo que pueden resultar estos herbicidas, dejando marcas inalterables en el cuerpo y la memoria de los productores. Tal es así que cuando sienten el olor de un veneno determinado les da náuseas y casos de alucinaciones entre las molestias mencionadas.

Por último, Carolina Diez dedica un capítulo a los recorridos laborales en el contexto de lo que denomina “tiempo del tabaco y atención a la salud”. La estrategia teórico-metodológica en este punto fue seguir a personas específicas para ver los padecimientos en el continuo temporal del trabajo del tabacalero. Allí aparece un interrogante guía de la argumentación del texto que es “¿Cómo viven y significan este proceso?” (2017: 87), refiriéndose con dicha pregunta a las acciones que los tabacaleros efectúan durante la producción de tabaco. La autora, con la intención de brindar algunas respuestas, encuentra que entre las cuestiones más significativas están la dependencia a las obras sociales de las tabacaleras, las estrategias de auto-atención y el tratamiento de los nervios que produce la actividad. Por ello el “tiempo del médico” equivale a salir de la chacra, lo que retrasa el cuidado del “ciclo del tabaco”.

En las conclusiones, la autora sintetiza que a pesar de las familias que consiguen salir del círculo de la producción de tabaco, en la mayoría de los casos siguen trayectorias asociadas a realizar el trabajo con calidad y las precauciones que pueden

tomarse para evitar el “padecer”. Dichas premisas forman parte de dimensiones estructurales trasladadas a las re-significaciones del “lidiar con el tabaco” en lo referido a los padecimientos y que hacen transitar a los productores por procesos de enfermedad. El libro de Carolina Diez constituye un aporte revelador a las etnografías sobre el tema de salud/atención, en el sentido que es un caso monográfico e intensivo sobre la problemática tratada.