

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

AÑO 8 / 14 / JUNIO 2022

DOSSIER

Antropología del capital

Coordinador

Andrés Dapuez

ARTÍCULOS

Escriben

Myriam Perret, Oscar Daniel Salomón,
Laura A. Ebenau y Augusto Abdulhadi,
Milena Anecchiarico y Francesca Rindone

RESEÑAS



CENTRO DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA
ESCUELA IDAES_UNSAM

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

ESCUELA INTERDISCIPLINARIA 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, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Coordinadora editorial María Soledad Córdoba, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Asistencia Editorial

Lucía de Abrantes, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Luisina Castelli, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Nahir Paula de Gatica, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Andrea Silvina Hojman, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Pedro Munaretto, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Editor responsable: Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales

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

www.idaes.edu.ar

etnocont@gmail.com

Tel / Fax: 0054 11 4374 7007

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

Diseño: Ángel Vega

Maquetación: María Laura Alori

Corrección: Fernando León Romero

COMITÉ EDITORIAL

Máximo Badaró, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Claudia Briones, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

César Ceriani Cernadas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Mariana Chaves, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

María Epele, Universidad de Buenos Aires, Argentina

José Garriga, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Valeria Hernández, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Axel Lazzari, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gabriel Noel, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gustavo Sorá, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

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

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

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

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

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

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia

María Lagos, City University of New York, EUA

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasília, Brasil

George Marcus, University of California, EUA

Sherry Ortner, University of California, EUA

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

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

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

ARTÍCULOS

Formas de producción del reconocimiento político en la configuración parlamentaria 8

Un análisis socioantropológico sobre la construcción de un liderazgo en la provincia de Misiones

Laura A. Ebenau y Augusto Abdulhadi

Actuar la nación 34

Afrodescendencia y representación racializada en prácticas artísticas en el espacio público

Milena Anecchiarico y Francesca Rindone

Hacia el tiempo de las flores 60

Temporalidades y calendarios en entramados de humanos y no-humanos

Myriam Fernanda Perret

Todos los canguros el perro 86

Reflexiones sobre las relaciones interespecíficas

Oscar Daniel Salomón

DOSSIER ANTROPOLOGÍA DEL CAPITAL

Coordinador: Andrés Dapuez

Introducción Antropología del capital 108

Andrés Dapuez

Fondos y activos 114

Antropología de la riqueza y la economía de la asignación de recursos dentro de la unidad doméstica

Jane Guyer

Política proletaria hoy 132

Sobre los peligros y las posibilidades de la analogía histórica

James Ferguson

El dólar como capital(es) 154

Protestas y formas de construcción de clase en el segundo gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015)

Mariano Perelman

Futuribles, sujetos y redes 174

Indagación sobre el rol del inversor en el proceso de valoración e inversión en proyectos *startup*

Marcos Buccellato

La objetividad fantasmal del capital 200
Una aproximación teórica
Luis Acatzin Arenas Fernández

Latinoamérica y la gente sin capital 224
Andrés Dapuez

RESEÑAS

¿Qué es un animal?, de Celeste Medrano y Felipe Vander Velden (eds.) 246
Facundo Petit y Jesica Carreras

Las batallas del color. Prácticas de imagen al sur de la ciudad de Buenos Aires, de Ana Clara Fabaron 249
Florencia Valse

ARTÍCULOS

Formas de producción del reconocimiento político en la configuración parlamentaria

Un análisis socioantropológico sobre la construcción de un liderazgo en la provincia de Misiones, Argentina



por **Laura A. Ebenau** y **Augusto Abdulhadi**

Laura A. Ebenau

Instituto de Estudios Sociales y Humanos, Conicet-UNaM

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9689-3602>

lauraebenau@gmail.com

Augusto Abdulhadi

Escuela de Política y Gobierno, Universidad Nacional de San Martín

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9345-1147>

aabduhadi@unsam.edu.ar

RESUMEN

La emergencia y consolidación del Frente Renovador de la Concordia Social (FR) en Misiones, se gestó en base a dos procesos concomitantes: por un lado, la ruptura del esquema de competencia bipartidista (que prevaleció en la provincia entre 1983 y 2003) y, por el otro, la constitución de un orden hegemónico que se desarrolló en el transcurso de las últimas dos décadas, en las que el FR ratificó su continuidad como partido de gobierno. Centrándonos en la trayectoria de su máximo dirigente y conductor, en este trabajo desarrollamos un análisis socioantropológico para dar cuenta del juego de prestigio y el proceso de producción del reconocimiento político, que tiene lugar en la configuración específica del campo parlamentario misionero.

El modelo configuracional desarrollado por Elias (1996 [1969]), para el análisis de la sociabilidad cortesana, inspiró la analogía analítica mediante la cual se identificaron formas o principios de relacionamientos en la configuración parlamentaria que guardan cierta similitud con aquel referente histórico. En función de ello, argumentamos que la consolidación de la posición del líder se vincula a la producción de un estilo singular de tipo 'cortesano' y a la producción de un repertorio de legitimidad (Noel, 2012) pasible de ser integrado a las distintas formas de producción del reconocimiento político. Para dar cuenta de tales prácticas, describimos una serie de eventos ceremoniales y comunicativos que tornan inteligibles las dimensiones antes referidas. De este modo, el caso aquí analizado permite iluminar aspectos que han sido poco explorados entre los estudios dedicados a los poderes legislativos en Argentina.

Palabras clave: *reconocimiento político; repertorios; liderazgo; hegemonía; Misiones. Ways of production of political recognition in the parliamentary configuration.*



ABSTRACT

The emergence and consolidation of the Frente Renovador de la Concordia Social (FR) in the province of Misiones, was based on two concomitant processes: on the one hand, the rupture of the bipartisan competition scheme (which prevailed in the province between 1983 and 2003) and; on the other, the constitution of a hegemonic order that developed in the course of the last two decades, in which the FR ratified its continuity as a ruling party. Focusing on the trajectory of its top party leader, this article proposes a socio-anthropological analysis to account for the process of political recognition and prestige of the leader, which we observed in the specific configuration of the Misiones parliamentary setting.

The configurational model developed by Elias, for the analysis of courtly sociability, inspired the analytical analogy through which we identify forms or principles of relationships in the parliamentary configuration that bear a certain similarity to that historical reference. Accordingly, we argue that the consolidation of the leader's position is linked to the production of a singular 'courtly' style and the production of a repertoire of legitimacy that can be integrated into the different forms of production of political recognition. To account for such practices, we describe a series of ceremonial and communicative events that make the aforementioned dimensions intelligible. In this way, the case analyzed allows us to shed light on aspects that have been little explored among studies dedicated to legislative powers in Argentina.

Keywords: *political recognition; repertoires; leadership; hegemony; Misiones.*

Recibido: 24 de enero de 2021

Aceptado: 30 de noviembre de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Ebenau, Laura A.; Abdulhadi, Augusto (2022). "Formas de producción del reconocimiento político en la configuración parlamentaria. Un análisis socioantropológico sobre la construcción de un liderazgo en la provincia de Misiones, Argentina", *Etnografías Contemporáneas* 8 (14), pp. 8-32.

Introducción

...debe ser algo característico, él se considera como una persona superior a todos ¿cierto? (...) Yo he visto y he hablado con muchos dirigentes de la renovación y realmente ya son fanáticos (...) como al rey le gusta que le digan las cosas lindas y que no le digan las malas, él es así.

(Diputado Provincial mandato cumplido, entrevistado el 15/03/2012).

Bajo el sistema de organización federal las provincias en Argentina ejercen un amplio rango de facultades: dictan su propia Constitución (Constitución Nacional, art. 5º) y, en consecuencia, ejercen todo el poder no delegado al gobierno nacional. Existe una vasta literatura que aborda la diversidad de las prácticas políticas y de las instituciones democráticas en grandes países federales (Behrend

y Whitehead, 2017), pero lo que nos interesa destacar aquí es que la configuración político-institucional de la Argentina implica que los poderes políticos provinciales disponen de una amplia gama de competencias para tomar decisiones sobre su territorio específico. Esto es central porque permite comprender, desde el enfoque de los estudios sobre política subnacional, la relativa variabilidad observable a nivel de las dinámicas de funcionamiento de las instituciones estatales.

Frente a la abundante literatura que se ha venido produciendo acerca de los regímenes presidencialistas (Mocoroa, 2019; Carrizo y Galván, 2006), afirmamos que el creciente interés suscitado por estas investigaciones de cierta forma ha obliterado la importancia que reviste la institución parlamentaria como ámbito de ejercicio del poder de dirección y conducción política. En tal sentido, y considerando los procesos que afectaron la institucionalidad y la moralidad producida en el ámbito de la legislatura misionera (en el transcurso de la última década), nos encontramos ante un caso que permite plantear la discusión acerca de la relación bidireccional que existe entre liderazgo político y facultades institucionales de los poderes estatales, que en cada contexto provincial asumiría una dinámica particular.

A través de un estudio etnográfico sobre la construcción social de la *Gestión Legislativa Estratégica* en Misiones, Ebenau (2020a) analizó el proceso de reforma institucional que posibilitó –en términos nativos– la *jerarquización* del Parlamento. Pero, más aún, logró posicionarlo como un ‘centro ejemplar’, definido en los términos de Geertz (1994) como centro ordenador que condensa concepciones, valores, una forma de entender el poder y respecto del cual se desarrollan los acontecimientos institucionales y simbólicos de mayor relevancia para la política provincial. Observándose así un circunstancial desplazamiento del *locus* del ejercicio de la conducción política –desde el Ejecutivo al Legislativo–, tal movimiento o transformación es interpretado como uno de los aspectos centrales del proceso de construcción de hegemonía que lleva adelante el partido de gobierno.¹

Atendiendo a dicha configuración, en este artículo sintetizamos y reexaminamos algunos materiales de campo y análisis producidos en el marco de la referida investigación. El presente trabajo está enfocado en la construcción del liderazgo del *Conductor* del Partido Frente Renovador (FR),² que fue adquiriendo considerables niveles de prestigio y reconocimiento político desde su acceso como presidente de la Legislatura en 2007.

1 En Misiones, un conjunto de autores/as provenientes de distintas disciplinas (como la historia, antropología, ciencias políticas y el derecho) convergen en conceptualizar al proyecto renovador como un proyecto hegemónico. Dado el escaso margen del que disponemos para desarrollar una discusión más exhaustiva sobre los distintos usos de la noción de hegemonía, referimos a nuestros/as lectores/as dos compilaciones que pueden ser consultadas a tales fines: Martin (2019) y Jaume (2017).

2 El Frente Renovador de la Concordia Social se constituyó como partido provincial a fines del año 2002, en el contexto de la llamada crisis de representatividad que afectó al sistema de partidos y que en Misiones repercutió produciendo una ruptura con el bipartidismo, que imperó desde su institucionalización como provincia. A partir de la victoria electoral en las elecciones generales del año 2003, *La Renovación* ha ratificado su continuidad como partido de gobierno hasta la actualidad.

Declaraciones como la que transcribimos al inicio de este artículo (que a simple vista podría leerse como tendenciosa, capciosa o desmesurada), abonan, sin embargo, una extendida imagen o representación pública producida en torno a la persona del líder. Entendiendo que tal representación es construida socialmente por medio de la combinación de un conjunto de prácticas y recursos variados, a través de este artículo pretendemos dar cuenta de las acciones y las mediaciones simbólicas que –incluyendo operaciones de esquematización y encuadramiento de experiencias y personajes históricos (Burke, 2000)–, conforman un repertorio de legitimidad política y moral. La noción de repertorio permite describir al conjunto de recursos cognitivos, afectivos y simbólicos que pueden y suelen ser movilizados con diversos propósitos identitarios, políticos y morales. En palabras de Noel (2012: 17), los repertorios “...pueden pensarse como conjuntos más o menos abiertos y más o menos cambiantes de recursos asociados sobre la base de afinidades fundadas en sus modalidades socialmente habituales de adquisición, circulación, acumulación, acceso o uso en determinado colectivo de referencia.”

Para dar cuenta de esta construcción, en un primer momento se consideran aquellos aspectos que, inscriptos en el desarrollo de una larga trayectoria del dirigente, permiten diferenciar dos estilos de liderazgo; ambos forjados en coyunturas y ámbitos de actuación muy específicos. En segundo término, argumentamos sobre las ventajas que ofrece el modelo configuracional de Norbert Elias para abordar aquellos procesos que fueron moldeando un estilo particular de liderazgo. Por último, describiremos los homenajes y debates parlamentarios que estructuran eventos comunicativos en el ámbito legislativo. En su conjunto, estos eventos permiten hacer inteligibles algunas de las prácticas –aunque sin agotarlas– mediante las que se produce el reconocimiento y se ejerce la representación política³ de un liderazgo ya consolidado, que desde 2007 a la actualidad se mantuvo incólume ejerciendo la presidencia de la legislatura provincial.

Notas sobre la trayectoria política del *Conductor*: de la crisis justicialista y la supremacía del ejecutivo a la producción de un *estilo cortesano*

Como en el caso de su predecesor, Carlos Eduardo Rovira⁴ inició su militancia y carrera política en las filas del Partido Justicialista (PJ). Sus primeros años de trayectoria los forjó al calor de las encarnizadas internas partidarias y disputas faccionales del peronismo misionero; experiencia que lo llevó a conocer en

3 Entendida como un acto de simbolización en el que se produce un reconocimiento explícito de la autoridad del porta-voz por parte del grupo al que éste se dirige y a cuya producción como tal contribuye. Al tiempo que los destinatarios se auto-reconocen en ese discurso confiriéndole fuerza simbólica y también material. En este modelo, el reconocimiento implica una relación bidireccional y es el elemento articulador que efectiviza al discurso y a la representación política, legitimando a la autoridad y produciendo una identificación de ésta con el grupo así constituido (cf. Bourdieu, 1989).

4 A lo largo del desarrollo seguimos el criterio metodológico de resguardar la identidad de nuestros/as entrevistados/as, pero explicitamos la identidad del dirigente cuya trayectoria se considera, ya que al analizar su actuación pública una referencia ‘en clave’ dificultaría la presentación del argumento y su lectura.

profundidad la dinámica de la política institucionalizada. Durante la década de 1990, bajo las consecutivas gobernaciones de Federico Ramón Puerta (1991-1999), desempeñó su primer cargo de gestión como presidente de la Dirección Provincial de Vialidad (entre 1992 y 1995). Desde allí se postuló como candidato y fue electo Intendente de la Ciudad de Posadas, en el período 1995 a 1999, siempre dentro del espacio (línea interna) liderado por Ramón Puerta en el PJ. Como Puerta no tenía posibilidad de reelección en 1999, se avecinaba una fuerte competencia electoral y, de hecho, las disputas al interior del peronismo misionero se dirimieron en elecciones internas.⁵

Varios autores (entre ellos Jaume, 2000 y Soprano, 2004) coinciden en señalar que la historia del PJ en la provincia estuvo signada por la emergencia de los llamados jefes políticos o caudillos. Particularmente a fines de la década de 1990, el liderazgo partidario del histórico caudillo, Julio César Humada,⁶ comenzó a ser disputado por Puerta. Si bien en las elecciones partidarias para definir candidatos a gobernador (realizadas el 13 de diciembre de 1998) el resultado había sido favorable a Humada, una abrumadora campaña en la que se denunciaron las circunstancias fraudulentas de la elección condujo a la renuncia de Humada y a la convocatoria de una segunda elección interna en marzo de 1999. En la segunda vuelta, la intensa movilización del aparato político de la agrupación 13 de Julio –brazo político del Sindicato de Luz y Fuerza, en ese entonces el más poderoso en términos numéricos, en recursos y logística– logró volcar el resultado a favor de la línea interna liderada por Puerta, quien encabezó en esa oportunidad la lista de diputados nacionales.

En esta polarización de fuerzas entre el *humadismo* y el *puertismo*, la red política conformada por Rovira estaba integrada a esta última. Y, tras la derrota del *humadismo*, la línea *puertista* rápidamente absorbió aquellos *pases* de los dirigentes provenientes de la primera. De hecho, ese año electoral resultó ser bastante atípico:

El Ingeniero Ramón Puerta, gobernador justicialista en ejercicio, organizó un cronograma electoral favorable a sus intereses. Obtuvo del presidente Menem la sanción de un decreto que, por primera vez en la historia del país, permitió a la provincia de Misiones desdoblarse la elección de presidente y vice de la elección de diputados nacionales. [...] *Esta maniobra estuvo destinada a garantizar que la figura del gobernador, que encabezó la nómina de diputados nacionales, apareciera en la misma boleta electoral que el candidato a gobernador, actual intendente de Posadas, figura escasamente carismática y poco conocida en el interior de la provincia. De este modo, el Ing. Puerta sumó su figura y su prestigio protegiendo a su poco trascendente delfín* (Jaume, 2000: 72, nota al pie 2. Destacado nuestro).

5 La disputa de liderazgos dentro del peronismo se dio en diversos niveles y escalas, comenzando por el plano nacional, donde Menem no tenía reelección como presidente (ver, entre otros: Leiras, 2007 y Soprano, 2009).

6 Humada se desempeñó como gobernador entre 1987 y 1991, y luego fue electo como senador y diputado en el Congreso Nacional. En 1983 asumió el cargo de presidente del Partido Justicialista, y lo renovó tras sucesivas elecciones hasta el año 2000. Sobre el proceso de construcción de su liderazgo, véase especialmente el trabajo de Soprano (2009).

Bajo este esquema, Puerta fue consagrado como diputado nacional por el PJ, y su entonces delfín, Carlos Rovira, fue electo gobernador para el período 1999-2003. Sin embargo, en 2002, a poco más de un año para las elecciones de 2003, el escenario había cambiado sustancialmente y se presentaba incierto para los dirigentes políticos. Puerta tuvo un salto protagónico a la escena política nacional, pero la crisis política que estalló a fines del 2001 complejizó el escenario y las posibilidades de continuidad de su carrera política federal.⁷ De esta manera, regresar al ámbito provincial aparecía no sólo como razonable, sino también como necesario para la supervivencia política.

En el plano provincial el gobierno de Rovira se encontraba fuertemente cuestionado por distintos sectores sociales,⁸ y si bien éste tenía la posibilidad de presentarse a reelección para un segundo mandato y tenía intenciones de hacerlo, Puerta aspiraba retornar a la gobernación misionera en 2003. En efecto, Puerta entonces era el presidente del PJ misionero y contaba con la lealtad de los intendentes de su partido, lo que colocaba a Rovira en fuerte desventaja. De los 57 intendentes en ejercicio, 56 apoyaron a Puerta como candidato a gobernador del PJ, y una sola mujer peronista apoyó la candidatura de Rovira (la Intendente de Mojon Grande, un pueblo de unos 700 habitantes). Así, Puerta se perfilaba como el próximo gobernador en 2003, pero la situación fue más compleja porque a nivel nacional el presidente Duhalde adelantó las elecciones nacionales y diferentes candidatos de origen justicialista compitieron entre sí en las elecciones generales. Mientras que el entonces conductor del peronismo misionero (Puerta) apoyó la candidatura de Menem, Rovira aprovechó la oportunidad de aliarse con la candidatura presidencial de Néstor Kirchner y de ese modo tener posibilidades de ser reelecto. Al mismo tiempo, la cúpula de la UCR encontró una oportunidad de llegar al gobierno a partir de una alianza con Rovira. Esto provocó rupturas partidarias y realineamientos que desembocaron, no sin conflictos, en la creación del Frente Renovador; partido que surgió con la marca de la transversalidad propiciada en aquel momento por el presidente Kirchner, pero respondía a alianzas e intereses provinciales (cf. Abdulhadi, 2013).

Siguiendo la misma práctica política efectivizada durante el *puertismo*, Rovira (el líder en ascenso) convenció a un grupo de dirigentes justicialistas y a otro grupo de intendentes para que lo acompañaran en la organización de un frente electoral; y el entonces presidente del Comité Provincia de la UCR hizo lo propio con dirigentes de ese partido. Como resultado de este proceso, en las elecciones provinciales Rovira fue reelegido como gobernador por el Frente Renovador para el período 2003-2007, constituyéndose en el *Conductor* indiscutido de ese partido hasta la actualidad.

7 Siendo diputado nacional y luego senador nacional, coordinó en esos años el poderoso Frente Federal que aglutinaba a la mayoría de gobernadores peronistas (cf. Abdulhadi, 2013; Leiras, 2007).

8 Si bien en aquel contexto de profunda crisis muchos gobernadores enfrentaban escenarios complejos, un exministro provincial (entrevistado el 06/10/2011) señalaba en el caso de Misiones el conflicto docente, el "tractorazo" de productores rurales y que al gobierno provincial le faltaba incluso combustible para los patrulleros de la policía.

Pero, como era previsible, tuvo que enfrentar no pocos embates sumados a las acusaciones de traición que se le atribuyeron por parte de los dirigentes que permanecieron en el PJ. La oposición se refugió en el Poder Legislativo, donde el bloque justicialista tenía mayoría, contando con el apoyo de otros bloques minoritarios, y durante esos primeros años de gobierno renovador las hostilidades entre el Ejecutivo y el Legislativo llegaron a configurarse en el ámbito judicial como conflicto de poderes. Luego, con las elecciones legislativas del 2005 se modificó parcialmente la correlación de fuerzas en la Cámara y con ella parecía afianzarse la posición del nuevo *Conductor*. Sin embargo:

[...] con una Cámara de Diputados mayoritariamente oficialista, el Conductor de la Renovación [...] comenzó a restringir la autonomía funcional del Legislativo ejerciendo un estricto control sobre los procesos decisorios que allí se producían. Este sesgo autoritario pronto sería puesto en cuestión por un grupo de legisladores, que en el 2006 integrarían la coalición opositora en las elecciones para Constituyentes provinciales. Asimismo, las aspiraciones personales de Rovira no se acotaban a la consolidación del proyecto, sino que lo llevaron a intentar una reforma constitucional de la carta magna provincial para establecer la posibilidad legal de reelecciones al cargo de gobernador (Ebenau, 2014: 86).

Las elecciones constituyentes del 2006 tensaron una vez más las relaciones al interior del Frente Renovador cuando, por un lado, el partido acogió a algunos dirigentes *lucifueristas* (antes adversarios y leales a Puerta); y por otro, se puso de manifiesto el creciente descontento de algunos diputados con el estilo de liderazgo de Rovira (que, en la perspectiva de aquellos, comenzaba a sustentarse más en la coacción que en la persuasión). Para contrarrestar lo que en otros trabajos referimos como la *supremacía del ejecutivo* (Abdulhadi, 2013), estos diputados asumieron una posición abiertamente disidente sumándose a una heterogénea oposición que logró aglutinarse en el denominado Frente Unidos por la Dignidad (FUD), que lideró el entonces obispo emérito de Iguazú, Joaquín Piña. El triunfo del FUD truncó las pretensiones reeleccionistas del *Conductor*. A partir de este desenlace es que Rovira continuó su carrera como diputado provincial (desde el 2007, siendo reelegido en 2019 para su cuarto período) y, como presidente de la Legislatura con mandato ininterrumpido en dicha función, logró mantener su liderazgo en el FR. Una forma de reelección indefinida que no pudo obtener en el ámbito del Poder Ejecutivo, pero que en el ámbito del Poder Legislativo no tiene límites.⁹

El concepto de *supremacía del ejecutivo* se utilizó para describir los inicios del proceso de construcción de hegemonía política por parte del FR que –recorremos– aunque ganó la gobernación, no sólo era minoritario en la legislatura sino que tampoco controlaba las esferas institucionales donde se definían cuestiones relevantes para la política provincial y local. Ese proceso coyuntural que tuvo lugar entre 2003 y 2005 estuvo signado por diferentes conflictos entre el ejecutivo y el legislativo, e intensas disputas partidarias por el control político del territorio.

9 Este es un tema explorado por algunos trabajos en la literatura académica que destacan la ausencia de límites a la reelección de diputados provinciales en muchas provincias (Lodola, 2009). Sobre el caso de Santiago del Estero y la incorporación de reglas que restringen esas reelecciones, ver Ortiz de Rozas (2011).

Con las elecciones legislativas de 2005 se modificó la relación de fuerzas, y a partir de la nueva composición parlamentaria se adoptaron distintas iniciativas que fortalecieron al FR. El líder del FUD,¹⁰ que se opuso a la reforma constitucional, interpretó esas iniciativas como un plan deliberado que incluía cambios en el STJ, el Tribunal Electoral, los medios de comunicación, el Tribunal de Cuentas y la propia Constitución local.¹¹ A partir de allí, y a pesar de la derrota por la reelección indefinida de 2006, el FR comenzó a volverse hegemónico en el plano provincial.

Se advierte así que este dirigente ya acreditaba entonces un alto grado de reconocimiento político cuando accedió al parlamento misionero en 2007. No obstante, como intentaremos demostrar, participar como agente de la particular dinámica política e institucional que el campo parlamentario ofrece le permitió refinar su estilo y orientarlo según el modelo que aquí referimos como cortesano, sumar nuevos recursos y capitales simbólicos para el ejercicio de la representación y explorar nuevas formas para acrecentar su prestigio.¹²

Hay tantos mitos alrededor de él: la producción de prestigio y reputación en un liderazgo de tipo cortesano

En la opinión de varios/as de nuestros/as interlocutores/as, se ha instalado una “fascinación por el ingeniero”.¹³ La misma es atribuida a un grupo de funcionarios/as y dirigentes que, habiendo construido una relación de proximidad con el líder, conformarían lo que una funcionaria legislativa entrevistada refirió como el “círculo íntimo”. Ante el notable distanciamiento y reserva pública que el *Conductor* mantiene respecto a los agentes parlamentarios de menor rango y sus propias bases electorales, se torna necesario brindar una explicación sociológica acerca de la dinámica de estas vinculaciones y de los motivos por los que se afirma que “hay tantos mitos alrededor de él [...], y no es él, es la gente que lo rodea” (funcionaria legislativa, entrevistada 13/02/2020).

En varias reuniones de trabajo, junto a otros colegas advertimos que para el análisis del proceso hegemónico en Misiones la caracterización de este liderazgo

10 Entrevista con Joaquín Piña (01/10/2011), ex obispo emérito de Iguazú, primer candidato a convencional constituyente de la lista opositora al FR.

11 En diciembre de 2005 la legislatura derogó 39 leyes dictadas por la anterior mayoría opositora (UCR-PJ), devolvió facultades al gobernador en diversos temas y convalidó lo actuado por el ejecutivo en otros (por ejemplo, en las ejecuciones y modificaciones presupuestarias de los años 2004 y 2005, según se describe en Abdulhadi, 2013). Y en simultáneo se renovaron 4 jueces del STJ, se reemplazó al Fiscal de Estado y se creó un cargo de Fiscal Superior con importantes atribuciones sobre el Tribunal de Cuentas; se endureció la política hacia los medios de comunicación y se impulsó una reforma constitucional para permitir la reelección indefinida del gobernador. La cuestión de la reforma constitucional y la reelección indefinida trascendió el plano provincial y se enlazó con disputas políticas y actores de la arena nacional (al respecto, véase Abdulhadi, 2016).

12 Estas prácticas cobran mayor destaque si consideramos que los diseños presidenciales en general ponen al vicepresidente o vicegobernador como presidente del Poder Legislativo. Pero la constitución misionera reserva dicho cargo a uno de sus diputados/as. Esto le permitió a Rovira ejercer una posición clave y hacerse elegir en las sucesivas gestiones como presidente de la Cámara.

13 La referencia a la formación de grado del dirigente (ingeniero químico) es otra de las maneras con las que suele ser referido en el ámbito de la Cámara de Representantes.

se planteaba como una dimensión problemática. El estilo particular que fue desarrollando a lo largo de su trayectoria difería significativamente de sus predecesores (tanto peronistas como radicales). Si bien, como ahora, el ejercicio de la autoridad estuvo signado por un fuerte personalismo y la centralización del poder, en la etapa de alternancia bipartidista el juego político estuvo caracterizado por la dinámica faccional y las encarnizadas internas partidarias. Con el advenimiento de la Renovación se produjeron algunas redefiniciones: por un lado, las elecciones internas fueron suprimidas (no así el faccionalismo que se canalizó a través de innumerables agrupaciones conformadas en el ámbito de los organismos estatales); y, por otro, se revitalizó la concepción peronista de la conducción política (cf. Balbi, 2003), pero que en la práctica fue reelaborada por Rovira al imprimirle ciertos matices.

Acordábamos entonces que este liderazgo no podía ser simplemente reducido o conceptualizado en términos del *carisma*, entendido corrientemente como un tipo de autoridad y legitimidad política fundada en atributos o cualidades excepcionales de dirección atribuidas al líder, en situaciones o eventos que también son vistos como de excepción (según la perspectiva weberiana). Por el contrario, si algún rasgo carismático podría encontrarse en nuestro caso, este era producido en relación con un ‘centro ejemplar’ (Geertz, 1994) –institucional e individualizado en la persona que lo preside– que establecía los términos morales, simbólicos y rituales para la producción del reconocimiento político dentro y fuera del campo parlamentario. De aquí que, aunque en efecto resulta innegable la preeminencia que el *Conductor* ha llegado a ocupar en dicho centro, se debe poder dar cuenta de las condiciones sociales de producción de las representaciones relativas a un liderazgo ya consolidado y estable, y de los vínculos con sus seguidores.

Desde la teoría sociológica, Norbert Elias nos ofrece algunas claves para el análisis. En principio, ha llamado la atención sobre lo infructuoso e insuficiente que resultan aquellos trabajos que, colocando el énfasis en la individualidad, le atribuyen a actores particulares un papel especial en la historia, prescindiendo de un estudio sistemático de su posición social. Así, en la epistemología de este autor se debe poder estudiar la relación dialéctica entre la persona (del rey para el caso de la corte francesa) y su posición social: “[...] mientras que el desarrollo personal del detentor adquiere, de esta manera, dentro de ciertos límites, influencia sobre su posición, por otro lado, el desarrollo de la posición social que representa el desenvolvimiento social global al que esta pertenece, influye en el progreso personal de quien la detenta” (Elias, 1996 [1969]: 33-34).

Como ejemplo del primer enfoque podemos señalar que ha sido común, tanto para los/as profesionales de la política –como aquella diputada que al finalizar una sesión realizó un homenaje al ‘cerebro de Rovira’¹⁴– como para algunos/as analistas locales (del campo periodístico y académico), explicar el éxito del *Conductor* por sus cualidades personales, únicas y excepcionales. Tomando

14 En esa oportunidad, la diputada expresó: “Señor presidente: quiero hacer un homenaje a su cerebro, gracias a su cerebro tenemos caminos, tenemos belleza en Misiones, tenemos el orden en esta Legislatura, tenemos el Embajador Legislativo, tenemos muchísimas cosas más para contar [...] y gracias a su cerebro acá hay siete mujeres que están gracias a que usted decidió que estuvieran, y hago honor a esto” (Diario de Sesiones de la HCR, 18ª Sesión Ordinaria del 30/09/2010).

distancia de este tipo de interpretaciones reduccionistas, recuperamos la propuesta analítica que el enfoque configuracional ofrece, y con el cual Elias analizó la sociabilidad cortesana bajo el reinado de Luis XIV.

La asociación entre nuestro actor y tal personaje histórico no es propia, sino que diversos/as interlocutores/as suelen referirse a Rovira como *su majestad* o asociarlo con la figura de otro histórico militar y estadista francés como Napoleón Bonaparte. De este modo, se pone de relevancia su identificación con un estilo de liderazgo sumado a la inclinación francófila que el *Conductor* había manifestado públicamente en diversas ocasiones (habiendo incluso sido destacado con la medalla *Caballero de la Legión D' Honneur de Francia* en el año 2004). A la distancia, creemos que el recurso de la analogía nos permite un ejercicio analítico que puede ser útil en un sentido heurístico para caracterizar, en una operación que lógicamente requiere la abstracción de la persona del líder, los principios que orientan las vinculaciones y las formas de relacionamiento con los demás actores que participan de la configuración parlamentaria. En otras palabras, aislando algunas variables que pueden encontrarse en la caracterización de la sociabilidad cortesana, es posible iluminar comparativamente aspectos del caso que aquí nos ocupa e intentar producir inferencias más generales sobre el problema del reconocimiento y la representación política.¹⁵

En el exhaustivo estudio de Elias (1996 [1969]), el autor observa que la configuración cortesana se caracterizaba por la centralización del poder y el prestigio en una red específica de interdependencias en la que el soberano ocupaba una posición regia, pero este posicionamiento por sí solo no le otorgaba un poder absoluto. El monarca estaba implicado en una red y en el juego de poder que en ella se desarrollaba, pero que también condicionaba y limitaba su capacidad de maniobra y decisión. En este sentido, el rey era tan dependiente como sus subordinados.

Cuando el sociólogo describe las peculiaridades del entramado cortesano-aristocrático destaca la disposición jerárquica de la elite, al interior de la cual se desarrollaba una disputa por mejorar las posiciones de rango, estatus y prestigio. Sólo en el marco de estas disputas, el rey podía desarrollar su estrategia de dominio que, de tener éxito, resultaría en una mayor concentración del poder regio, lo que le posibilitaba dirigir el juego político y mantener el equilibrio de tensiones a su favor. Así caracterizada, una dinámica similar puede ser descripta para pensar la relación y las interdependencias que ligan al presidente de la Cámara con las dirigencias de primera línea, que algunos/as interlocutores/as refrieron como su *círculo íntimo*. Atendiendo a la extensión disponible para este artículo, solamente señalaremos que quienes integran este grupo se han desempeñado con cierta estabilidad en los cargos jerárquicos de secretarios/as y prosecretarios/as parlamentarios/as; un grupo reducido de colaboradores dependientes de la presidencia; y los diputados que se desempeñaron como presidentes del bloque renovador, entre otros/as diputados/as que presidieron las comisiones parlamentarias. Empero, ocupar los cargos institucionales antes señalados no siempre es un indicador de la posición y la distancia a la que se encuentran respecto del *Conductor*.

¹⁵ Para una discusión más exhaustiva sobre la validez y productividad de este procedimiento analítico en antropología, referimos al estudio de Balbi (2017).

Ciertamente, si el ejercicio de la conducción (de una estructura partidaria y de las acciones de gobierno) exige administrar el poder desde la función delegativa, el líder necesita conformar un grupo selecto amalgamado por vínculos de confianza y lealtad. En tal sentido, en conversaciones con algunos agentes entrevistados, nos han llamado la atención las referencias respecto a los *operadores políticos*, expresión con la que se designa a aquellas figuras claves que actúan como mediadores, negociadores o ejecutores de ciertas medidas concernientes a la dirección y regulación de la dinámica del campo político. Tales actores pudieron haberse desempeñado en una diputación (provincial o nacional), pero no es una condición necesaria.¹⁶

Cómo se producen las relaciones de proximidad con el líder, qué recursos se ponen en juego para producir el reconocimiento político y a través de qué mediaciones, son cuestiones a las que intentaremos aproximarnos. Sobre los datos disponibles, vamos a argumentar que, a nivel específico del campo parlamentario, la disputa por el reconocimiento y las cuotas de prestigio se definen en relación con el prestigio que detenta quien, hasta el presente, ejerce el liderazgo. Parecería que aquí el desarrollo de una forma de etiqueta se destaca como instrumento de medición del valor y la posición. Asociada a ella, Elias (1996 [1969]: 103) subraya la existencia de una “interdependencia constitutiva de las actitudes de valor” por la cual el esfuerzo individual persigue “el premio de la consideración, el reconocimiento, el amor, la admiración, en una palabra de la aprobación o elevación de su valor a los ojos de los demás”. En suma, para obtener tal reconocimiento el protagonista orienta su esfuerzo a desarrollar la *autopresentación* de su persona, pero –como veremos a continuación– una serie de prácticas y discursos son producidos para que el líder sea reconocido, admirado y respetado por seguidores, compañeros de bancada, la *familia legislativa* en su conjunto e incluso adversarios políticos y diputados opositores, que con su voto aportaron para que en los últimos años sea reelegido por unanimidad como presidente del parlamento.

De un presidente a otro presidente: el reconocimiento a través del homenaje

En la Sesión Ordinaria del 05/06/2014 la diputada que presidía la Comisión de Poderes, Peticiones, Reglamento, Acuerdos y Biblioteca tuvo a su cargo el homenaje a un histórico dirigente radical: Mario Losada (13/07/1938 - 27/06/2015), quien tuvo una carrera exitosa y en 1983 fue el primer presidente del Poder Legislativo al restablecerse el gobierno democrático. La participación de esta diputada en el homenaje no se debió simplemente a su buen manejo de la oratoria, sino porque su propia trayectoria estaba enlazada al prestigio de su padre: otro histórico dirigente y correligionario de Losada, abogado defensor de

¹⁶ Al momento de la redacción de este artículo, ha sido notable la continuidad en el cargo de algunos funcionarios como el presidente de Multimedios Sociedad Anónima con Participación Estatal Mayoritaria (Multimedios SAPEM); el presidente del Instituto Provincial de Desarrollo Habitacional (IPRODHA); o la Dirección General de Rentas (ahora convertida en Agencia Tributaria Misiones), que ocuparon y ocupan al presente lugares claves del gobierno y responden directamente al *Conductor*.

presos políticos argentinos y exiliados paraguayos (de la dictadura de Stroessner) quien, siendo diputado provincial en ejercicio, fuera detenido durante la última dictadura militar y excarcelado en 1980. Pese a esta lamentable experiencia, tuvo una destacada actuación en la fundación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y ocupó cargos importantes como diputado nacional y asesor presidencial de Raúl Alfonsín.

Siendo innegable que la diputada Marchesini heredó el legado político de su padre y supo conservarlo, se puede afirmar que la trayectoria y prestigio político de su progenitor fueron dos componentes centrales de un repertorio moral que legitimaban su posición y al mismo acto de homenaje. Por tanto, en el contexto específico de la acción ceremonial, no daba lo mismo que la oradora fuera esta legisladora o cualquier otra. Mediante su presentación, la rememoración construida en torno a la vida personal y política del homenajeado estuvo cargada de componentes afectivos y emotivos. No nos fue posible confirmar cómo y quién concibió originalmente la realización del homenaje, pero desde un comienzo se lo atribuyó a Rovira.¹⁷ Por ello, más que analizar aspectos de su elaboración nos interrogamos por sus efectos simbólicos.

La fecha escogida para este homenaje fue destacada por la diputada al comienzo de su discurso: el 4 de junio se cumplieron 59 años de la conformación de la 1° Legislatura del 1° Gobierno Constitucional en 1955 (la cual funcionaría pocos meses hasta la interrupción de la vida institucional por el gobierno de facto).

[...] hubo una persona muy importante en la historia de la democracia misionera que hoy nos acompaña y a quien quiero hacer llegar estas palabras. *Esa posibilidad y esa generosidad de su parte al reconocer a don Mario Aníbal Losada y hacer este homenaje a este político de la democracia, viniendo de su parte como presidente de la Legislatura, de un presidente de la Legislatura a otro presidente de la Legislatura de la democracia*, de 1983 a 1985; pero además de un político cabeza de un partido, a otro político cabeza de otro partido.

[...] casi hay que parafrasear a la historia, no a alguien, cuando decía: “Este adversario hoy rinde homenaje a un amigo”.¹⁸ Esta frase que podríamos adaptarla hoy cuando hablamos del Presidente de esta Legislatura, Carlos Eduardo Rovira y de quien es homenajeado por este presidente y su Pleno que es don Mario Aníbal Losada (Diario de Sesiones HCR, 5° Sesión Ordinaria del 05/06/2014, pp.31. Destacado nuestro).

Continuando con su discurso, luego de estas palabras introductorias, la diputada presentó una breve reseña biográfica y política para, seguidamente,

17 Es importante señalar, que el evento descripto no fue el único homenaje realizado a un histórico líder político. Ese mismo año, en la última Sesión Ordinaria del 31 de octubre, José Carlos Freaza fue homenajeado por su larga trayectoria como dirigente peronista. La ceremonia siguió el mismo formato que el homenaje a Losada: se realizó en nombre del *Conductor*, pero el uso de la palabra estuvo a cargo de otro diputado, al término de la exposición se proyectó un video y Rovira le hizo entrega de un presente.

18 La frase evoca la expresión “este viejo adversario despide a un amigo”, pronunciada por el histórico líder radical Ricardo Balbín en su discurso de despedida a los restos mortales de Juan Domingo Perón, el 4 julio de 1974.

significar a la 1º gestión legislativa de Losada como un hito refundacional que vino a inaugurar una nueva etapa en la historia política institucional de Misiones:

Así empieza esta Legislatura en el año 1983 a transitar esta nueva historia, la historia de la pluralidad, la historia del respeto, la historia de poner el oído y escuchar, es la historia que hoy vivimos nosotros en nuestra Cámara. *Esta historia tiene que ver también con lo que está pasando ahora en este homenaje, un presidente de la Legislatura de un partido diferente, por primera vez en la historia de esta provincia, rinde homenaje a otro presidente de esta Legislatura de otro partido político, esa es la Cámara que hoy tenemos* (Diario de Sesiones HCR, 5º Sesión Ordinaria del 05/06/2014, pp. 31. Destacado nuestro).

Podemos encontrar en este acto operaciones de desplazamiento y encuadramiento que permiten homologar el liderazgo de Rovira al de otro histórico dirigente con quien, más allá de su pertenencia a un partido opositor, vendría a compartir un mismo compromiso institucional fundado en los valores democráticos. De este modo, por vía del reconocimiento otorgado u ofrendado a Losada, el actual presidente parlamentario inviste y *performa* las mismas cualidades, el estatus y hasta el prestigio que le fueran reconocidos al primero como alguien que “honra la buena política misionera”. Se produce así un acto de institución del reconocimiento en el que, llamativamente, la palabra de ambos líderes está ausente; como si la acción ceremonial y comunicativa se produjera con cierta autonomía de las motivaciones, intereses y aspiraciones de los protagonistas. De este modo, la única participación que tuvo el *Conductor* fue la entrega de una placa de reconocimiento, con la cual concluye el homenaje.

Si bien podríamos citar una diversa bibliografía que da cuenta de la significación atribuida a estas prácticas rememorativas y de reinterpretación del pasado para la construcción del reconocimiento, el liderazgo político y la identidad de una comunidad política, nos limitamos a señalar el trabajo de Soprano (2002), por cuanto analiza la producción de sentidos desplegadas en torno al acervo de la “Galería de los Recuerdos” creada en la sede del Partido Justicialista de Misiones en 1994. Pero, asimismo, como lo analizó Frederic (2004), tales prácticas pueden orientarse hacia la dirección contraria cuando homenajes a históricos dirigentes pueden constituirse en escenarios contestatarios, posibilitando que ciertos actores subordinados en la jerarquía política desafíen las narrativas oficiales y las formas de reconocimiento que invisten de poder y autoridad a los líderes más encumbrados. Aunque en nuestro contexto de observación algunos homenajes realizados por diputados opositores pueden vehicular interpelaciones directas a la autoridad, las mismas suelen estar contenidas dentro de ciertos límites establecidos por el contexto ritual.

Entre quienes estudiaron distintos ámbitos parlamentarios existe consenso en afirmar que la sesión constituye la instancia ritual de mayor importancia (cf. Abélès, 2000; Góes Filho, 2001). Más allá de la estructura particular de cada evento, se reconoce la dimensión expresiva del poder como un aspecto constitutivo de la acción política. De este modo, lo expresado como actos de habla en el contexto de los debates parlamentarios, en la instancia de homenaje y en la elección anual de las autoridades, tiene el mismo estatuto político que las acciones

(de acuerdo con Texeira, 1998). Como veremos a continuación, lo antes dicho es puesto particularmente en evidencia al momento de la elección del presidente, acto de consagración que se expresa en la justificación del voto.

De los/as diputados/as al presidente: el reconocimiento por la investidura

Las sesiones especiales, convocadas anualmente por mandato constitucional (cada 10 de diciembre), constituyen otro de los escenarios institucionales donde la acción ritual se produce teniendo como principal vehículo la palabra. El procedimiento pauta que cada diputado/a debe fundamentar su voto para la elección de las nuevas autoridades, o su continuidad, en el nuevo período parlamentario. Se trata de un acto de reconocimiento que inviste de prestigio al elegido.

En prácticamente todos los discursos considerados en el período de 2007 (año en que Rovira asumió su primera diputación) a 2018, ha sido constante el juego del elogio y el agradecimiento entre el presidente y los/as demás diputados/as, como una modalidad de aproximación y de expresión de la deferencia (cf. Pantaleón, 2005). Inclusive se infiere la recurrencia de algunos tópicos y lugares comunes, tanto en la retórica oficialista como en la de la oposición, así como las respectivas orientaciones cognitivas y morales verbalizadas por los actores.¹⁹ Ya lo afirmó Balandier (1994: 28): “El poder de las palabras, reconocido y bajo control, engendra una retórica [...]. Tales usos identifican un régimen, puesto que lo constituyen parcialmente y contribuyen a dotarlo de un estilo”. Para dar cuenta de esto, presentaremos aquellas afirmaciones relativas a la persona del *Conductor* expresadas al momento de la votación. Según el lugar de enunciación, pueden ser agrupadas en tres conjuntos diferenciados: a) las enunciadas por diputados del bloque renovador; b) las de los bloques opositores que acompañan la elección; y c) los del bloque opositor que emite un voto alternativo, es decir, al candidato por este propuesto.

Entre los primeros, las descripciones autoidentitarias²⁰ son vehiculizadas a través de la retórica de la *misioneridad* (cf. Jaquet, 2005 y Ebenau, 2020b), mediante la cual se presentaban recurrentes alusiones a los liderazgos guaraníes, a Andrés Guacurarí y Artigas, y a la *impronta misionerista* (para referir al carácter o la orientación de la producción legislativa y las políticas de gobierno). También ha sido recurrente en las exposiciones la adjudicación de distintos atributos al líder: la capacidad de *conducción* y de *gestión*, su eficiencia y compromiso como legislador (enumerándose las normas de su autoría), su *visión estratégica* y pragmatismo (hábil para anticiparse y concretar lo proyectado), su integridad ética, honorabilidad, y una conducta fundada en valores como la generosidad política, lealtad, humildad, coherencia, entre otros.

Este conjunto de atributos que le son permanentemente reconocidos abonan la representación del líder como un estadista ilustrado, un tecnócrata visionario,

19 Cf. Balbi, 2003 y 2018, respecto a los valores característicos del peronismo y el radicalismo, respectivamente.

20 Desde una aproximación sociopolítica, Van Dijk (1996) señala que el discurso ideológico estará semánticamente orientado hacia los siguientes tópicos: a) descripciones autoidentitarias; b) descripciones de actividad; c) descripciones de propósitos; d) descripciones de normas y valores; e) descripciones de posición y de relación; y, e) descripción de los recursos. Todos o la mayoría de ellos, pueden identificarse en las exposiciones objeto de nuestro análisis.

cuya práctica y entendimiento de la *conducción* se elabora a partir de la conjugación de distintos recursos cognitivos y simbólicos: a) la concepción peronista de la conducción (ya señalada precedentemente), b) el encuadramiento con liderazgos partidarios y con liderazgos históricos revalorizados en el repertorio identitario de la *misioneridad*, y c) la distinción que se ha ido forjando a partir de la demostración pública de una actitud hacia el conocimiento y en la que podríamos ver un cambio de orientación en la búsqueda de legitimidad de su praxis política.

A partir de esta construcción particular, se advierte con mayor claridad que el proyecto hegemónico renovador desde su conformación aspiró a resignificar los estándares morales que rigen la política institucional en el campo parlamentario y en el campo político más amplio. Para ello fue necesario introducir la distinción entre la *vieja* y la *nueva política* partidaria: ejerciendo una tenaz crítica a la primera, para así encarnar los valores atribuidos a la segunda, como una eficaz forma de distanciamiento y diferenciación respecto de los partidos tradicionales de masas. Alusiones a tal distinción son ‘naturalmente’ –y año tras año– esgrimidas en las exposiciones para fundamentar el voto al presidente.

En relación con ello, ha llamado nuestra atención que en una gran mayoría de las intervenciones no ha dejado de destacarse como otra virtud el “valor de la palabra”, como si ella condensase la integridad y el honor de la persona.²¹ La centralidad que en la legislatura parece ocupar esta categoría contrasta con la noción reglamentaria del *decoro parlamentario*, de la que se ha ocupado Carla Teixeira en su etnografía sobre los procesos de destitución o casación del mandato en el Congreso Brasileiro. Recuperando la perspectiva weberiana, la autora concluye que la construcción de significados en torno al decoro considera al sujeto político en su totalidad “no diferenciando derechos y deberes que son asociados a distintas identidades, posiciones, funciones” (Teixeira, 1998: 41. Traducción propia), de tal forma que la indistinción entre papeles sociales diluye la frontera entre las esferas pública y privada. En tanto dispositivo:

[...] el decoro no aísla la identidad del parlamentario de las demás inserciones que este posee, sino que las reincorpora de modo distinto; y una vez más, se revela un discurso sobre el dominio privado que lo dota de legitimidad en la vida política moderna a través de su reconocimiento y normatización. El decoro parlamentario irradia la responsabilidad del sujeto político más allá de su propia conducta, incluyendo en su injerencia los múltiples papeles sociales que el parlamentario desempeña, así como sus relaciones personales (Teixeira, 1998: 115. Traducción propia).

En la configuración parlamentaria misionera observamos que es en función del prestigio concentrado en la persona del líder que se definen los valores

21 Para ilustrar esta observación, transcribimos fragmentos de la exposición de un diputado renovador: “Quisiera destacar que fue dejando de lado la vieja política, que el conductor de la renovación introdujo valores como la concordia, como la generosidad política e hizo que se genere este movimiento misionerista con fuerte raigambre social y popular. Además un valor importante que se había denostado siempre y dejado de lado, que es la palabra, honrar la palabra, honrar el compromiso, estas son las cosas que le dieron y le dan una particularidad al actual presidente” (Diputado renovador, Diario de Sesiones HCR, 3° Sesión Especial del 10/12/2013, p. 10).

morales que caracterizarían la *nueva política*. De manera similar a lo observado en el contexto brasilero, parecería que la persona es restituida íntegramente en el centro de la escena política, lo que permite comprender el esfuerzo desplegado por el *Conductor* en definir un estilo propio, en guardar absoluta reserva sobre su vida privada y familiar, en evitar cualquier incidencia negativa o escandalosa sobre sus otros roles sociales, y en guardar un marcado distanciamiento social respecto a la vida comunitaria, que se complementa con una escasa o nula participación en ámbitos más populares de sociabilidad. La aparente subordinación de los demás roles a la actuación pública e institucional constituye, desde otro punto de vista, el sustento de una vida honorable y –en apariencia– plenamente consagrada a la actividad política.

Este esfuerzo de construir cotidianamente un *distanciamiento social*, la *auto-presentación de su persona* y la *demonstración de prestigio*, resultan los componentes claves del liderazgo que analizamos y, otra vez, nos remiten a una comparación con la configuración cortesana. En ella, la “relación distanciadora” que, simultáneamente, asociaba a los cortesanos y los separaba de otros, permitía acreditar en el mismo actuar el prestigio y la jerarquía reconocida por todos. Ya lo decía Elias (1996 [1969]: 137), es “la opinión social, que constituye el prestigio del individuo” y este “no es nada si no se acredita a través de la conducta”. Para el caso que nos ocupa se comprende entonces por qué, más que la imputación de cualidades innatas, los atributos que pueden ser percibidos como una forma de carisma son producidos en relación con los tres componentes y prácticas antes señaladas.

Este esfuerzo personal es reconocido categóricamente por sus pares legisladores/as en el acto de su elección como presidente, siendo el principal destinatario de innumerables elogios. Primeramente, se postula el candidato por la mayoría y luego uno por la minoría parlamentaria; en representación de los primeros interviene el presidente de bloque, quien suele ofrecer como fundamentos razones políticas y una enumeración bastante detallada de las decisiones administrativas que caracterizaron el período legislativo cumplido.

Los demás discursos relevados de los/as diputados/as oficialistas contrastan con este por el componente emotivo que presentan, siendo muy comunes las referencias autobiográficas y de sus trayectorias (recurso que también suele ser empleado por diputados de la oposición). Quienes se desempeñaron como funcionarios/as y principalmente como intendentes, refieren a la relación de proximidad y a la relación más o menos personal que fueron tejiendo con el *Conductor* mientras ejerció por dos períodos consecutivos el cargo de gobernador (1999-2003 y 2003-2007 por el Frente Renovador). En suma, particularmente en este tipo de Sesiones Especiales, los/as diputados/as oficialistas confluyen en la elaboración de un formato estilístico del tipo panegírico.

Entre los/as diputados/as del segundo grupo –opositores que con cierta regularidad emitieron el voto positivo– el reconocimiento se fundamentaba en “el respeto al voto de la mayoría” (particularmente cuando la elección legislativa se realizaba con posterioridad a los procesos electorales), el fortalecimiento de las instituciones y la democracia, la labor institucional del presidente y el cumplimiento de los acuerdos previos, el respeto dispensado a la oposición para el ejercicio de la palabra y las disidencias, y en la demostración de la “voluntad política” para considerar las demandas y sancionar proyectos que fueron presentados por

sus respectivos bloques. En ocasiones, a la deferencia y/o agradecimientos le acompaña el pedido tácito o más o menos explícito de respeto y acompañamiento a la labor legislativa de la oposición, tras afirmar sus respectivas expectativas, motivaciones y reivindicaciones sectoriales.

Por último, debe ser destacado que llegado el turno de los diputados/as opositores/as –principalmente de filiación radical– en algún caso simplemente se limitaban a emitir su voto por el candidato propuesto, sin *explayarse* en brindar justificaciones. Mientras que otros se apoyaron en el mandato y la “unidad partidaria” o la vocación largamente pregonada y cimentada en el universo cognitivo y simbólico de los radicales como genuinos defensores de las instituciones, los valores democráticos y republicanos (cf. Balbi, 2018). Tales argumentos descansaban, por ejemplo, en la necesidad de buscar una “adecuada situación de equilibrio en la relación interpoderes”, ante la pretensión renovadora de querer asumir la “suma del poder público” (expresiones de dos diputados radicales en la Sesión Especial del 10/12/2010, pero que fueron insistentemente repetidas por otros legisladores y en otras sesiones legislativas). También es notoria la omisión de consideraciones sobre la gestión institucional; en cambio discurrían e interpelaban al gobierno enumerando las diversas problemáticas sociales.

Finalmente, y según lo establecido por la tradición legislativa, al cierre de estas prolongadas sesiones el presidente emite su mensaje. Momento cúlmine para los agradecimientos, para explícitas o solapadas interrelaciones a la oposición y también para retribuir a sus pares algo del reconocimiento recibido. Para cualquier observador/a se trata de un discurso calculado y equilibrado, en el sentido de que expresa, pero también reserva, los afectos y emociones. Para ilustrar esta observación, consideraremos a continuación algunas intervenciones del presidente legislativo.

La palabra del *Conductor* como garantía moral de la política

Luego de la elección en el cargo, el presidente hace uso de la palabra casi al final de la sesión, no sólo para agradecer a sus pares sino también para contestar a algunas opiniones y sentar su posición respecto a cuestiones más o menos polémicas que hayan sido planteadas. En su alocución, el contenido autorreferencial le permite, en el mismo acto de habla, presentar su persona –expresar sus deseos, valores y concepciones– y *performar* a la autoridad (en el sentido desarrollado por Goffman, 2009) de acuerdo a las representaciones socialmente construidas.

Es propio del lenguaje ritual que, para construir y legitimar su representación, los políticos profesionales basen sus discursos en no pocas veces redundantes, explícitas o solapadas declaraciones de principios, así como en imperativos morales, orientaciones éticas o vocacionales. En tal sentido, ha sido llamativo en la práctica discursiva de Rovira investir de sacralidad al pueblo, cada vez más frecuentemente referido como *el soberano*, y, por tanto, todo lo que en los sistemas políticos delegativos compete a la voluntad popular –como su gobierno y sus gobernantes– son concebidos como algo sagrado. Esta conjunción de elementos se presentan como constituyendo la razón y el fin último de su acción y desvelos en su rol de conductor político y en el de *humilde servidor*. Bajo dicha imagen se sigue un estilo retórico que directamente anula o subsume al discurso de tipo

agonístico, característico de la práctica parlamentaria. Esta *performance*, una vez más, evoca al estilo cortesano donde pese al enojo o la indignación, el soberano:

[...] no disputa, no descarga su enojo directamente en una explosión afectiva, sino que se domina y expresa su relación [...], mediante una conducta extremadamente ponderada que comunica, hasta el matiz, el grado exacto del disfavor que, en ese caso, el rey juzga deseable manifestar. [...] Y esta ponderación, este cálculo preciso de la posición en la que uno se encuentra frente a otro, esta reserva de los afectos característica, es típica de la conducta del rey y de los cortesanos en general (Elias, 1996 [1969]:122).

Este autocontrol puesto de manifiesto en el Recinto es algo que su posición ha favorecido, pero que, sin embargo, se ha ido desarrollando gradualmente. Evidencia de ello fueron algunas de sus reacciones durante los primeros años en que presidió la Cámara, período en el que en distintas ocasiones interrumpió en el uso de la palabra a diputados de la oposición mientras se encontraban fundamentando una moción.

Tres interacciones fueron seleccionadas para dar cuenta de lo señalado. En el primer caso, se vio implicado un histórico referente del PJ y ex-vicegobernador de Ramón Puerta en su 2º período de gestión. Característico de este legislador fue su estilo de oratoria y la vehemencia con la que presentaba sus ideas, las cuales, desde el punto de vista del *Conductor*, fueron interpretadas como una provocación o interpelación a su persona y a la dinámica del Recinto que se pretendía instalar. Es así que la amenaza o el directo cercenamiento de la palabra que el presidente le impuso en más de una ocasión, fueron vistos como una muestra de autoritarismo tendiente a desacreditar o censurar sistemáticamente a la oposición y, particularmente, al diputado implicado. La evidente tensión con el presidente fue *in crescendo* hasta que en una ocasión se procedió a retirarle el uso de la palabra al legislador (Cf. Diario de Sesiones, 7º Sesión Ordinaria del 17 y 18/06/2010). Como se expone a continuación, en algunas de sus intervenciones fue llamado al orden con el argumento de haberse desviado del reglamento:

Sr. Presidente.- Se salió de tema, señor diputado. Concluya el tema que estamos tratando.

Sr. Ifrán.- Es el Cuerpo y usted, señor presidente, quien decide si cambio de tema, yo estoy hablando de la información que...

Sr. Presidente.-Yo le puedo observar el cumplimiento...

Sr. Ifrán.- ...que va a proporcionar Canal 12...

Sr. Presidente.- El cumplimiento del Reglamento me corresponde a mí, señor diputado.

Sr. Ifrán.- Al Cuerpo, señor presidente.

Sr. Presidente.- No, a mí, decir su desvío. En todo caso si quiere pongo a consideración una moción de orden...

Sr. Ifrán.- No, señor presidente, si usted considera que hay un desvío... porque yo estoy diciendo...

Sr. Presidente.- No voy a discutir, usted no puede discutir con la Presidencia.

Sr. Ifrán.- No discuto, señor presidente, con el presidente...

Sr. Presidente.- En consideración la moción de llamar al orden en el uso de la palabra al diputado. Se va a votar. (Se vota y resulta afirmativa).

Sr. Presidente.- Aprobada. Redondee, diputado (Diario de Sesiones de la HCR, 18º Sesión Ordinaria del 30/09/2010, pp. 17).

En el segundo caso, el intercambio se produjo con un legislador radical, quien acreditaba una importante trayectoria como funcionario (ocupando distintos cargos municipales y como prosecretario de la Cámara en el período 1983/1989) y prestigio como dirigente de la UCR (tras su desempeño en importantes cargos partidarios). De profesión contador público y docente universitario, se convirtió en un importante interlocutor a la hora de discutir cuestiones relacionadas al área del presupuesto público, tema de su especialidad en la que tenía amplio dominio. El debate tuvo lugar en una Sesión Extraordinaria convocada a los fines de tratar 17 pliegos y prestar Acuerdo Legislativo para la designación de varios jueces y funcionarios de jerarquía del Poder Judicial. Tras la intervención de uno de sus pares de bancada por la que se cuestionaba la designación de una candidata al cargo de Ministro del Superior Tribunal de Justicia y adelantaba el voto negativo del bloque, se produjo un debate en el que participaron diputados de otros bloques (los que en su mayoría, salvo un solo caso, expresaron su acompañamiento a tal designación). Es aquí donde tuvo lugar la intervención del diputado en cuestión. Mientras se encontraba desarrollando su argumento, al momento de referir al Código Iberoamericano del Buen Gobierno (sancionado en 2006 por la Cumbre de Jefes de Estados Iberoamericanos reunida en Montevideo), es que se vio sorprendido por el llamado de atención del Presidente:

Sr. Presidente.- Señor diputado: le reitero que se está saliendo del tema.

Sr. Pastori.- Estoy fundamentando, señor presidente.

Sr. Presidente.- Estamos tratando un pliego, céntrese a esta cuestión.

Sr. Pastori.- Estoy fundamentando el voto, señor presidente.

Sr. Presidente.- No, no es un fundamento, se fue por las ramas.

Sr. Pastori.- No, no señor presidente, porque tiene que ver justamente con la administración de justicia.

Sr. Presidente.- Está en consideración del Pleno, el desvío del señor diputado, del temario tratado.

Sr. Pastori.- No estoy en desvío del tema, señor presidente.

Sr. Presidente.- Pasamos a considerar, que lo resuelva el Pleno.

Sr. Pastori.- Señor presidente: es lógico el resultado de esta votación que usted va poner a consideración. Protesto enérgicamente porque se me está coartando de esta manera el uso de la palabra.

Sr. Presidente.- No levante la voz, señor diputado. Tiene que cumplir con el Reglamento y las leyes provinciales.

Sr. Pastori.- Señor presidente: lo estoy cumpliendo expresamente, estoy fundamentando.

Sr. Presidente.- No lo está haciendo. Soy el indicado por el Cuerpo -recientemente- para indicar en los desvíos del Reglamento y la Constitución, si no lo acepta voy a someter a consideración del Pleno su falta de conducta. No quisiera hacerlo, así que continúe.

Pastori continúa en el uso de la palabra hasta que vuelve a ser interrumpido por Rovira:

Sr. Presidente.- Cuando gane las elecciones haga eso, señor diputado.

Sr. Pastori.- Señor presidente: usted me está interrumpiendo en mi exposición, por supuesto que esto así será el día que ganemos las elecciones (Diario de Sesiones de la HCR, 1º Sesión Extraordinaria del 10/12/2010, pp. 20 y 21).

En su primera diputación (2007-2011), luego de estos eventos no ha sido común que se realicen interrupciones de este tipo, al menos no en las sesiones que presenciamos durante el trabajo de campo. Pero, pasados unos años, en la sesión ordinaria del 7 de julio de 2016 protagonizó un fuerte cruce con otro diputado radical, quien se encontraba fundamentando el voto negativo a la designación de nuevos jueces al Superior Tribunal de Justicia de la Provincia. Este último en su alocución cuestionó fuertemente los vínculos y “la lógica de los últimos años, la misma lógica seguida en su momento por el gobernador Rovira y luego por el gobernador Closs, dividiendo los cargos en base a las pertenencias partidarias o de los sectores del oficialismo”.²² El presidente reacciona e inmediatamente le desactivó el micrófono al diputado preopinante, advirtiéndole: “...se está saliendo del reglamento, no puede hacer imputaciones, está haciendo imputaciones, me ha nombrado a mí, está fuera de reglamento, artículo 101, no puede dar imputaciones maliciosas a ningún miembro de esta Cámara. Le pido que se retracte o si no pierde el uso de la palabra”.

En consecuencia, se produjo una tensa confrontación entre ambos que duró más de cinco minutos: por un lado, el diputado radical exigía insistentemente continuar con su argumentación y ratificaba sus dichos, los que a su criterio no podían tomarse como ofensivos; por el otro, se insistía en interpretar como agravios o imputaciones los argumentos del primero, mediante sucesivas interrupciones y la restricción en el uso del micrófono (al menos en tres oportunidades). El siguiente diálogo –transcripto en la nota de prensa que tomamos como fuente– permite imaginarnos la inesperada reacción que el desafío a la autoridad suscitó, cuando Rovira dejó evidenciar su enojo:

[...] Rovira vuelve a interrumpir y le pregunta a González: ‘me ha nombrado?, me ha nombrado o no?’, y González le responde sin tener el micrófono prendido ‘por supuesto que sí, pero quisiera continuar con la argumentación, me permite terminar?’ le pregunta González y se le escucha decir ahora con el micrófono nuevamente apagado, ‘usted está dramatizando...’, ante ese dicho Rovira vuelve al cruce y le dice ‘vuelve a emitir un juicio, no se ponga nervioso, termine con su exposición, yo simplemente en uso de esta presidencia, tengo que indicar los apartamientos al reglamento, y cuando hay un estado de ánimo diferente al que siempre debe reinar, que es de calma y premura, y como usted me ha imputado y me ha nombrado, es mi obligación hacer observar el reglamento y de mantener la cordialidad en todos los términos’.

En efecto, el diálogo producido entre ambos en sí mismo constituía un desafío, según lo establecido en el Reglamento de Cámara. Pero, para los espectadores no fue esto lo extraordinario, sino la inobservancia de la etiqueta que el Presidente venía ejercitando tras nueve años de desempeño en el cargo. Es decir, lo escandaloso fue, precisamente, la manera poco cordial o indecorosa con que Rovira pretendía exigir que su interlocutor guardara las “formas correctas” para dirigirse a su persona.

22 Aquí y en lo que sigue, tomamos como fuente la reproducción parcial del debate publicado en *Diario Digital Tu Misiones* (2016), 11 de julio de 2016, documento electrónico: <https://posadas.tumisiones.com/noticia/163886>, acceso 1 de junio de 2020.

De acuerdo a lo que hemos venido desarrollando, se puede concluir que todo el esfuerzo invertido en la construcción de una imagen, un estilo, una oratoria y en la observación de la etiqueta (desplegada en el ámbito del Parlamento como en otros eventos institucionales) está orientado a sostener el prestigio y el reconocimiento. Como el honor en la sociedad cortesana, el prestigio y el reconocimiento en el campo parlamentario y político dependen de la opinión pública de los demás agentes y es, asimismo, la carta de membresía que habilita el acceso a la esfera privada del líder, al *círculo íntimo*. La influencia o el poder fractal que ejerce el *Conductor* sobre sus subordinados pudieron ser observados durante el trabajo de campo en la legislatura, al ser objetivados en la actuación pública de algunos/as funcionarios/as legislativos/as con cargo jerárquico y de la mayoría de los/as legisladores/as oficialistas –con algunas pocas excepciones– que se esfuerzan por imitar, posiblemente de manera no deliberada, la performance del *Conductor*, algunas de sus expresiones o su estilo de oratoria.

Reflexiones finales

Tras el recorrido trazado, procuramos hacer inteligibles los procesos singulares que, en un particular contexto institucional, permiten echar luz sobre la producción de un repertorio de legitimidad que responde a específicas condiciones sociales e históricas. Este repertorio contribuye a moldear, bajo distintas formas, la producción del reconocimiento político y prestigio de un líder misionero que, precisamente por tales condiciones, se constituye en un caso singular y relevante para el análisis político y socio antropológico.

Siguiendo esta premisa, en este escrito nos propusimos desarrollar un diálogo fecundo entre dos cuerpos teóricos diferentes, uno derivado de la literatura politológica sobre democratización subnacional y otro proveniente del enfoque procesual en antropología social para el estudio de la política en instituciones estatales. En tal sentido, consideramos que el aspecto metodológico puede valorarse como un aporte significativo de este artículo a los estudios sobre liderazgos políticos, en tanto expone la importancia de considerar los cambios, estrategias y momentos de inflexión que van forjando y marcando el rumbo de una larga trayectoria. Vale decir que, al mismo tiempo que se indagan las trayectorias individuales, se gana en profundidad analítica al situarlas en el marco de una red variable de interdependencias, puestas en relación con las oportunidades que brindan las estructuras político-institucionales.

A partir de historizar los procesos generales que signaron el caso aquí analizado, podemos diferenciar dos momentos que llamamos de *supremacía del ejecutivo* hasta el desarrollo de un *estilo cortesano* que se fue delineando a partir de su acceso a la legislatura provincial. Como intentamos demostrar, dicho estilo se desenvuelve en una etapa de consolidación del proceso hegemónico que impulsa el partido Renovador, pero también de la carrera política del líder cuyo ejercicio del poder se sustenta en un elevado nivel del reconocimiento político. Tal reconocimiento depende de la manutención de un repertorio moral y de legitimidad, que a su vez le permitió forjar un estilo particular (construido en base al *distanciamento social*, formas de *autopresentación de su persona* y la *demonstración de prestigio*). Pero, también se vincula a un conjunto de prácticas simbólicas más

o menos ritualizadas que tienen lugar en el contexto parlamentario, pero que se proyecta hacia otros espacios institucionales. Siguiendo el modelo configuracional de Elias, a través de este estudio exploramos de manera más exhaustiva cómo en la relativa autonomía de la posición de *Conductor*, el presidente de la legislatura misionera fue desarrollando una estrategia individual para el manejo de su conducta en el espacio público y cuya *performance* suele ser reproducida de manera mimética por parte de algunos de sus subordinados.

Ciertamente, la producción del reconocimiento político admite distintas prácticas y formas de expresión, pero en el marco de este artículo consideramos apenas tres eventos comunicativos relevantes en el campo parlamentario (el homenaje a un histórico dirigente radical, las narrativas construidas en torno a la elección del presidente del Poder y las intervenciones de líder como moderador de los debates). A partir de las representaciones que se construyen respecto a su persona, la actuación pública del *Conductor* *performa* a través de una oratoria muy formal y sofisticada las características de un estadista ilustrado. Las escenas descritas son algunas entre tantas otras mediaciones por las que el reconocimiento político y el compromiso públicamente asumido por el dirigente dan cuenta del vínculo moral que desde la política, los políticos y las instituciones se establece con la comunidad de referencia. Este vínculo es fundado en los valores y las representaciones colectivas que se proyectan en y desde el repertorio identitario de la *misioneridad* (cf. Jaquet, 2005 y Ebenau, 2020b), pero asimismo a partir del reconocimiento de otras figuras políticas protagonistas de la historia reciente.

Por último, nos parece relevante señalar que la literatura politológica en general estuvo dedicada a los gobernadores como actores centrales casi excluyentes del juego político provincial, entre otros aspectos, al analizar las carreras políticas y las ambiciones de reelección (Almaraz, 2010; Cardarello, 2012), con la excepción de algunos trabajos como Lodola (2009) y Ortiz de Rozas (2011). Nuevas investigaciones en perspectiva comparada podrían informarnos si el caso trabajado en este artículo es excepcional o, por el contrario, señala un posible patrón sobre el cual indagar: la reproducción de líderes políticos en el ámbito legislativo, aprovechando oportunidades que brinda la estructura político-institucional (Lodola, 2009), y que, sin embargo, tienen un peso decisivo en las decisiones políticas más relevantes del sistema político subnacional.

Referencias bibliográficas

- Abélès, Marc (2000). *Un ethnologue à l'Assemblée*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- Abdulhadi, Augusto (2013). *Democracia subnacional y supremacía política del ejecutivo. El surgimiento y ascenso del Frente Renovador en Misiones (2003-2011)*. Tesis (Magíster en Desarrollo Local), Universidad Nacional de San Martín.
- (2016). “Disputas faccionales y cortes judiciales en las provincias argentinas: Misiones bajo el Frente Renovador (2003-2011)”, *Revista SAAP: Sociedad Argentina de Análisis Político*, Vol. 10, N° 2, noviembre 2016, 355-374.
- Almaraz, María Gabriela (2010). “Ambición política por la reelección en las provincias argentinas”, *Revista SAAP*, Vol. 4, N°2, pp. 191-226.
- Balandier, George (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Paidós.
- Balbi, Fernando (2003). “La lealtad antes de la lealtad: honor militar y valores políticos en los orígenes del peronismo”, en: Rosato, Ana y Balbi, Fernando *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la Antropología Social*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 187-214.
- (2017). “Servidumbre y emancipación de la comparación”, en Balbi, Fernando (Comp.) *La comparación en Antropología Social: problemas y perspectivas*. Serie ‘Antropología Política y Económica’ – GIAPER. Editorial Antropofagia. Buenos Aires, pp. 29-76.
- (2018). “El republicanismo de los radicales como valor y como amenaza para la república. Una perspectiva antropológica”, *Cuadernos de Antropología Social*, N°48, pp. 7-21.
- Behrend, Jacqueline y Laurence Whitehead (2017). “Prácticas iliberales y antidemocráticas a nivel subnacional”, *Colombia Internacional*, N° 91, pp. 17-43.
- Bourdieu, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Lisboa, Difel.
- Burke, Peter (2000). “História como Memória Social”, *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Cardarello, Antonio (2012). “El irresistible anhelo de inmortalidad. Los gobernadores y la reelección inmediata en Argentina (1983-2007)”, *Revista SAAP*, Vol. 6, N°1, mayo, pp. 153-194.
- Carrizo, Carla y Galván, Cecilia (2006). “Presidencialismo y conflictos políticos en Argentina: sobre la inestabilidad política a nivel nacional y provincial (1983-2006)”. *Colección*, N° 17, pp. 35-113, documento electrónico: <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/view/783>
- Diario de Sesiones de la HCR, 1° Sesión Extraordinaria del 10/12/2010.

- , 3º Sesión Especial del 10/12/2013.
- , 5º Sesión Ordinaria del 05/06/2014.
- , 7º Sesión Ordinaria del 17 y 18/06/2010.
- , 18º Sesión Ordinaria del 30/09/2010.

Ebenau, Laura (2014). “De traiciones y negociaciones: un análisis de la ‘dinámica de los pases’ políticos-partidarios en la Provincia de Misiones”, *La Rivada. Revista de Investigaciones en Ciencias Sociales*, Vol. 2, N°2, pp. 79-95.

— (2020a). *Moral y política en la provincia de Misiones tras la crisis del sistema de partidos. Un estudio etnográfico sobre la construcción de hegemonía a partir del análisis de la ‘Gestión Legislativa Estratégica’ en la Cámara de Representantes*. (Tesis Doctorado en Antropología Social), PPAS- UNaM, documento electrónico: <https://rid.unam.edu.ar/handle/20.500.12219/2869>.

— (2020b). “De la provincialización a la Renovación: la ‘misioneridad’ como repertorio de legitimidad política y moral”, *Folia Histórica del Nordeste*, N° 39, pp. 39-64.

Elias, Norbert (1996) [1969]. *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura Económica.

Frederic, Sabina (2004). *Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo.

Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires, Paidós.

Góes Filho, Paulo de (2001). “As nações vão às urnas: eleições na Assembléia Geral da ONU”, em: Peirano, Mariza (Org.) *O dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 179-195.

Goffman, Erving (2009) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

Jaquet, Héctor (2005). *Los combates por la invención de Misiones. La participación de los historiadores en la elaboración de una identidad para la Provincia de Misiones, Argentina (1940-1950)*. Posadas, EDUNAM.

Jaume, Fernando (Comp.) (2017). *Luchas por la hegemonía, historia y etnografía en la provincia de Misiones, Argentina*. Posadas, EDUNAM.

Jaume, Fernando (2000). “Atar el Voto: Identidades Políticas y Relaciones Clientelares en las Campañas Electorales de Misiones”, *Estudios Regionales*, Vol. 9, N°17, pp. 71-94.

Leiras, Marcelo (2007). *Todos los caballos del rey. La integración de los partidos políticos y el gobierno democrático de la Argentina, 1995-2003*. Buenos Aires, Prometeo-PENT.

Lodola, Germán (2009). “La estructura subnacional de las carreras políticas en Argentina y Brasil”, *Desarrollo Económico*, vol. 49, N° 194 (julio-septiembre 2009).

Martin, María Elena (Coord.) (2019). *La democracia (a)reglada. Misiones y las reformas electorales 1983-2017*. Posadas, EDUNAM.

Mocoroa, Juan (2019). “El sistema presidencial argentino como un sistema resiliente”. *Cuestiones constitucionales*, N°41, pp. 129-150.

Noel, Gabriel (2012). “De los códigos a los repertorios: algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación”, *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, Vol. 3, N° 2.

Pantaleón, Jorge (2005). *Entre la carta y el formulario: política y técnica en el desarrollo social*. Buenos Aires, Antropofagia.

Ortiz de Rozas, Victoria (2011). “Las formas de reclutamiento del personal político, una vía de entrada al estudio del régimen político provincial. Santiago del Estero (1999-2009)”, *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, Año 1, N° 1 (julio-diciembre 2011), pp. 133-159.

Soprano, Germán (2002). “La Galería de los Recuerdos. Consagración y desconstrucción de un liderazgo y una tradición política peronista en la provincia de Misiones”. *Etnia*, N° 44-45, pp. 222-252.

— (2004). “El Marketing Político y la dinámica de las facciones partidarias del Peronismo durante una campaña electoral municipal”, *Anuario de Estudios en Antropología Social*, N° 2, pp. 127-144.

— (2009). “Recorriendo el espinel de la política. Identidades, redes y escenarios políticos nacionales, provinciales y municipales en el peronismo”, en: Frederic, Sabina y Soprano, Germán, *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 145-181.

Teixeira, Carla Costa (1998). *A Honra da Política: Decoro Parlamentar e Cassação de Mandato no Congresso Nacional (1949-1994)*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Van Dijk, Teun A. (1996). “Análisis del discurso ideológico”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, N° 6, pp. 15- 43.

Actuar la nación

Afrodescendencia y representación racializada en prácticas artístico-teatrales en la Ciudad de Buenos Aires



por **Milena Anecchiarico y Francesca Rindone**

Milena Anecchiarico
Universidad de Buenos Aires
orcid.org/0000-0002-7638-8625
milargenta@gmail.com

Francesca Rindone
Universidad de Buenos Aires
orcid.org/0000-0002-3044-1179
francesca.rindone@gmail.com

RESUMEN

El artículo aborda las representaciones de la afrodescendencia en el imaginario popular argentino y sus implicancias en prácticas artísticas-teatrales contemporáneas en el espacio público con foco en la ciudad de Buenos Aires. Se analizará, en un primer lugar, la formación del régimen de representación racializada de cuerpos y subjetividades afro en el campo cultural. Se tomará como casos de análisis la conmemoración del 25 de Mayo y el uso de la práctica del *blackface* en propuestas artísticas, en tanto performances públicas que producen y reproducen la racialización y subalternización de personas afro, y que refuerzan determinados discursos en la construcción de la identidad ciudadina y nacional. El trabajo analiza entonces las discusiones y las ambivalencias en torno a la representación racializada de la otredad después de 2010 en obras de teatro callejero relacionadas con la fiesta patria del 25 de Mayo. El objetivo de este artículo es poner en discusión el lugar de la afrodescendencia en el imaginario popular argentino y sus efectos en las representaciones artístico-culturales, relevando aquellas acciones que ponen en tensión (o no) las relaciones establecidas con los discursos del multiculturalismo, inclusión y racismo, y que reivindican la agencia de los sujetos afrodescendientes.

Palabras clave: *afrodescendientes, representaciones racializadas, blackface, artes escénicas, teatro.*

Performing the nation. Afrodescendence and racialized representation in theatrical artistic practices in Buenos Aires

ABSTRACT

This article addresses the representations of Afro-descent in the Argentine collective imagination and its implications in contemporary artistic and theatrical practices in the public space, focused on the city of Buenos Aires. Firstly, we analyze the construction of the racialized representation regime of Afro bodies and subjectivities in the cultural



field. We take as case studies the commemoration of May 25 and the use of the racist practice of blackface with artistic purposes, since these are public performances which produce and reproduce the racialization and subalternization of Afro-descendants, and reinforce certain narratives in the construction of urban and national identity. Secondly, this article analyzes the debates and ambivalences surrounding the racialized representation of otherness after 2010 in street theater plays that commemorate the national festivity of May 25. The objective of this article is to discuss the place of Afro-descendants in the Argentine collective imagination and their effects in artistic and cultural representations, highlighting those actions that create tension (or not) with the relations established with the ideas of multiculturalism, inclusion and racism, and which vindicate the agency of Afro-descendant subjects.

Keywords: *afrodescendants, racialized representations, blackface, performing arts, theater.*

Recibido: 14/04/2021

Aceptado: 12/07/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Anecchiarico, Milena y Rindone, Francesca (2022). “Actuar la nación. Afrodescendencia y representación racializada en prácticas artístico-teatrales en la Ciudad de Buenos Aires”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 34-58.

Introducción¹

En este artículo proponemos abordar las representaciones de la afrodescendencia en el imaginario social argentino, sus implicancias y resignificaciones en las artes escénicas contemporáneas en la ciudad de Buenos Aires. Nos interesa interrogar críticamente las narrativas de identidad en la Argentina mostrando y cuestionando la producción y circulación de estereotipos y de imágenes racializadas de los y las afrodescendientes en el proceso de formación nacional de alteridades marcadas por raza (Segato, 2007). Especialmente, nuestro interés es el de movilizar e incomodar aquellas representaciones dominantes de la otredad que producen experiencias y subjetividades, que marcan las relaciones sociales de la cotidianeidad y que circulan una y otra vez también en las artes escénicas, especialmente en el teatro y en las *performances* en el espacio público que se definen como populares.

Estas representaciones adquieren matices específicos para el contexto argentino: un país y una ciudad –Buenos Aires– que históricamente han

¹ Este artículo presenta los resultados de la reflexión conjunta que las dos autoras vienen realizando sobre afrodescendencia y representación en las artes escénicas. Una versión preliminar ha sido presentada en la ponencia “El lugar de la diferencia: representaciones racializadas de la afrodescendencia en las prácticas artísticas en Argentina”, presentada en el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, celebrada en Montevideo, Uruguay entre el 24 y el 27 de noviembre 2020. (Anecchiarico y Rindone, en prensa). Agradecemos los comentarios y los aportes enriquecedores realizados en esa instancia.

invisibilizado a la población de ascendencia africana en la construcción de la nación, así como negado el racismo estructural y la desigualdad marcada por criterios raciales (Anzecchiarico, 2019; Braz, 2018; Geler, 2017; Martín, 2015). El racismo como sistema de dominación colonial y poscolonial atraviesa la historia de la formación de las identidades y alteridades nacionales y tiene un papel central en la formación de las cegueras argentinas hacia el color y la raza que permanecen hasta hoy (Segato, 2007; Briones, 1998); se inscriben en el marco de las antinomias que fundan y sustentan las representaciones sociales hegemónicas, como blanco/negro, civilización/barbarie, nosotros/otros, a las cuales hoy se suman otras dicotomías en el escenario político multiculturalista: visible/invisible, negación/reconocimiento, inclusión/exclusión.² Por otro lado, el proyecto de nación moderna puesto en marcha por las élites gobernantes luego de la independencia de 1816, se basa en el discurso nacional de blanqueamiento/desaparición y tiene correlatos específicos en la representación racializada de la afrodescendencia en el imaginario popular, como nos interesa argumentar en este artículo. Es más, consideramos que estos imaginarios se fueron conformando y consolidando a partir de la producción, circulación y control público de archivos visuales y performáticos, que tienen en la tipificación de “personajes” afrodescendientes la contracara de la “desaparición” discursiva de los mismos.

Recuperando las propuestas de Stuart Hall (2010) y de bell hooks (2019), las representaciones de la negritud y de las personas afro en el campo cultural son necesariamente un lugar de lucha, estrechamente vinculado con la construcción de poder y hegemonía, y también de estrategias para oponerse a ella. Controlar las imágenes es fundamental para construir hegemonía y con ellas establecer discursos de nación donde la diferencia es regulada, administrada y/o invisibilizada. En este marco, nuestro análisis interroga las prácticas racializantes y estereotipadas en las artes escénicas populares contemporáneas. Al respecto, el teatro popular presenta determinadas características de actuación, una precisa relación con el texto dramático y con el público, y una específica concepción del trabajo de actores y actrices (Pellettieri, 2001; Mauro, 2013). Aquí, el término *popular* adquiere significado, en términos dialécticos, en contraposición a *dominante/culto* (Hall, 1984). Aún analizándolo en estos términos, el concepto de *popular* no deja de presentar complejidades y contradicciones en referencia a la representación de prácticas y subjetividades subalternizadas, como los afrodescendientes en el contexto argentino. Nuestra hipótesis es que las reflexiones sobre raza, cultura y nación atraviesan las artes escénicas y, de acuerdo a los casos considerados, ponen en evidencia los límites y los desafíos de la representación en términos de otredad y subalternidad.

En este artículo, revisamos en primer lugar algunos elementos de formación del régimen de representación (Hall, 2010) de la afrodescendencia en Argentina consolidado entre el siglo XIX y el siglo XX, es decir, los archivos visuales y

2 Entendemos por racismo estructural la permanencia del “capital racial blanco” colonial en la estructura de la sociedad, es decir, todos aquellos factores, prácticas y valores “que contribuyen para la fijación de las personas no-blancas en las posiciones de menor prestigio y autoridad, y en las profesiones menos remuneradas” (Segato, 2006: 6).

las “*performances* de negritud” realizadas en el espacio público a través de la práctica del “disfraz” y del *blackface* (localmente llamado “corcho quemado”). Con el objetivo de marcar continuidades y problematizar las prácticas artísticas actuales, focalizamos nuestro análisis en las conmemoraciones públicas de la fiesta patria del 25 de Mayo. Observamos de qué manera se producen cambios en la narración histórica e identitaria nacional a partir de la conmemoración pública de los Festejos del Bicentenario de 2010 en la ciudad de Buenos Aires, y cuáles continuidades y/o rupturas, tensiones y/o naturalizaciones se ponen en juego luego del giro discursivo en términos de inclusión multiculturalista que representó la celebración del Bicentenario (Citro, 2017). En un tercer momento, proponemos una lectura de la obra “Un viaje al pasado” dirigida por el grupo de teatro callejero La Runfla del Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires, a partir del trabajo de campo etnográfico que realiza una de las autoras sobre distintos aspectos de la comunidad artística ligada al teatro callejero en este territorio (Rindone, 2020, 2021). A través de los elementos que destacamos de este caso de estudio, analizamos las transformaciones operadas en el marco de la propuesta artística a raíz de los reclamos por el lugar de enunciación y por la autorrepresentación por parte de colectivos afrodescendientes.

De acuerdo a los casos abordados, nos preguntamos si la voluntad de subvertir las narraciones dominantes que imponen la imagen de una Argentina blanqueada y la inclusión de otras historias y subjetividades silenciadas, no confluyan en ulteriores representaciones estereotipadas y racializadas, en donde no hay lugar para las subjetividades afro. En otras palabras, nos interesa problematizar las maneras en que dichas representaciones funcionan para mantener y naturalizar un orden jerárquico racial en el campo cultural, entendiendo la representación racializada como límite de la inclusión de la otredad en el contexto multiculturalista. La intención de este trabajo es iluminar estas contradicciones y diseñar una posible hoja de ruta para guiar reflexiones acerca de la inclusión de subjetividades e historias en el espacio simbólico de la nación, en el marco del multiculturalismo globalizado, pero también acerca de los caminos que aún faltan por recorrer.

El lugar de la afrodescendencia en el imaginario nacional: el régimen de representación racializada en el campo cultural

Las representaciones estereotipadas, fijadas y racializadas de la diferencia cultural, histórica y étnica son prácticas significantes que reducen a las personas a unos pocos y esenciales rasgos que se pretenden fijados por la naturaleza (Hall, 2010). De acuerdo a Hall (2010), la racialización del Otro en la historia de Occidente se basa en oposiciones binarias claves (civilización/salvajismo; pureza racial/hibridez; cultura/natura) a partir de los encuentros de los europeos con la alteridad americana y africana. Mientras que entre los blancos “cultura” estaba opuesta a “naturaleza”, entre los negros se asumía que la “cultura” coincidía con la “naturaleza”. La “raza” –la biología– era su destino. Esta idea estuvo en la base de la justificación del sistema esclavista y de la colonización, así como de los roles de los géneros. Para Hall, la estereotipación y la racialización son clave en el ejercicio de violencia simbólica y tienden a ocurrir donde

existen grandes desigualdades de poder. Para bell hooks, las representaciones de raza y de negritud “apoyan y mantienen la opresión, la explotación y la dominación de las personas negras en diferentes aspectos” (hooks, 2017: 33). A partir de la esclavitud, las élites gobernantes reconocen que controlar las imágenes de las personas no-blancas es central para mantener cualquier sistema de opresión racial. Las identidades/alteridades pensadas como construcciones históricas nos llevan a considerar las clasificaciones y las atribuciones como actos de poder en relación a las diferencias, a las desigualdades y a la opresión, y a la vez considerar la centralidad de los cuerpos y de las corporalidades en los procesos de racialización. A continuación veremos cómo estas nociones se articulan para el caso argentino.

El paradigma de representación de la negritud en la Argentina se profundizó a partir de la segunda mitad del siglo XIX y comienzo del siglo XX, cuando se consolidó la construcción del sentido de lo nacional también a través de la cultura, como la literatura, los géneros musicales “nacionales” como el tango, símbolos de una modernidad argentina sometida a procesos de *limpieza* y de *civilización* que implican el alejamiento de toda posibilidad de contacto con África (Garramuño, 2007). Retomando algunos estudios que analizan la formación de archivos visuales estereotipados de los afroargentinos (Lamborghini y Geler, 2016; Frigerio, 2013; Ghidoli, 2016) y los estudios sobre las representaciones racializadas en los géneros populares como el tango y el *candombe* (Annechiarico et al, 2017; Geler, 2010; Martín, 2015), es posible resaltar que las operaciones discursivas, visuales y performáticas de estereotipación de los afroargentinos han sido fundamentales para la marcación de esta población como otredad interna del proyecto hegemónico de nación, y fueron construyendo repertorios específicos de negritud vigentes aún hoy.

Respecto de los repertorios visuales que retratan a personas afro, es posible destacar una trayectoria histórica específica, como han analizado Ghidoli (2016) y Frigerio (2013): desde los grabados y pinturas de época colonial, los bufones negros de la época de Rosas hasta las caricaturas en publicidades, folletos, revistas e historietas entre los siglos XIX y XX. ¿Qué tienen en común estos repertorios visuales con las representaciones actuales? El régimen de representación se fue consolidando a partir de la producción y circulación de objetos, discursos e imágenes, que asignan roles fijos, subalternos, naturalizados a personas y prácticas afro, representadas de manera estereotipada, caricaturizada y grotesca. Ghidoli (2016) y Frigerio (2013) analizan las imágenes caricaturizadas de las personas afro que circulaban entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, especialmente en las publicidades de productos de uso doméstico, las revistas infantiles y revistas de divulgación, destacando algunas características principales: el rostro como máscara, lo cual remite a la práctica del *blackface* de los *minstrels* norteamericanos, en los cuales actores blancos se pintaban la cara de negro y ejecutaban músicas y bailes típicos de la población afrodescendiente de una forma ridiculizada y caricaturizada. Así, se producía una reducción al mínimo de los rasgos humanos a través de la animalización de los atributos físicos y morales, se fijaban roles subalternos en las jerarquías sociales y se dibujaba una extranjerización y exotización de los sujetos afro. Estos archivos visuales están enmarcados dentro de una mirada transnacional que circulaba

respecto de los afrodescendientes que, a partir del siglo XIX, se configura en el avance del racismo científico, es decir, una readaptación local de prácticas e imaginarios globalizados (Hall, 2010).

Una de las prácticas culturales afro donde más se ha jugado una disputa política e identitaria por el significado de la negritud a lo largo de la historia porteña es sin dudas el *candombe*, desde el propio origen de la palabra: deriva de la lengua kimbundu y significa “perteneciente a los negros” (Ortiz Oderigo, 1974). La antropóloga Alicia Martín (2015), en un estudio sobre el *candombe* en el siglo XIX, destaca que este género artístico sufrió una apropiación por parte de las élites blancas acompañada por una estricta política de control institucional. A mediados del siglo XIX, empezaron a aparecer en los corsos carnavalescos sociedades y clubes cuyos integrantes eran exponentes de las élites blancas disfrazados de negros, que se burlaban abiertamente de la población afroargentina, representándola en su condición esclavizada. La práctica de “disfrazarse de negro” con la cara pintada ya estaba en boga en los *minstrel show* de los Estados Unidos desde la década de 1830:

Actores blancos con la cara pintada de negro imitaban a negros que copiabán los espectáculos de los blancos [...] El travestimiento tuvo que servir a los propósitos de control social: público y actores se confabulaban a espaldas del grupo transvestido, cada uno seguro de su propia superioridad. La degradación social en el travestimiento del *minstrel* se apoyaba en los estereotipos raciales y étnicos (Karrer, 2007 cit. en Martín, 2015 pp. 31-32).

Observando esta práctica, Martín señala oportunamente cómo los carnavales de fines del siglo XIX sirvieron para establecer una jerarquización en la sociedad multirracial, frente al posible ascenso social de los afroargentinos, quienes habían adquirido la condición de libres ciudadanos hacía relativamente poco, con la Constitución de 1853.

A principios del siglo XX se produjo la definitiva exclusión de la población afroporteña del carnaval, en el cual siguieron los corsos de blancos disfrazados de negros mientras los afroargentinos ya no disponían de espacios de participación pública en el ámbito del carnaval.³ En esas representaciones callejeras de las comparsas de blancos tiznados de negro no solamente se empleaba la práctica del *blackface*, sino que se construía un personaje caricaturizado que se remitía a “un estereotipo que conformaba al «negro» como un ser leal, sumiso, poco educado, divertido y «bribón» que el público blanco fácilmente reconocía en el papel de sirviente y esclavizado de antaño” (Geler, 2011: 194). Así, según Lea Geler, en las canciones, bailes y disfraces en los que estos grupos de blancos se autoproclamaban “negros” se ponía en escena una ambigüedad estereotípica que se movía entre el deseo de “ser negro” y la burla. De este modo, se configuraba una relación interracial marcada por la ambivalencia y la

3 El *candombe* afroargentino, al perder su lugar en el espacio público, se retiró a los clubes y en las casas de familia. En la década de 1980, algunos migrantes afroargentinos empezaron a organizar llamadas de *candombe* afroargentino en el barrio porteño de San Telmo, adquiriendo una amplia convocatoria por parte de la ciudadanía porteña y en diferentes puntos del país.

asimetría de poder en el control de las imágenes, de las subjetividades y de la ciudadanía, lo cual produjo un doble efecto: por un lado, la “desaparición” de los afroargentinos de la escena pública y de la narrativa oficial y, por el otro, la consolidación de “tipos” de afrodescendientes aceptables dentro de la idea de nación moderna y blanqueada.

El éxito en el imaginario social de estos “tipos” de negros y negras que circulaban (y circulan) en folletos, propagandas y revistas, y se actuaban (y se actúan) en *performances* públicas se da porque, según Frigerio, representan a la vez una categoría social y un símbolo cultural: “es un “modelo de” que a la gente de la época le ratificaba las características socialmente asignadas a “un negro” y un “modelo para” la interacción que enseñaba o reafirmaba cómo interactuar con uno, ubicando a cada actor en un orden social, en transformación pero aún jerarquizado en términos raciales” (Frigerio, 2013: 153). Ello ocurre porque, según el autor, “el negro es la imagen más fuerte de alteridad”, los afrodescendientes representan, para la sociedad hegemónica y blanca de Buenos Aires, “el Otro más cercano, con el que efectivamente convivió, con mayor o menor intensidad, desde la época de la esclavitud hasta nuestros días” (Frigerio, 2006: 96). Más allá del grado de intensidad de la relación interracial profundamente desigual a la que hace referencia Frigerio, nos parece interesante apuntar algunas consideraciones respecto de la ambivalencia racial y el papel del mestizaje en la formación de los sujetos. Peter Wade argumenta que la relación entre el Yo y el Otro tiene necesariamente matices racializados en la formación de los sujetos en América Latina: pensar el Yo –dice Wade– conlleva pensar el Otro en términos raciales y sexuales (blanco/a, negro/a, indígena, mestizo/a etc.). Estos Otros forman parte del Yo en una relación de ambivalencia y ambigüedad entre el deseo y el temor, la ansiedad y el placer (Wade, 2010). La socióloga y feminista afroamericana Patricia Hill Collins (1991) define estas estrategias de estereotipación utilizadas en el cine, en el teatro y en la publicidad como *imágenes de control*, definidas como reflejos de los intereses de las élites blancas para mantener a la población afrodescendiente en la situación de subordinación. Aplicando estas reflexiones al caso argentino bajo análisis, podemos observar que estos repertorios visuales y performáticos no solo perduran en el tiempo en el imaginario común, sino que representan una poderosa y duradera representación de la afrodescendencia que es vehiculizada y transmitida en diferentes espacios públicos, como las actuaciones artísticas y las aulas escolares en relación con los festejos del 25 de Mayo.

La fiesta del 25 de Mayo en los actos escolares: ¿una iniciación al teatro?

Una de las principales instancias de representación racializada de los afrodescendientes en ámbito público, abordada por estudios críticos más recientes, es la fiesta patria del 25 de mayo donde se conmemora la Revolución de Mayo de 1810, acontecimiento con el cual comenzó el proceso de independencia de la Argentina. Se trata de una de las más importantes y antiguas efemérides nacionales que se celebra en actos públicos festivos y en actos escolares, institucionalizada entre finales del siglo XIX y principios de siglo XX, en coincidencia con el proyecto de modernización nacional (Ocoró Loango, 2011). En la conmemoración es habitual que se realicen dramatizaciones de los acontecimientos

patrios, que incluyen caracterizaciones de los personajes típicos de la época colonial, entre los cuales figuran “negritos y negritas”. Como dicen algunos autores, se trata de un evento totalizante y uno de los pocos espacios públicos de representación de los afrodescendientes, siendo una celebración altamente institucionalizada que reafirma narrativas de nación hegemónicas en continuidad con las ideas decimonónicas de ciudadanía (Grimson y Amiati, 2007; Ocoró Loango, 2011). En los actos escolares del 25 de mayo, por lo general los mismos niños y niñas actúan interpretando los patriotas criollos que impulsaron la Revolución de Mayo y las damas antiguas, o bien los pueblerinos que habitaban el espacio social de la época. Entre ellos, aparecen “negritos y negritas”, es decir, aquellos “tipos” estereotipados de afrodescendientes mostrados en roles subalternos y hijos: vendedores ambulantes, sirvientes, lavanderas y vendedoras de empanadas, por lo general caracterizados a través de la técnica del *blackface* o “corcho quemado”. En otras palabras, se pone en escena una visión racializada e históricamente imparcial que construye personajes afrodescendientes como “esclavizados felices”, acompañados generalmente por canciones infantiles al ritmo del candombe y alejados de todo contexto de subyugación física y simbólica a la que fue sometida esta población, como también del proceso de resistencia y su protagonismo en las luchas de independencia (Guzmán, 2016). Como ampliaremos a continuación, cabe aquí destacar que, en su versión de acto escolar, la representación de los personajes del 25 de mayo representa para muchos argentinos y argentinas una especie de iniciación al teatro al ser, en muchos casos, la primera vez que los niños y niñas caracterizan personajes, confeccionan y usan vestuarios teatrales, ensayan letras y suben a un escenario. De acuerdo con Anny Ocoró Loango, estos personajes construidos:

Hacen parte de un relato mítico que soslaya la condición de subalternidad a la que siguió sometida la población negra. Estos relatos de alguna manera contribuyen a desencadenar un discurso en los niños, en las aulas, o reproducen el que está instalado en un momento determinado; en todo caso, van generando construcciones discursivas en torno al lugar ocupado y jugado por los negros en este proceso (Ocoró Loango, 2011:44).

Es oportuno observar cómo, siguiendo en análisis de Anny Ocoró Loango, estos rituales cívicos se constituyen hasta el día de hoy como dispositivos de construcción de la identidad nacional, en los que se sostienen los rastros de una negritud negada e invisibilizada y que buscan legitimar mitos de origen de la nación, a su vez que fija en un rol naturalizado (esclavizado) y en un espacio delimitado (época colonial) la participación de esta población en la historia nacional (Ocoró Loango, 2011). Retomando lo que hemos argumentado en el apartado anterior, podemos pensar entonces las comparsas de blancos tiznados de negros y los actos escolares del 25 de mayo como *performances* de negritud (Geler, 2011). Junto a los repertorios visuales, estas *performances* construyen una imagen masiva y popular de los afrodescendientes en la esfera pública “logrando simultáneamente que se consolidara un significativo consenso en cuanto a su desaparición y en cuanto a la blanquitud/civilización resultante del pueblo argentino en su conjunto” (Geler, 2011:208). Estas *actuaciones públicas*

de la nación contribuyeron de manera ejemplar en la formación del régimen de representación racializada de la afrodescendencia. En otras palabras, la comunidad imaginada –en términos de Anderson (1993)– se fue narrando a través de la escuela y de las celebraciones de las efemérides patrias que contribuyeron a construir discursivamente una nación blanqueada también a través de estas actuaciones performáticas.

Ahora bien, nos resulta interesante ver de qué manera el régimen de representación racializada se reproduce en la actualidad, con cuáles continuidades y cambios, y con qué tensiones y desafíos. A continuación indagamos en algunas *performances* artísticas realizadas recientemente en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires y vinculadas con las conmemoraciones patrióticas del 25 de mayo, ubicando estas representaciones en el marco del multiculturalismo globalizado y las reformulaciones políticas y culturales movilizadas por el accionar de las organizaciones afrodescendientes.

Los actos públicos por el Bicentenario de la Revolución de Mayo: de la celebración de una patria blanqueada a la inclusión de la diversidad

A partir de los años noventa aparecen nuevos discursos políticos e identitarios desde sectores del campo intelectual, cultural y artístico porteño, así como movimientos organizados de afrodescendientes, que cuestionan y problematizan ciertas ideas establecidas de las identidades nacionales y, especialmente, el papel de los afrodescendientes en la historia nacional (Annechiarico, 2018; Braz, 2017; Frigerio y Lamborghini, 2009; Ocoró Loango, 2018; Guzmán, 2016). Estos cambios discursivos, que se pueden observar en diferentes planos, también interfieren en las agendas políticas a favor de la diversidad cultural y la inclusión, comenzando a revertir el proceso de invisibilización al cual ha sido sometida la población afrodescendiente desde el siglo XIX (Andrews, 1989; Annechiarico, 2018, 2019). El avance más significativo en este sentido es la Ley 26.852 de 2013 llamada también Ley María Remedios del Valle, que instituye el 8 de noviembre como el Día Nacional de los afroargentinos/as y cultura afro, en homenaje a la combatiente afroargentina en las guerras de Independencia –reconocida como “capitana” o Madre de la Patria–, siendo la única iniciativa de carácter federal que interpela a las escuelas en temáticas afro. En líneas generales, el trabajo pedagógico y público que las organizaciones afro fueron realizando de manera siempre más visible, llevó a plantear las discusiones sobre la vigencia del racismo en la sociedad argentina, incluyendo el campo artístico.

El 2010 fue un año especial para los afroargentinos: por primera vez, fueron incluidos en el censo nacional, con lo cual se dio un paso fundamental para el reconocimiento de esta población. Por otro lado, en 2010 se celebró el Bicentenario de la Revolución de Mayo con un festejo público, masivo y popular por las calles del centro capitalino. En esa ocasión, se realizó por las calles de Buenos Aires un festejo sin precedentes: un gran desfile performático puso en escena, reconfigurados en un nuevo marco discursivo, los hitos de los doscientos años de historia nacional y sus protagonistas. A tal propósito, Alejandro Grimson (2011) plantea que en el año del Bicentenario, la participación

ciudadana en los festejos públicos fue absolutamente desbordante, lo cual lleva a pensar en la fecha patria como un espacio ritual de “totalización”. El festejo del 25 de mayo a partir del año 2010 se habría transformado, entonces, en un ritual colectivo que le dio a los y las argentinas la posibilidad de celebrarse como comunidad. En los festejos del Bicentenario se incluyeron también a las comunidades invisibilizadas por la narrativa hegemónica, especialmente los pueblos originarios y los afrodescendientes, en un bloque llamado “el desfile de la integración” (Citro, 2017). Con una iniciativa del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), diferentes agrupaciones afro, artistas, músicos y bailarines armaron una poderosa comparsa de tambores bajo el lema “Argentina también es afro”. Además, la participación de africanos en la historia nacional estuvo presente en los desfiles alegóricos de los regimientos de pardos y morenos que tuvieron un rol muy importante en las guerras de Independencia (Andrews, 1989; Guzmán, 2016).

Silvia Citro (2017) reflexiona acerca de este evento multitudinario destacando que la inclusión de la diversidad fue el resultado de una voluntad política de los gobiernos nacionales que ya desde algunos años estaban promoviendo una imagen multiculturalista de la Argentina, alejándose paulatinamente de la tradición que la quería blanca y europea, al mismo tiempo que intentaban algunos avances de reparación histórica hacia las colectividades en términos de minorías. El desfile histórico-artístico del Bicentenario fue tal vez la mayor espectacularización de esta línea política: por un lado, en la *performance* multitudinaria fueron incluidos, no sin algunos rasgos exotizantes, los pueblos originarios y afrodescendientes en actuaciones realizadas por actores, bailarines y *performers* pertenecientes a las propias comunidades; por otro lado, el desfile fue concebido como un festejo popular y callejero. De hecho, el grupo artístico que organizó y realizó el desfile del Bicentenario –Fuerza Bruta– es heredero de una larga tradición de colectivos conocidos en la Argentina por sus impactantes *performances* en el espacio público, como La Organización Negra,⁴ que encomendaban la eficacia comunicativa de sus actuaciones no tanto al “contar historias” sino al relato emotivo “que te pegara en el pecho y no en la cabeza” (entrevista a Diqui James en Citro, 2017: 60).

En la misma ocasión, en la Plaza de Mayo otro grupo de teatro callejero –La Runfla– en coparticipación con el grupo de teatro Manzana de las Luces, llevaba a cabo “Mascaradas de Mayo”. Desde sus inicios en 1991, La Runfla recogió el legado de los grupos que habían protagonizado el “resurgimiento” de las artes populares de la “primavera democrática” a partir de 1983 y que habían identificado en la calle un escenario privilegiado: el teatro fue solamente una de estas artes populares, junto con el tango, la murga, el circo, entre otras (Martín, 1997; Infantino, 2014; Infantino y Morel, 2015; Mercado, 2017). A

4 La Organización Negra fue un grupo teatral argentino que se gestó en la ciudad de Buenos Aires dentro de la Escuela Nacional de Arte Dramático apenas recuperada la democracia, activo entre 1984 y 1992. Sus *performances* tuvieron lugar siempre en ámbitos urbanos: la calle, espacios públicos, edificios públicos e importantes monumentos de la ciudad como por ejemplo el Obelisco. Su estética se inspiró en las *performances* del colectivo catalán La Fura dels Baus (González, 2015).

pesar de compartir con Fuerza Bruta la predilección por el espacio público, este grupo proviene de una tradición muy diferente: su particularidad es que basan su poética justamente en “contar historias” (Rindone, 2021).

Esta representación de los acontecimientos de la Revolución de Mayo tenía como escenario la Plaza de Mayo, la Manzana de las Luces y el mismísimo Cabildo, de acuerdo con una estética teatral ya experimentada por La Runfla en su trayectoria de actuación en espacios públicos de la ciudad como el Parque Rivadavia y el Parque Avellaneda. Los personajes de la obra “Mascaradas de Mayo” son los próceres que impulsaron la Revolución de Mayo –caracterizados con trajes donados por el Teatro Colón al grupo La Runfla–, los aldeanos y los esclavizados, personajes interpretados por actores y actrices afrodescendientes del grupo de teatro de la Manzana de las Luces, quienes no solamente animaban el desfile con el toque y el baile del candombe, sino que también dramatizaron escenas muy crudas de la experiencia de la esclavitud, así como escenas de liberación en las cuales se rompían las cadenas.

En ambas representaciones –el desfile histórico-artístico y “Mascaradas de Mayo”– podemos ver cómo el hecho de la decisión de integrar actores y actrices afro e indígenas responde a las transformaciones a nivel simbólico y político que conformaban las agendas de gobierno, de militancia afro y de los colectivos artísticos, lo cual, a su vez, marca cambios paulatinos en las prácticas de representación de la diferencia.

Las “mulatas” del 25 de Mayo: entre representación y estereotipación en una obra de teatro callejero

En este último apartado reconstruimos algunos debates recientes sobre la representación estereotipada de la negritud en una obra conmemorativa del 25 de Mayo en el Parque Avellaneda titulada *Un viaje al pasado*. Para el análisis de esta obra, nos basamos en el trabajo de campo realizado entre 2015 y 2020 por Francesca Rindone, quien además de investigadora del campo teatral, es egresada de la EMAD, actriz de teatro callejero y ha participado activamente en la obra *Un viaje al pasado*, como actriz en los años 2015 y 2016 y como espectadora en los años siguientes.

La organización y realización de esta obra, está a cargo del grupo La Runfla, el mismo que había protagonizado junto con el grupo de teatro Manzana de las Luces el espectáculo *Mascaradas de Mayo* en 2010. *Un viaje al pasado* se realiza cada año desde 1994, y representa para los vecinos y vecinas de Parque Avellaneda una celebración importantísima de la fecha patria y de la cohesión que caracteriza el barrio. De hecho, la historia del grupo de teatro callejero La Runfla está muy ligada a la del Parque Avellaneda, lugar histórico de la ciudad de Buenos Aires que fue recuperado por los actores de este colectivo con la participación de las asociaciones vecinales (Rindone, 2022). En este mismo territorio, en el año 2004 surgió, por iniciativa de La Runfla, la primera escuela de teatro callejero de la ciudad, el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos, una de las ofertas formativas de la Escuela Metropolitana de Arte Dramático (EMAD). Esta formación se creó con el objetivo específico de transmitir

los saberes ligados a esta teatralidad popular, pero también busca promover el “el uso creativo, libre y responsable del espacio público” favoreciendo la conciencia sobre su valor y entendiéndolo como “el espacio óptimo para la expresión estética y la comunicación de la ciudadanía.”⁵

La comunidad que gravita alrededor del Parque Avellaneda se compone de diferentes grupos que colaboran en la gestión de este territorio y que suelen participar de sus iniciativas culturales: docentes, alumnos y egresados de la EMAD, vecinos del barrio y los demás *actores culturales*,⁶ entre los cuales destacamos los talleristas de distintas actividades artísticas del parque, la murga Los Descarrilados y el grupo de sikuris del Centro Cultural Autóctono Wayna Marka.⁷ Para el acto del 25 de mayo, se realiza la obra *Un viaje al pasado*, dirigida por La Runfla que suele contar con la participación de todos los actores anteriormente mencionados, aunque no de la misma forma: sin dudas, los actores de los diferentes grupos de teatro callejero activos en el parque, los egresados/egresadas y los alumnos/alumnas de la EMAD, cubren el rol protagónico acompañados por los demás actores culturales que interpretan al pueblo y, en ocasiones, por el grupo Wayna Marka. De acuerdo con una precisa concepción del teatro y del texto teatral por parte de estos colectivos artísticos, la idea del espectáculo es contar una historia distanciándose relativamente de su versión “oficial” y poniendo repetidamente el acento sobre las criticidades y las incoherencias de esta Historia con mayúscula. Para lograr el efecto, se utiliza el recurso de la ironía en distintos momentos de la obra y, de acuerdo con la tradición actoral del teatro popular, se emplean elementos del grotesco para caracterizar los personajes: es decir, acentos extranjeros marcados, muecas en la cara, deformaciones del cuerpo, entre otros. La caracterización de las “mulatas”, así llamadas en el guión de la obra, responde a estos mismos cánones y es muy parecida a la de los actos escolares: una larga pollera roja con lunares blancos, a tono con el pañuelo que llevan en la cabeza, y una blusa blanca. El vestuario remite inmediatamente al personaje tipificado de la “mammy” aunque en su versión criolla: retomando el estudio de Hill Collins, *Controlling Images*

5 Desde la presentación del curso en la página web de la EMAD: <https://emad-caba.infod.edu.ar/sitio/curso-de-formacion-del-actor-actriz-para-la-actuacion-en-espacios-abiertos/> Consultado el 26/03/2021.

6 El término refiere a la categoría nativa relevada en el trabajo de campo en Parque Avellaneda: los actores y actrices de teatro callejero activos en este territorio se autodefinen “actores culturales” por su participación a la Mesa de Cultura, una de las comisiones que componen la Mesa de Trabajo y Consenso. De esta forma, queremos distinguir esta expresión adoptada por los y las participantes de la categoría de la antropología que refiere al conjunto de actores/agentes (individuales, colectivos, institucionales etc.) que concurren en un determinado contexto cultural en un momento histórico definido (García Canclini, 1987; Vich, 2014).

7 El Centro Cultural Autóctono Wayna Marka se estableció en Parque Avellaneda en 1998 con el objetivo de promover la cultura Quilla en el barrio y establecer lazos entre los vecinos y vecinas pertenecientes a la comunidad andina. El principal vehículo de estos lazos comunitarios es la música sikuri, que tiene como base instrumentos de viento andinos. Wayna Marka es también el principal responsable de la organización de los festejos de matriz andina que toman lugar en Parque Avellaneda como la feria de Las Alasitas, tradicional del altiplano, que se celebra el 24 de enero, y el Inti Raymi, el año nuevo andino que toma lugar en el solsticio de invierno, entre otras. (fuente: <https://centroculturalautocotonowaynamarka.blogspot.com/> consultado el 27/03/2021).

and Black Women's Oppression (1991) notamos cómo éste es uno de los roles identificados por la autora como “imágenes de control” filtrada en el sentido común a través de los medios de comunicación y el arte para plasmar una imagen de la feminidad afro desde la perspectiva masculina blanca. En palabras de la autora:

Cruzando hábilmente sistemas de opresión racial, de clase y de género, (las imágenes de control, n.d.t.) proveen justificaciones ideológicas efectivas de la opresión racial, políticas de subordinación de género y explotación laboral inherente a las economías capitalistas. (Hill Collins, 1991: 271, traducción de las autoras).

La actrices que interpretan las “mulatas” caracterizan sus personajes con pelucas afro, es decir pelo rizado y negro, maquillándose ya sea con un corcho quemado, o en ocasiones, como en la función del 2018, con un verdadero maquillaje artístico de color marrón oscuro. Sería oportuno investigar cómo estas representaciones estereotipadas de mujeres afro, las “mulatas” de la obra, circulan a escala continental desde por lo menos 200 años, produciendo un impacto negativo sobre la vida de las mujeres negras (González, 1988).

En la esquina de la Avenida Directorio y Lacarra empieza el *Viaje al pasado*. El público es invitado a agarrarse de una larga tela celeste que simboliza la bandera nacional para emprender el viaje hacia el centro del Parque Avellaneda. En este momento, los personajes conversan entre ellos y con el público caracterizando su voz con tonadas y acentos particulares: el Virrey Cisneros, representado como un borracho, lleva siempre su petaca de licor y habla con acento marcadamente español, mientras que los pueblerinos suelen imitar tonadas del interior. Al llegar a la Casona de los Olivera, uno de los edificios históricos ubicados en el parque, el público es recibido por la voz del relator que invita a los espectadores y espectadoras a sentarse en el predio: aquí, los pueblerinos hacen su ingreso a escena, vendiendo los tradicionales pastelitos, torta frita y empanadas preparados por los actores y actrices: “¡Pastelitos calientes! ¡Ricos, muy ricos! ¡Hechos por esta mulata, comerlos trae suerte y evita la mala pata... y además está ayudando a solventar la fogata!”⁸ (Notas de campo de Francesca Rindone, 25/05/2018).

Aquí tenemos una primera referencia a las “mulatas”, que por su parte aparecen junto a los aldeanos para declamar estas líneas y vender sus productos: podemos distinguir una actitud de “esclavizadas felices” que revolean sus faldas teniendo con una mano las bandejas de pastelitos. Sigue una escena en la cual, siempre en el predio de la Casona de los Olivera, los “padres de la patria” Rodríguez Peña, Saavedra, French, Beruti, Castelli y Alberti planifican la declaración del Cabildo Abierto. Cuando se alejan, acontece la escena que más nos interesa. Algunos pueblerinos retoman el centro de la escena y, solemnes, empiezan a declamar los siguientes versos:

8 Los recaudos obtenidos a través de la venta de estos insumos son utilizados para financiar la Fogata de San Pedro y San Pablo, otro evento público que toma lugar todos los años en el Parque Avellaneda el último fin de semana de junio.

Rodríguez de Álzaga⁹ fue un negrero, negrero de profesión, traía barcos cargados, el Río de la Plata lo vio, muchos morían en el viaje, otros de tristeza aquí o al frente de las batallas, ¡solamente porque sí!

Negros que hicieron historia, historias que nunca vi, pero América lo sabe ella sí los vio sufrir, y sin embargo su música hoy nos ayuda a vivir.

Que suene ahora un candombe que vamos a compartir blancos, negros, mestizos y negros de aquí. Que no existen las fronteras cuando el hombre dice sí! (Notas de campo de Francesca Rindone, 25/05/2018).

En este momento, las “mulatas” con sus instrumentos (claves, congas y el tambor *chico* del candombe) toman el centro de la escena para cantar la canción de candombe *Sud Africa Canción Antigua* del artista afrouuguayo Rubén Rada:

Ama rrá Mala iá
A maní con té
A leche de coco
A rosca y café
Hermanito blanco
No se olvide que
Yo tengo la sangre
Igualita a usted

Hermanito blanco
Que feliz seré
Cuando el hombre olvide
Su color de piel

Que negros y blancos
Canten de una vez
La canción deseada
De la sensatez ¹⁰

Al retirarse las “mulatas”, los próceres retoman el centro de la escena y no habrá un regreso de estas mujeres durante el resto de la obra. La obra continúa con divertidas escenas en las cuales los patriotas organizan la Revolución de Mayo, intercambios entre Juan José Castelli y el Virrey Cisneros que lo atiende asomado a una ventana de la Casona de los Olivera, y hasta la composición “en vivo” del himno nacional por parte de Blas Parera por pedido de Mariquita Sánchez de Thompson.

Luego de la función del 25 de mayo del 2018, que siguió el formato recién descrito, se originaron debates respecto de la representación de las mujeres negras, a los cuales hacemos referencia en este trabajo: a partir de conversaciones informales que mantuvimos con algunos espectadores y las actrices, emergieron argumentaciones contrastantes respecto del oficio actoral y los límites de

9 Se trata de un extracto del guión de la obra que, en realidad, hace referencia al comerciante español Martín de Álzaga (1755-1812), quien hizo su fortuna como traficante de esclavizados y armas.

10 La canción se encuentra en el álbum *Montevideo* de Ruben Rada (1996) producido por Big World Music.

la representación. En esa ocasión, algunas personas que asistieron a la función, cuestionaron la caracterización estereotipada de las mujeres esclavizadas que se realizaba en la obra, en especial el uso de la técnica del *blackface*, que ya venía siendo ampliamente debatida desde distintos sectores activistas afro, artísticos y académicos también en la Argentina. En respuesta, las actrices consideraron que una parte importante del oficio del actor/actriz consiste en representar la otredad en el sentido de “aquello que no somos” y que este ejercicio debería hacerse “sin censuras ni límites”: poner límites al teatro significaría paralizarlo, intelectuallizarlo, quitarle su esencia (Notas de campo de Francesca Rindone, 25/05/2018).

Esta fue una de las ocasiones en las que más entraron en tensión los dos roles principales que la antropóloga cumple respecto al campo etnográfico: el de investigadora y el de artista formada en la misma carrera que las actrices, con las cuales además se comparten lazos afectivos muy importantes que habilitan charlas profundas. Los argumentos se alejaron paulatinamente del caso concreto que se había puesto sobre la mesa, es decir la representación de las “mulatas”, llegando a una especie de recuento de los distintos personajes “polémicos” que se habían visto (o creado) hasta el momento: un negociante chino, una inmigrante rusa, un “pibe chorro”, etc. La conclusión de las actrices fue que “entonces tendríamos que cuestionar todo nuestro trabajo” (*ibidem*), y aunque claramente fue formulada como extremo inalcanzable para defender la *performance*, esta enunciación representó un importante disparador para articular nuestra reflexión que elaboramos posteriormente.

En primer lugar, la idea que opone el “hacer” de los actores al (sobre)análisis de los académicos nos remite a algunas reflexiones desarrolladas por Victor Vich en su libro *Desculturizar la cultura* (2014). El autor peruano invita a no contraponer los dos campos —el intelectual y el artístico— como si estuvieran separados y, citando a Rubén Bayardo, a abandonar la idea que “los que hacen no reflexionan y los que reflexionan no hacen” (Bayardo, 2005: 21, en Vich, 2014), resaltando así la necesidad de implementar políticas culturales que regulen el campo artístico y cultural por su rol de creador y vehículo de símbolos. El campo cultural, como sabemos, no es autónomo, ni ajeno a las problemáticas del resto de la sociedad (Bourdieu, 1990), por lo tanto no es independiente de las leyes que regulan la producción simbólica. Por estos motivos resulta insólito pensar que se pueda confiar en una “mano invisible” que regula la producción simbólica de las *performances* en pos de una supuesta libertad en la creación artística. En efecto, la idea de replantearse no uno sino varios aspectos de la creación teatral empezando por la caracterización de los personajes, es válida y urgente. Las reflexiones de la historiadora en artes Karina Mauro (2015) indican como características fundamentales del teatro popular argentino el uso del grotesco, la modificación del cuerpo y de la voz de actores y actrices, el recurso de la imitación de los acentos extranjeros. En el marco de una representación patriótica llevada a cabo en el espacio público, es indudable que estos recursos actorales sean eficaces, pero es preciso analizar las repercusiones de estas caracterizaciones en relación con personajes racializados y/o subalternizados, más tratándose de mujeres negras. En términos de representación, el filósofo José A. Sánchez (2016) opera una distinción en cuatro puntos para abarcar los diferentes significados otorgados a este concepto en el idioma castellano, analizando cómo éstos afectan las concepciones de lo teatral entre sus hablantes:

La *representación teatral*: poner en escena una obra dramática. A su vez, esto se diferencia entre la escenificación y el momento de hacer presente la obra, lo que en el castellano rioplatense identificamos con “función”.

El ámbito de la *creación*: un actor construye un personaje. Es el ejercicio de ponerse en el lugar del otro (mímesis).

La capacidad de representar los *rasgos comunes*, o las “esencias”, por ejemplo la capacidad de sintetizar rasgos que constituyen una comunidad.

El significado más estrictamente “político” de la palabra: en una democracia, el gobierno elegido por el pueblo representa los intereses de los ciudadanos. También se conjuga en un sentido empresarial (el representante de una empresa), legal o sindical.

Poniendo en diálogo el punto dos y el cuatro, el autor plantea la posibilidad de que un actor o un político represente la vida de alguien ajeno y subalterno, pero al mismo tiempo se pregunta:

¿El despliegue de la potencia de los representados en la escena (teatral o política) sirve para empoderarlos o contribuye a empoderar al virtuoso? Ésta es la ética de la representación. No hay una respuesta general. La legitimidad del teatro, del viejo teatro en que se representan personajes, como la legitimidad de la política, se basan en una decisión ética, en una devolución constante del poder a aquellos cuya potencia se usa. (Sánchez, 2012: 185)

En el caso de la representación de las “mulatas” en la obra “Un viaje al pasado”, no cabe duda que la comunidad afroargentina no salió empoderada bajo ningún aspecto. La misma, al contrario, se había expresado en ese mismo año, 2018, a través de una campaña informativa realizada por las principales organizaciones de afrodescendientes, como DIAFAR (Díaspóra Africana de la Argentina) y la Comisión Organizadora 8 de Noviembre, en contra de la práctica del “corcho quemado” y en general contra cualquier representación estereotipada de personas afrodescendientes.¹¹

11 La Comisión Organizadora 8 de Noviembre reúne distintas agrupaciones de afroargentinos, afrodescendientes y africanos. El nombre es elegido en homenaje a la madre de la patria María Remedios del Valle, fallecida el 8 de noviembre 1847, en cuya fecha se instituye el Día nacional de los afroargentinos y cultura afro. Nos referimos aquí a las repercusiones públicas que tuvo la difusión por las redes sociales de imágenes que mostraban el uso de la práctica del *blackface* por parte la Cátedra de Caracterización y Maquillaje del Departamento de Artes Visuales de la UNA, que preveía la caracterización de personajes afro desde raperos y activistas de derechos civiles de inspiración estadounidense, hasta otros “tipos afro” con canastos de fruta y selva de fondo. El caso detonó en las redes sociales de organizaciones afrodescendientes del país: la Comisión Organizadora del 8 de Noviembre y la Díaspóra Africana de la Argentina prontamente emitieron comunicados en repudio a estos actos de racismo institucional. A raíz de este y de otros casos que emergieron del campo artístico (ya sea en sus prácticas o en la formación) las organizaciones incrementaron sus esfuerzos para garantizar una mejor y más ética representación de su comunidad de referencia. Para leer sobre el caso: <https://afrofeminas.com/2018/06/29/estereotipacion-de-la-negritud-disfrazada-de-arte/>. Comunicado de repudio a la utilización del *blackface* en la Cátedra de Caracterización y Maquillaje https://una.edu.ar/noticias/comunicado-conjunto-de-la-comision-organizadora-8-de-noviembre-y-la-universidad-nacional-de-las_21147 (consultados el 20 de marzo 2021).

Evidentemente, la problematización mayor que intervino en la obra *Un viaje al pasado* se dio en el tercer nivel de representación teorizado por Sánchez: se trató de esencializar los supuestos rasgos característicos de la población afroargentina, desde una mirada blanca y hegemónica, fijándola en atributos físicos estereotipados e fetichizados, como advierte Hall (2010), a partir de un retrato de las mujeres negras de la época como “esclavizadas felices”, “felices” de ser el decorado de una patria cuyos héroes son blancos y masculinos. Las principales diferencias entre esta *performance* contemporánea y los carnavales del siglo XIX residen en las intenciones de sus actores/actrices y en el contexto epocal de su realización: mientras en los carnavales de 1800 la burla hacia la comunidad afroargentina era explícita y simultánea al proyecto de su borrado por parte de la hegemonía nacional, aquí la representación estereotipada, con *blackface* incluido, se realiza en un contexto sociopolítico de inclusión de la comunidad afroargentina en términos de diversidad cultural y de su participación activa en la historia patria, actualizando el guión de las dramatizaciones del 25 de mayo en los actos escolares.

Ahora bien, estas observaciones nos ayudan a situar al centro de la discusión sobre la representación la vigencia del racismo como práctica estructurante de las relaciones sociales, a menudo solapado, automático e irreflexivo (Segato, 2006: 5). Se trata de un racismo “bienintencionado”, el racismo diario y difuso del ciudadano común, cuyo accionar se inserta en el universo de creencias profundas y arraigadas que hace del racismo una práctica difícil de reconocer porque se vuelve costumbre. Por su parte, el sociólogo brasileño Florestan Fernandes ubica una ambigüedad axiológica de las personas socialmente blancas, que hace que los prejuicios de color sean condenados en el plano ideal en vez que en el de la acción directa.

El “prejuicio de color” es condenado sin reservas, como si constituyese un mal en sí mismo, más degradante para quien lo practica que para quien lo padece. La libertad de preservar los antiguos tratos discriminatorios y prejuiciosos, sin embargo, se considera intocable, siempre que se mantenga el decoro y sus manifestaciones puedan encubrirse o disimularse (Fernandes, 1966 [2017]: 42).

Parte de este gran problema es que el “racismo de costumbre” impide la crítica a la ideología racial dominante y confluye en actitudes vacilantes y ambiguas por parte de la ciudadanía socialmente blanca. En el caso abordado, vemos en acto el “prejuicio de no tener prejuicios” del que habla Florestan Fernandes, que al ser cuestionado produce dolor u oposición inmediata, en nuestro caso por parte de las actrices interpeladas, ya que es percibido “más degradante para quien lo practica que para quien lo padece”, y la situación se vuelve más compleja aún si, como expresaron las actrices, este pedido de revisión pone en jaque el oficio mismo del hacer teatro. Lo que está en debate entonces no es la libertad en la elección de recursos actorales, ni la defensa de la libre y espontánea creación artística, sino más bien la “libertad de preservar los antiguos tratos discriminatorios”. La creación de los personajes de “mulatas”, no tiene ninguna espontaneidad: como nos interesa destacar, la representación que toma lugar el 25 de mayo, en el Parque Avellaneda así como en cualquier acto escolar, tiene raíces muy profundas en la historia de las representaciones estereotipadas de la

negritud en la Argentina. Sin embargo, las actrices que representan las “mulatas” no se percibían herederas de esta tradición, manifestando por lo contrario una genuina inquietud por reivindicar la presencia de la población afroargentina en la obra y una voluntad explícita de rescatar la historia de esclavitud a partir de la canción *candombe* que ellas interpretan.

En los años siguientes se observaron cambios paulatinos en la representación de las “mulatas” en la misma obra. En 2019, las actrices encargadas de interpretar las “mulatas” decidieron no maquillarse ni con el corcho quemado ni con un maquillaje profesional, evitando así reproducir el aspecto más cuestionado de su actuación: el *blackface*. No obstante, la restante caracterización a través del disfraz, con pollera roja de lunares y pelucas de pelo crespo y negro, permanecía invariada, así como quedó fijo el rol de “eslavas felices”, ya que no cambió en nada el guión de la obra. Al siguiente año, la emergencia sanitaria a causa de la pandemia de COVID-19 imposibilitó la función de la obra *Un viaje al pasado* en Parque Avellaneda, y se realizó en modalidad virtual. Allí, las actrices que en los dos años anteriores habían interpretado las “mulatas” se limitaron a cantar *Sud África Canción Antigua*, pero ya sin ningún tipo de caracterización. Al ver la actuación de forma virtual, llamaba la atención la manera en que, ya despojada de sus caracterizaciones racializadas y estereotipadas, la canción adquiere otros significados que tienen directamente que ver con la crítica al racismo, sin perder por ello su valor artístico garantizado por el indiscutible talento musical de las actrices. En conclusión, pareció efectivizarse en el seno de este grupo un paulatino cambio en las estrategias de representación teatral, posiblemente abriendo el camino hacia una transformación más profunda que pueda en primer lugar identificar de manera crítica y abandonar los estereotipos y caricaturas propios del régimen de representación racializada de la afrodescendencia en este país.

Consideraciones finales. La representación racializada como límite de la actuación

Las experiencias retratadas de los festejos del Bicentenario y la obra *Un viaje al pasado*, ponen en relieve los límites y ambivalencias de la inclusión de la diferencia étnica-racial en los imaginarios de nación en los contextos multiculturalistas actuales, que van de la mano de procesos de etnización, exotización y fetichización en el marco de lo que llamaríamos, con Stuart Hall, “el espectáculo del Otro” (Hall, 2010).

A la luz de estas reflexiones nos preguntamos: ¿Cuáles son las posibles estrategias para superar la producción y reproducción de estos mecanismos de estereotipación? La filósofa brasileña Leila González (1988) resalta cómo durante siglos los sectores subalternos han tenido que llevar a cabo una importante lucha por afirmarse en sus propias narrativas y subjetividades, ya que históricamente “habían sido hablados” e infantilizados por otros, los sectores dominantes. En el ensayo *Can the subaltern speak?* (1985) la filósofa Gayatri Spivak identifica como sujeto subalterno aquel que no puede hablar, no por incapacidades físicas o intelectuales, sino por la pérdida/sustracción de su lugar de enunciación. Asimismo, la carencia de posibilidades de auto-representarse lo

lleva a ser víctima de representaciones estereotipadas, usurpadoras y humillantes por parte de los grupos dominantes.

Un primer paso sería entonces pujar por la autorrepresentación, es decir, la reivindicación de un rol protagónico por parte de las subalternidades en las narrativas que interpelan las experiencias de estos grupos. De aquí se desprende lo que otra filósofa brasileña, Djamila Ribeiro, denomina como “lugar de enunciación” (Ribeiro, 2019). La teoría del lugar de enunciación parte del supuesto de que para determinados grupos sociales ha sido históricamente prohibitivo acceder a determinados lugares de representatividad. De ahí, es preciso observar las estrategias de producción cultural-política de los colectivos afrodescendientes.

En segundo lugar, cabe preguntarse acerca del papel fundamental de las artes escénicas en la deconstrucción de las representaciones racializadas y las narrativas hegemónicas en el campo artístico y cultural, rescatando su “rol de creador y vehículo de símbolos” (Vich, 2014).

Si extendemos esta reflexión al universo de las artes, encontramos una clave de lectura importante para interpretar la obra *Un viaje al pasado*: a pesar de la pretensión de contar historias de personajes afrodescendientes, no es protagonizada por actores/actrices afros, ni parece haber tomado en consideración experiencias, relatos y narrativas propias de este grupo subalternizado. Por el contrario, en la obra se emplean técnicas de dramatización de antaño, como el *blackface*, el vestuario y los roles fijos subalternos, sin muchas variaciones respecto de los actos escolares que describimos. En otras palabras, se desconoce la participación de la población afrodescendiente como sujeto activo de la historia argentina, obviando importantes figuras históricas como María Remedios del Valle, que tiene un peso trascendente en las reivindicaciones de las asociaciones afrodescendientes y en las políticas públicas más recientes (Annechiarico, 2018). En este trabajo propusimos unas reflexiones sobre las representaciones racializadas de los y las afrodescendientes en el imaginario social argentino; nos detuvimos en analizar la construcción de un archivo visual y performático público que se fue consolidando a lo largo de todo el siglo XX hasta la actualidad, a través de la producción y circulación de imágenes estereotipadas y actuaciones performáticas de “disfraz” que ubican la negritud en lugares fijos, inamovibles y naturalizados. A la par, destacamos cómo el régimen de representación tuvo y tiene específicos efectos en la creación de sentidos acerca de la experiencia histórica de los y las afroargentinas: invisibilizados por el canon eurocéntrico y blanqueado de nación, negados como sujetos de la historia, sus experiencias e identidades fueron representadas como imágenes estereotipadas a partir de la mirada del otro, el blanco (Fanon, 1952). Entendemos que los actos escolares del 25 de mayo y los carnavales de entre siglo son los dos escenarios públicos e institucionales donde se lleva a cabo la idea de “desaparición” de los afroargentinos y la construcción de personajes racializados.

Nos interesó entonces interrogar las prácticas de representación de los afrodescendientes en actuaciones performáticas públicas contemporáneas, como los festejos del Bicentenario en el año 2010 y una obra de teatro callejero sobre la historia patria del 25 de Mayo. Nos preguntamos de qué manera circulan y se reproducen “tipos” fijos afro y cuáles interrogantes dejan planteados a la hora

de pensar en los límites de la representación teatral. El racismo es uno de estos límites, el más urgente y, a la vez, menos debatido.

De acuerdo con Denise Braz en una nota publicada en *Página 12* en el año 2018, el *blackface* presente en las celebraciones del 25 de Mayo es resultado de una educación racista en todos sus niveles y por ende debe ser abandonado (Braz, 2018). Los cuerpos negros caricaturizados y grotescos nos hablan no solamente de una representación racializada y discriminadora, sino también de una imposibilidad de ver la diferencia en términos de igualdad por parte de la sociedad hegemónica de ayer y de hoy. El sociólogo brasileño Florestan Fernandes teorizó a propósito de esto, indicando como uno de los mayores obstáculos el “prejuicio de no tener prejuicios” (Fernandes, 1966 [2017]: 42) muy difundido entre las personas socialmente blancas, que les impide tomar una acción directa para revisar las prácticas racistas, las cuales permanecen condenadas solamente en el plano ideal. Esto explicaría parcialmente por qué parece tan difícil instalar un debate en el marco de las artes escénicas, y paradójicamente más todavía, como vimos en el caso de la obra *Un viaje al pasado*, en aquellos casos en donde la representación estereotipada es justificada a través de un discurso politizado que reivindica otras formas de narrar la historia, cargado de “buenas intenciones”, pero que, a su vez, impide ver y cuestionar el régimen de representación racializada. Por ello, nos parece oportuno seguir reflexionando sobre las especificidades de la actuación popular (Mauro, 2015) y sobre la noción de *representación* en un sentido amplio, no solamente en la acepción teatral, ya que hay fuertes implicaciones políticas y éticas (Sánchez, 2012) que parecieran poner en cuestión las bases mismas del trabajo de actores y actrices.

Los pronunciamientos públicos de las organizaciones de afrodescendientes de la Argentina en contra de la estigmatización, junto con las nuevas lecturas críticas acerca de la vigencia del racismo y sus efectos en la vida de las personas racializadas, así como de las cegueras constitutivas de las narrativas públicas de la identidad nacional, representan importantes pasos para deconstruir las prácticas de representación estereotipada de la afrodescendencia en el ámbito artístico teatral. Para ello, es necesario, tal como advierten incansablemente las organizaciones afro, revisar la enseñanza también artística, incluir herramientas capaces de intervenir en la transformación social de imaginarios y prácticas racistas. Entendemos que seguirá siendo muy difícil transformar estos debates en acciones concretas sin una revisión efectiva de todo el sistema de representaciones estereotipadas que afecta el fondo poético común (parafraseando a Jacques Lecoq) de los y las argentinas.

Nos interrogamos finalmente, abriendo el debate para futuras indagaciones, respecto del accionar de los colectivos artísticos afro, especialmente de mujeres, activos en la ciudad de Buenos Aires, pensando de qué manera estas experiencias plantean un cuestionamiento al sistema hegemónico de representaciones de la negritud en las artes escénicas.

Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Andrews, George Reid (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Anzecchiarico, Milena (2018). “El patrimonio cultural afroargentino: un análisis del programa “Ruta del Esclavo” Unesco en Argentina”. *Revista del Museo de Antropología*, Universidad Nacional de Córdoba, 11(1), pp. 229-240.

—(2019). “Afrodescendientes y Estado argentino: estrategias de visibilización, disputas y ambivalencias en el campo de las políticas culturales”. *Revista Políticas Públicas e Segurança Social*. Dossiê Políticas Públicas e Questões Raciais, Sao Paulo, Vol. 2, n. 2, pp. 137-157.

Anzecchiarico, Milena, Martin, Alicia y Mercado, Camila (2017). “Dimensiones afro en el tango. Tensiones racializadas en los géneros populares del Río de la Plata”. *Antropologías del Sur*, Revista de la Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Año 4, n. 5, pp. 65-80.

Anzecchiarico, Milena y Rindone, Francesca (en prensa). “El lugar de la diferencia: representaciones racializadas de la afrodescendencia en las prácticas artísticas en Argentina”. Acta del VI Congreso de Antropología latinoamericana ALA, Montevideo, 24 al 27 de noviembre de 2020.

Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.

Briones, Claudia (1998). *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Citro, Silvia (2017). “Cuando «los descendientes de los barcos» comenzaron a mutar. Corporalidades y sonoridades multiculturales en el bicentenario argentino”. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 12, Número 1, pp. 53-75.

Fanon, Frantz (1952). *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Editorial Mil Ombúes.

Fernandes, Florestán (2017). *El negro en el mundo de los blancos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Frigerio, Alejandro (2006). “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires. Repensando nuestras categorías raciales”. En: Maronese, L. (comp.) *Buenos Aires Negra. Identidad y cultura*, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la ciudad de Buenos Aires, pp. 77-98.

Frigerio, Alejandro (2013). “Sin otro delito que el color de su piel”. Imágenes del “negro” en la revista *Caras y Caretas (1900-1910)*. En: Guzmán, Florencia y Geler, Lea (eds.), *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires, Biblos, pp. 151-172.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva (2009). “El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad blanca”. *Cuadernos de Antropología Social* n. 30, pp. 93-118.

García Canclini, Néstor (1987). *Políticas culturales en América Latina*. México, Grijalbo.

Garramuño, Florencia (2007). *Modernidades primitivas. Tango, samba y nación*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Geler, Lea (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario, Ediciones Prehistoria

— (2011). “¿Quién no ha sido negro en su vida? Performance de negritud en el carnaval porteño de fin de siglo (XIX-XX)”. En: García Jordán, Pilar (Ed). *El Estado en América Latina. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI*. Universitat de Barcelona, pp. 183-211.

—(2014). “Teatro y afrodescendencia en Buenos Aires”. *Investigación Teatral*, Vol. 4 N.6, pp. 81-102.

Ghidoli, María Lourdes (2016) “La trama racializada de lo visual. Una aproximación a las representaciones grotescas de los afroargentinos”, *Revista Corpus* [en línea]. <http://corpusarchivos.revues.org/1744>

González, María Laura (2015) *La Organización Negra. Performances urbanas entre la vanguardia y el espectáculo*. Buenos Aires, Interzona

Gonzalez, Léila (1988). “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/ 93, pp. 69-82.

Grimson, Alejandro y Amati, Mirta (2007), “La nación escenificada por el estado. Una comparación de rituales patrios”. En: Grimson, Alejandro (Comp.) *Pasiones Nacionales*, Buenos Aires, Editorial Edhasa.

— (2011) *Los límites de la cultura*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Ediciones.

Guzmán, Florencia (2016). “María Remedios del Valle. “La Capitana”, “Madre de la Patria” y “Niña de Ayohuma”. Historiografía, memoria y representaciones en torno a esta figura singular”. *Revista Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. Editorial Mondes Américains [en línea]. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/69871>

Hall, Stuart (1984) “Notas sobre la deconstrucción de «lo popular»”. En: Samuel, Raphael (ed.). *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica.

—(2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*.

Restrepo, Eduardo, Walsh Catherine y Vich Victor (Eds.), Popayán, Enviñon Editores.

Hill Collins, Patricia (1991) "Controlling Images and Black Women's Oppression". En: Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, pp. 266-273.

hooks, bell (2019). *Olhares negros. Raça e representação*. São Paulo, Editora Elefante.

Infantino, Julieta y Morel, Hernán (2015). "Circo, murga y tango en Buenos Aires: Procesos de resurgimiento y Arte Popular en la post-dictadura (1983)". *Revista Antropológica*, Universidad Federal Fluminense. 38, pp. 321-347

Lamborghini, Eva y Geler, Lea (2016). "Presentación del Debate: Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo "negro" en Argentina, siglos XX y XXI". *Revista Corpus* [en línea]. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/1735>

López, Laura (2002). "Actuaciones culturales e identidad. El caso de las Llamadas de tambores en Buenos Aires". Actas del XII Congreso Nacional de Folklore, Córdoba.

Martin, Alicia (1997) *Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folklore de Buenos Aires*, Buenos Aires, Colihue.

—(2015) "Candombe, progreso y blanqueamiento forzado en los festejos del carnaval de Buenos Aires a fines del siglo XIX". En: Crespo, Carolina, Morel, Hernán y Ondelj, Margarita (Comp.). *La política cultural en debate. Diversidad, performance y patrimonio cultural*. Buenos Aires, Editorial CICCUS, pp. 21-50.

Mauro, Karina (2013) "El actor popular en el teatro occidental". *Revista Pitágoras* 500, n.5, Universidade Estadual de Campinas, pp. 15-31.

Mercado, Camila (2017) "Arte y transformación social en Buenos Aires. Análisis de una actuación cultural de teatro comunitario". *Cuadernos de Antropología Social*/45, Buenos Aires, pp. 117-132.

Ocoró Loango, Anny (2011). "La emergencia del negro en los actos escolares del 25 de mayo en la Argentina: del negro heroico al decorativo y estereotipado". *Revista Pedagogía y Saberes*, N° 34, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, pp. 33 - 50.

—(2018). "Del Kirchnerismo al Macrismo: Afrodescendientes, política y Estado en la Argentina". En: Campoalegre Septien, Rosa (Ed.), *Afrodescendencias: Voces en resistencia*. Buenos Aires, CLACSO, pp.267-287.

Ortiz Oderigo, Néstor (1974). *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Pellettieri, Osvaldo (2001). “En torno al actor nacional: el circo, el cómico italiano y el naturalismo”. En: Pellettieri, Osvaldo. *De Totó a Sandrini. Del cómico italiano al “actor nacional argentino”*, Galerna, Buenos Aires.

Ribeiro, Djamilia (2019). *Lugar de Fala*. São Paulo, Editora Polen.

Rindone, Francesca (2020). “La calle como espacio escénico y como vocación: algunas reflexiones sobre el teatro callejero en Buenos Aires” en: *Urdimento - Revista De Estudos Em Artes Cênicas*, 2(38), 1-23.

— (2021). “Procesos de legitimación del teatro callejero en el campo de las artes escénicas: el caso del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en los Espacios Abiertos (EMAD)”. En: *Papeles de Trabajo*, vol.14, n. 25, 46-61.

— (2022). “Proyectos de gestión asociada del Parque Avellaneda. La participación de agrupaciones vecinales y colectivos artísticos en la recuperación de un espacio público” en: *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, 1(26), 150-169.

Sánchez, José A. (2012) “Ética de la representación”, *Artes La Revista* n. 18, Medellín, pp.177-192.

— (2016) *Ética y representación*, México, Editorial Paso de Gato.

Segato, Rita Laura (2006). “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”. *Série antropologia*, N. 404. Brasilia [en línea]. URL: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie404empdf.pdf>

— (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2009) *¿Can the subaltern speak?*, Barcelona, MACBA.

Vich, Victor (2014) *Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

Wade, Peter (2010). “La presencia de ‘lo negro’ en el mestizaje”. En: Cunin, E. (Coord.) *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 107-127.

Páginas web consultadas

Braz, Denise (2018). “Corcho Quemado. ¿Qué es el blackface? Revisando la educación racista que supimos conseguir”. <https://www.pagina12.com.ar/126215-corcho-quemado> (consultado el 20 de noviembre de 2021).

Comunicado de repudio a la utilización del *blackface* en la Cátedra de Caracterización y Maquillaje: https://una.edu.ar/noticias/comunicado-conjunto-de-la-omision-organizadora-8-de-noviembre-y-la-universidad-nacional-de-las_21147 (consultado el 20 de noviembre de 2021).

Montaño Ortiz, Lisa. *Estereotipación de la negritud disfrazada de arte*: <https://afrofeminas.com/2018/06/29/estereotipacion-de-la-negritud-disfrazada-de-arte/> (consultado el 20 de noviembre de 2021).

EMAD: <https://emad-caba.infed.edu.ar/sitio/curso-de-formacion-del-actor-actriz-para-la-actuacion-en-espacios-abiertos/> (consultado el 20 de noviembre de 2021).

Hacia el tiempo de las flores

Temporalidades y calendarios en entramados de humanos y no-humanos



por **Myriam Fernanda Perret**

Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
<https://orcid.org/0000-0002-8896-6795>
myfperret@gmail.com

RESUMEN

En este artículo analizo la diversidad temporal o temporalidades que componen ensamblajes de humanos y no-humanos en prácticas de recolección, caza, pesca, agricultura y meleo llevadas a cabo por personas del pueblo wichí (familia lingüística Mataco-Mataguaya).

Los diferentes modos de organizar el “calendario” son manifestaciones de su composición heterogénea y relacional, dadas las múltiples temporalidades en acción (vegetales, condiciones climáticas, animales, asterismos, etc.) influenciadas entre sí (por ejemplo, el régimen de lluvias, la fructificación, los Arco Iris). El calendario o ciclo anual parte de una selección de temporalidades que pasan a identificar grandes etapas o “estaciones”. Aunque seleccionadas, estas etapas continúan siendo relativas a los entrelazamientos y sus múltiples temporalidades. Los humanos las perciben para actuar en consecuencia, destacándose la alternancia como estrategia para administrar alimentos de acuerdo a la capacidad productiva de los ámbitos ecológico-productivos.

El artículo se basa en el método etnográfico y en una revisión bibliográfica enfocada en la organización del tiempo en “calendarios”. Incluyo información recolectada en noviembre de 2019 en El Sauzalito (Chaco) e información obtenida a través de redes sociales en línea en 2020.

Palabras clave: *Temporalidades; Calendario; Ciclo; Ritmo; Pueblo wichí.*

Towards the time of flowers. Temporalities and calendars in entanglements of humans and non-humans.

ABSTRACT

In this article I analyze the temporal diversity or temporalities that make up assemblages of humans and non-humans in gathering, hunting, fishing, agriculture and honey collection practices carried out by people from the wichí people (Mataco-Mataguaya linguistic family).

The different ways of organizing the “calendar” are manifestations of its heterogeneous and relational composition. Heterogeneous and relational in terms of the multiple temporalities in action (plants, climatic conditions, animals, asterisms, etc.) influencing



each other (for example, the rain regime, fruiting, Rainbows). The calendar or annual cycle starts from a selection of temporalities that go on to identify major stages or “seasons”. Although selected, these stages continue to be related to entanglements and its multiple temporalities. Humans perceive them to act accordingly, highlighting alternation as a strategy to manage food according to the productive capacity of ecological-productive areas.

The article is based on the ethnographic method and on a bibliographic review focused on the organization of time in “calendars”. I include information collected in November 2019 in El Sauzalito (Chaco) and information obtained through online social networks in 2020.

Key words: *Temporalities; Calendar; Cycle; Rhythm; Wichí people.*

Recibido: 13/03/2021

Aceptado: 17/11/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Perret, Myriam Fernanda (2022). “Hacia el tiempo de las flores: temporalidades y calendarios en entramados de humanos y no-humanos”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 60-84.

Introducción

¿Qué es el tiempo? pensé un día cuando todo parecía repetido como en un deja vu. Como vivido antes (¿cuándo?), ese momento parecía, antes que en el tiempo, suspendido en el tiempo. La experiencia duró menos de un segundo, pero el recuerdo, la sensación persiste.

La noción de tiempo es extensamente abordada por diversos autores, según indican Carbonell Camós (2004) e Iparraguirre (2011). En la obra *The cultural anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*, Alfred Gell (2001), siguiendo a Gale y McTaggart, diferencia dos tendencias opuestas al pensar el tiempo: series A y series B. Las series A corresponden a la diferenciación de eventos de acuerdo a criterios de pasado, presente y futuro y las series B, a la categorización de un evento de acuerdo a su ocurrencia antes o después de otro. Ingold (2002: 194) interpreta que, mientras en las series A el tiempo es inmanente en el transcurrir de los eventos, además de que abarca “retenciones del pasado y protenciones para el futuro” (traducción propia), en las series B los acontecimientos se encuentran encadenados en el tiempo como cuentas en un hilo y son tratados como eventos aislados que se suceden unos a otros.¹

A partir de dicha diferenciación, Ingold (2002: 197) alude a un tiempo: “intrínseco en vez de externamente impuesto (metronómico), que no yace en algún ritmo en particular, sino en la red de interrelaciones entre los múltiples ritmos de

¹ “Retentions from the past and protentions for the future” (Ingold, 2002: 194).

los cuales el *taskcape* es constituido”.² El autor ilustra estas ideas a partir del análisis de una pintura flamenca llamada *The harvesters* realizada por Pieter Bruegel el Viejo que muestra un momento de trabajo y descanso en el ciclo agrícola del mes de agosto. Ingold va descubriendo significados en el paisaje mediante un habitar (el paisaje/pintura) que se constituye como procedimiento, atendiendo a los detalles como pistas potenciales para comprender lo que ocurre. Al analizar el árbol, el trigo, la iglesia y la gente en la pintura, encuentra temporalidades diversas que confluyen en el momento retratado: el ritmo temporal largo de germinación, crecimiento y muerte del árbol; el ritmo temporal corto y cíclico de floración, fructificación y foliación del mismo árbol; la maduración del trigo por esto mismo de un color particular; la iglesia como testimonio del paso del tiempo y los movimientos rítmicos de los segadores.

Partiendo de la comparación entre reloj y ritmo, Ingold (2002: 197) observa que este último “es intrínseco al movimiento mismo”. Como en la música, en la vida social, precisa el autor, no hay un solo ciclo rítmico sino un complejo entramado de ciclos concurrentes. Tsing (2015) también recurre a una analogía musical al indicar que la polifonía le permite cultivar una atención que nota, entre otras, la diversidad temporal o temporalidades del bosque en el que crece el hongo Matsutake.

Esas temporalidades, dice Tsing (2015: 40), componen ensamblajes de humanos y no-humanos que dejan de percibirse al poner el foco en el ritmo hacia adelante del “progreso”. La autora ejemplifica lo que genera este enfoque con la plantación colonial europea de caña de azúcar en Brasil entre los siglos XVI y XVII. Allí, los ritmos de las operaciones se pautaban de acuerdo a los requerimientos de la fábrica. La rapidez y atención demandada a los trabajadores contribuía a aislarlos, limitando aún más sus posibilidades (al menos de escape).

En la medida en que temporalidad y percepción van de la mano, la potencialidad de las imágenes para relatar sin palabras (o con muy pocas palabras) es también considerada por Rivera Cusicanqui (2010: 19) a partir de lo que llama una “sociología de la imagen”: le permite comprender “lo social” a la vez que revelar y actualizar “aspectos no conscientes del mundo social”. Al analizar palabras y dibujos a tinta de Waman Puma de Ayala en la obra “Su Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno”, Rivera Cusicanqui indica que el autor “crea una teoría visual del sistema colonial” (2010: 14). Si bien las imágenes a primera vista se organizan de acuerdo al calendario gregoriano de enero a diciembre, el artista, por un lado, muestra un orden productivo entrelazado con un orden cósmico en el que “dialogan de modo sucesivo y cíclico los gobernantes, los gobernados, y la tierra que los nutre” (2010: 23). Por otro lado, señala la manera en que dicho orden contrasta con la usurpación de tierras y la explotación laboral del sistema colonial.

Tanto Rivera Cusicanqui (2010) como Ingold (2002) recurren a la noción de “coetáneo” de Fabian (1983) para hablar de emblemas de modernidad indígena (gran mercado de coca y plata de Potosí llamado el Gato y proyecto de rebelión de los Katari-Amaru) y del trigo cosechado en el momento retratado en aquella

2 *Taskcape*: “Ensamble de tareas [actos constitutivos del habitar], en su entrelazamiento mutuo” (Ingold, 2002: 195).

pintura. Con respecto a dicha noción, Fabian (1983), luego del análisis de la transición del tiempo judeo-cristiano al secular y de los usos del tiempo por parte del discurso antropológico, indica que el dispositivo de distanciamiento de la Antropología genera como resultado la negación de lo coetáneo. De esta manera, señala el autor, el referente de la antropología se ubica en un tiempo distinto al de quien produce el discurso antropológico. Disputando esto, Rivera Cusicanqui (2010: 54) no sólo presenta los emblemas de modernidad antes mencionados, sino que indica que lo coetáneo es también pasado y futuro (“la historia que no es lineal ni teleológica” sino que “se mueve en ciclos y espirales [marcando] un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto”). Así es que, en el mundo indígena, “el proyecto de modernidad” podría “aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro”, lo cual “vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.” (2010: 55).

Las nociones de tiempos o temporalidades presentadas hasta aquí indican fundamentalmente tres cuestiones que reviso en este artículo: el modo en que componen y se entrelazan en ensamblajes, paisajes o compuestos diversos; los contrastes que esa composición expresa y la relevancia de los procedimientos de captación o atención involucrados en la percepción.

Desde este punto de partida, analizo a continuación la manera en que las temporalidades se presentan en prácticas de recolección, caza, pesca, agricultura y meleo llevadas a cabo por personas del pueblo wichí (familia lingüística Mataco-Mataguaya).³ Para esto recorro al método etnográfico y a una revisión bibliográfica enfocada en la organización del tiempo en “calendarios”.⁴

En el apartado “Monte y temporalidades” describo con bastante detalle una caminata que realicé con cuatro personas del pueblo wichí, habitantes de El Sauzalito (dos mujeres adultas y dos niños) conocidas hace tiempo, articulada con otras vivencias o narraciones que enriquecen el relato al ampliar la percepción.⁵ Se trata de una estrategia narrativa que involucra palabras e imágenes y

3 A modo de brevísimos panorama histórico del lugar y de las personas en cuestión, Montani (2017: 67-71) distingue tres períodos históricos: época anterior a la colonización, época del arribo de los blancos y momento actual. En la actualidad la subsistencia de los pueblos originarios, en particular de los wichí, resulta una combinación de actividades “tradicionales” como la recolección, la caza, la pesca y el meleo y actividades “modernas” como trabajadores asalariados (en estancias o en el ámbito estatal) y vinculadas a la producción y comercialización de artesanías (2017: 76).

4 Si bien la recolección de la información, en alternancia con períodos de sistematización y reflexión sobre el material recolectado, inició en agosto de 2012 y continúa hasta la fecha, para este trabajo despliego información recolectada en noviembre de 2019 en El Sauzalito e información obtenida a través de redes sociales en línea en 2020 y revisión bibliográfica que atiende a las prácticas de interés llevadas a cabo por personas de grupos chaqueños: mayormente wichí y en menor medida qom y moqoit. Para preservar la identidad de las personas que contribuyeron a esta investigación sus nombres son ficticios. Para escribir las palabras en wichí uso, en general, el vocabulario de Arenas (2003). Las fuentes usadas para palabras que no figuran en dicho vocabulario se citan en el cuerpo del trabajo.

5 Las mujeres con las que compartí la caminata componen un colectivo de artesanas que se relaciona con agentes de organismos gubernamentales y no gubernamentales promotores de la labor. Ellas recorren con frecuencia senderos en el monte para recolectar chaguar o *chitsaj* y plantas tintóreas usadas para tejer. Complementan los ingresos familiares con los ingresos por la venta de las artesanías. Para mayor información referida a la localidad y el modo de trabajar de las artesanas se puede consultar Perret (2020).

que busca dar cuenta de mi propio viaje en cuanto a la captación de temporalidades. En el apartado “Calendarios” analizo aportes de diversos autores en torno a modos de organizar el tiempo atendiendo a ciclos, subciclos y a las estrategias, orientadas a administrar alimentos, acordes a la capacidad productiva de los ámbitos ecológico-productivos.

Monte y temporalidades

El 17 de noviembre de 2019 a la hora de la siesta fuimos a caminar. El cielo azul estaba levemente teñido de blanco nube. El sol no estaba lo ardiente que puede llegar a estar, igualmente nos cubrimos el cuerpo con remeras de mangas largas. Las piernas con pantalones (los niños y yo) y polleras largas (madres y abuelas). Bien cubiertos nuestros pies con calzados de suela de goma.

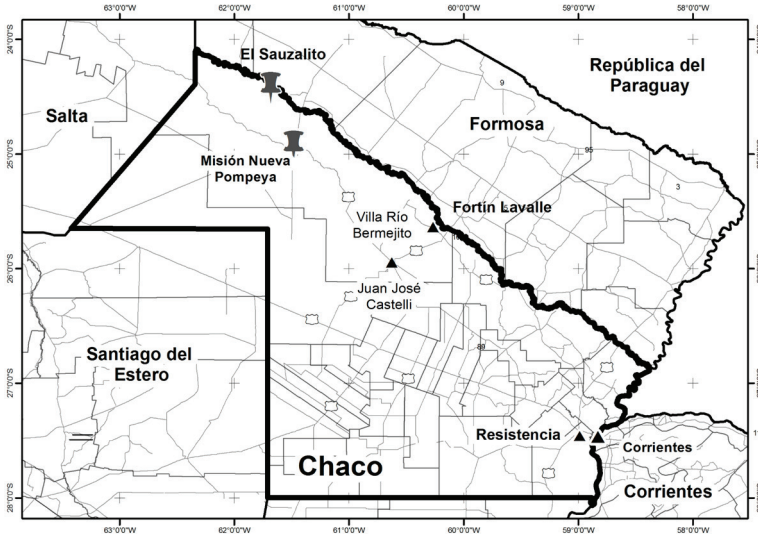
Mi lugar estaba más que nada con los niños. Sus madres y abuelas caminaban adelante, cada tanto nos esperaban y aunábamos el caminar. Andaba con un cuadernillo titulado *Tochchewenenj-Ciencias Naturales*, elaborado en el marco del *Plan Operativo Anual Integral EBI* [Educación Bilingüe Intercultural] *Chaco* (año 2017) de la Subsecretaría de Interculturalidad y Plurilingüismo (Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la provincia de Chaco) que me habían regalado en la Escuela Cacique Francisco Supaz del paraje El Sapo en Misión Nueva Pompeya (Imagen 1). Una de las autoras del documento (Silvia Merino) es Profesora Intercultural Bilingüe y la otra (Yolanda Merino) Auxiliar Docente Aborigen, ambas residentes en El Sauzalito. El material está destinado a “docentes wichí y criollos” que se desempeñan en “escuelas con población wichí” y apunta a contribuir a la enseñanza de “los nombres de las partes del cuerpo humano, el cuidado de la salud, las plantas y los animales”. En la sección de plantas, se identifican 33 categorías en wichí y español, algunos de estos nombres son acompañados por imágenes. A continuación, se identifican con palabras e imágenes, por un lado, las flores o *lharwul* y por otro lado frutos o *lhay*. En la parte de animales o *tsbotoy* se distinguen animales que habitan la tierra, el agua y el aire. Con palabras (wichí y español) e imágenes se consignan 44 categorías.

Las imágenes del documento hicieron del paseo una especie de juego: con cámara de fotos en mano, los niños buscaban las imágenes del cuadernillo en el paisaje a nuestro alrededor. A la niña le atraían más las flores mientras que al niño las aves. De hecho, en un momento él se lamentó por no haber traído su honda.

Emilce llamó mi atención en un par de ocasiones hacia las vainas verdes de los Algarrobos (*Prosopis alba*) que aún no habían madurado. Tanto Emilce como Marcela indicaban que tiempo atrás la madurez de este fruto se daba hacia fines de noviembre, en coincidencia con ciertas condiciones climáticas (Marcela indicaba que “cuando empieza a madurar, empieza la tormenta”) y el canto de determinadas aves (Andrea decía respecto del chachalero: “nos guiamos con ese, indica si hay algarroba”). Ellas suelen recolectarlas para consumir junto a su familia ya sea directamente o como añapa (bebida que se fabrica al mezclar agua con frutos molidos).

En contraste con aquellas vainas verdes, la pintura del artista del pueblo wichí de Misión Chaqueña, Reynaldo Prado, muestra las vainas maduras, amarillas

Imagen 1. Localización de El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya



Fuente: Elaboración propia.

siendo recolectadas por mujeres y niños (Imagen 2). Llamen la atención las *yicas* o bolsos de colores, muchos de ellos cargados con vainas o *jwa#ai* amarillas. Se ve a algunos niños trepados a los árboles cargando vainas en sus bolsos y arrojando otras al suelo, a otro niño comiendo una vaina mientras descansa cómodamente sobre la rama de un algarrobo y a una mujer que recoge vainas caídas. Este momento es también aprovechado para juntar leña, chaguar (*Bromelia hieronymi*), atrapar animales y para jugar. Esto se nota con la figura del niño en el extremo inferior derecho que parece estar divirtiéndose colgado de la rama de un algarrobo con un palo gancho (herramienta usada para facilitar la recolección de las vainas).

El *anquitsuk* o ancocha y la bola verde (*Capparis speciosa*) también se encuentran inmaduros.⁶ Los frutos de la ancocha son consumidos más que nada por los niños. Además, Emilce usa sus hojas para colorear fibras de chaguar. Tiene una de estas plantas en su casa que estima llegó allí casualmente, posiblemente en alguno de los viajes desde/hacia el río en búsqueda de material para tejer/teñir. En cuanto a la bola verde, Marcela contó en otra ocasión que esta fruta puede ser consumida por los humanos. Siempre tiene color verde por lo que se sabe de su madurez a partir de la textura: se ablanda y se resquebraja a los costados (Imagen 3). Además de dicho destino se la puede usar como carnada

6 El nombre criollo es similar al señalado por Montani (2007) como "ancocho". El nombre en wichí es diferente al señalado por este autor como *samanekw*. Suárez y Arenas (2012) coinciden con Montani (2007) en relación al nombre en wichí y varían levemente en relación al nombre criollo (Suárez y Arenas lo conocen como "ancoche"). Los tres autores coinciden en la nomenclatura científica: *Vallesia glabra*.

Imagen 2. Pintura de artista Reynaldo Prado del pueblo wichi



Fuente: Facebook de VinculArte - Artesanías de Comunidades.

para pescar, lo cual fue ilustrado por el marido de Marcela al disponer sobre una mesita unos pescados (armado o *qas'taq* o *Oxydoras kneri*) recientemente atrapados con este fruto.⁷ Para usarla de este modo, me explicaba el señor, las había hervido “para apurarle”, es decir, para acelerar el estado que presenta la fruta con la madurez.

Caminábamos por senderos a veces tan delgados como para permitir el paso de una persona a la vez. Romina se agachó en un momento seguida por la mirada atenta de los niños. Me acerqué también y como ellos, miré atentamente. Romina introdujo un palito en un pequeño orificio en la tierra. No entendía por qué lo hacía. De pronto salió corriendo, desde otro lugar, una lagartija (*Teiidae*). Los niños y yo emitimos grititos de sorpresa seguidos de risas. Había sido como un juego, para hacer salir a la lagartija de su guarida (Imagen 4). Romina anticipó el paradero de este animal a partir de una pista: el montoncito de tierra acumulado en la entrada de la guarida.⁸

A orillas del río, bajo la sombra de un árbol nos sentamos a descansar, conversar y saborear unas naranjas. Emilce contó que en ese río se habían ahogado un concejal y su hija producto del enojo de *Le'wu#* o Arco Iris porque la joven menstruante no había respetado la restricción de mantenerse alejada del agua.⁹

7 A diferencia de lo señalado, Arenas (2003) apunta que el *qas'taq* se pesca con la porción carnosa y machacada del fruto del chañar (*Geoffroea decorticans*) colocado en el anzuelo.

8 Arenas (2003: 392) dice respecto de la lagartija (*Teius cyanogaster*): “como la “iguana”, tiene su período de caza estival, la cual se realiza en campos y en matorrales. Los cazan cuando los encuentran, ocasionalmente, andando por el campo. Los traen preferentemente las mujeres o los niños.”

9 Para conocer más sobre este ser consultar Arenas (2003), Palmer (2013) y Dasso (1999).

Hacia el tiempo de las flores

Imagen 3: Bola verde madura



Fuente: La autora.

Imagen 4. Buscando lagartijas



Fuente: La autora.

Para tener una idea visual de dicho ser, y en la medida en que diversos autores plantean su importancia para grupos chaqueños wichí, qom y moqoit, considérese la obra de Daniel Quiyoc Fernández, artista del pueblo Qom.¹⁰ El Arco Iris es presentado en forma de serpiente alrededor de un hombre (Imagen 5). Fernández se refirió a la serpiente o *qomoxonalo* como un “ser acuático” y al hombre como un “dancista” o *rasotaxaic* que danza sin necesidad de música, como lo hacían los ancianos.¹¹

10 Si bien los qom forman parte de la familia lingüística Guaycurú y los wichí de la familia lingüística Mataco-mataguaya, como grupos chaqueños, afirma Tola (2013), comparten aspectos sociocosmológicos. En particular en cuanto a los arco iris, Tola (2012) y López (2013, 2017), escriben sobre seres similares para los qom/tobas (*Qomoxonalo*) y los moqoit (*Nanaicalo*).

11 Conversatorio titulado “Esencia de la cultura indígena a través del arte en Argentina” transmitido por Facebook el 17 de octubre de 2020.

Imagen 5. Pintura con serpiente Arco Iris por el artista del pueblo gom, Daniel Fernández



Fuente: Facebook del artista.

Continuamos caminando y Emilce llamó mi atención hacia la fruta del palo pata o *nhutekw* llamada *a:lhe'lhog* o comida de iguana (Imagen 6).¹² También lo pueden comer los humanos. Lo probé, tiene un gusto dulce por fuera y amargo, ácido por dentro. Cruzamos un *etek lhístek* o palán palán con flores.¹³ En relación con este vegetal, en otra ocasión Marcela me enseñó que se trata de una planta medicinal que se usa, junto con la grasa de iguana, para tratar los “nacidos” o forúnculos. También contó el caso de una mujer menstruante que fue al río lo cual provocó a un Arco Iris que hizo hundir la tierra a continuación de lo cual surgió dicho vegetal.

12 *Ximenia americana* (Montani, 2007).

13 Suárez (2014) indica que se trata de *Nicotiana glauca* Graham. Si bien el nombre criollo señalado por la autora coincide con lo que se halló en esta investigación, el nombre en wichí (*Etek-oyta.hi* o *Etek-oyta.hitaj* o *Etek-oyta.hitas*) es diferente al consignado aquí (se adecua a lo indicado en Merino y Merino, 2017). Además de “para favorecer la maduración de granos” Suárez (2014) indica que esta planta se utiliza como antitérmico, analgésico para cefaleas y como remedio para la insolación.

Imagen 6. Fruto del nhutekw



Fuente: La autora.

Durante la caminata cruzamos varios *wi'ye* o cardo gancho (*Bromelia se-rra*) que estaban en flor (Imagen 7). Esto ilustraba un momento que antes Emilce había llamado: “tiempo de la flor de *wi'ye*”. Pasamos cerca de un yuchán (*Ceiba insignis*) y nos pasaron cerca un grupo de cabras que estaban siendo arreadas por un perro blanco que parecía estar haciendo la tarea por cuenta propia.

En un momento, Emilce cortó un pedacito de hoja de una bromeliácea y me la entregó diciendo: *oletsaj*.¹⁴ En otras ocasiones habíamos hablado y observado esta planta textil que, como el *ki'cax* (*Bromelia hieronymi*), se utiliza para confeccionar *yicas* y otros enseres.

Pasamos cerca de una laguna donde vimos totoras (*Typha domingensis*) que hacía poco me había enterado crecían en El Sauzalito (Imagen 8). Fue el marido de Marcela quien habló de la existencia de este vegetal, aunque no conocía quién trabajase con sus fibras.

Caminando hacia el pueblo cruzamos a varios hombres que iban en moto con cañas de pescar hacia el río. Pasamos cerca de una casa donde vimos un árbol de flores anaranjadas que reconocí como chivato (*Delonix regia*), ya que hay muchos de estos en Resistencia, mi ciudad natal. Se trata de una especie originaria de la selva seca caducifolia de Madagascar. Emilce buscaba entre la vegetación “hijos” de dicho árbol o “planta de pueblo” para llevar a su casa.

¹⁴ *Bromelia urbaniana* (Suárez, 2014).

Imagen 7. Wi'ye o cardo gancho



Fuente: La autora.

Imagen 8. Totoras en El Sauzalito



Fuente: La autora.

Calendarios

Se aprecian en el apartado anterior las tres cuestiones sobre temporalidades enfatizadas en la introducción, esto es: entrelazamientos; contrastes y procedimientos de captación o atención involucrados en la percepción. En cuanto a los entrelazamientos, frutos, flores, ámbitos de crecimiento, animales y espíritus componen los momentos narrados. En relación a los contrastes se destacan maduro e inmaduro. Además, la noción de “plantas del pueblo”

indicaría la existencia de otras propias de ambientes como el monte o el río. En este sentido, Suárez (2014), que se enfoca en el estudio de plantas del bosque xerófito en el Chaco semiárido salteño, distingue los siguientes ámbitos de crecimiento: *tahyi* o monte; *hut* o campo; *natsip* o franjas angostas que bordean los campos; *lantaj* o palosantales; *jwichuk* o palmar; *ohnolchyat* o vizcacheral; *lhiletaj* o lomadas. Finalmente, a propósito de los procedimientos para percibir, imágenes, juego, movimiento, mirada atenta, conversaciones y tacto parecen importantes.

Estas temporalidades con sus entrelazamientos, contrastes y procedimientos perceptivos se organizan, como se verá a continuación, en calendarios.

A partir del análisis de las obras de diversos autores que tratan el ciclo anual calendario wichí se confeccionó la Tabla 1.¹⁵ Esta relaciona etapas del ciclo anual con: variaciones climáticas; prácticas de recolección, caza, pesca, agricultura y meleo y asterismos.

Arenas (2003) y Slow Food (2014) describen siete etapas. Similarmente, Montani (2017) presenta siete estaciones o épocas: *jwüyetil* o época de las heladas; *inarwop* o estación de las flores; *yachup* o estación de cultivo; *iwumchãnis* o época de las lluvias; *nabahnyos* o estación de la cosecha; *chelbchup* o época del quebracho colorado y *lop* o estación de la escasez. Según apunta el autor, la duración de *iwumchãnis* coincide con *yachup* (de octubre a enero) y la duración de *nabahnyos* (de enero a marzo) abarca las estaciones que Arenas (2003) llama *onk#yep* y *kyelb'kyep* (primera parte).

Suárez (2014), Silva (1998), Palmer (2013) y Gómez (2020) aluden a cuatro etapas. Silva (1998) no habla de *chelbchup* y en cambio distingue *lhup* como “las lunas de la cosecha” de *fwiyetil* como “las lunas de las heladas”. Palmer (2013: 13) menciona *lop* en vez de *lhup* para referirse a un período de “carencia de carne” que ubica en *chezlchup*. Como Silva (1998), Gómez (2020) diferencia *lup* de *fwiyetil*, ubicando a *lup*, como lo hace Palmer (2013), en el período denominado *chelbchup*.

Barúa (2001) y Dasso (2018) distinguen dos períodos y Métraux (1996) distingue “verano”, “invierno” y rangos entre meses (noviembre-febrero; abril-junio; junio-septiembre).

Varios autores coinciden en señalar que *jwiy'e'til* o *lhup/lop* (desde mayo/junio a fines de agosto o septiembre) es un período de escasez. En este sentido,

15 Arenas (2003) llevó a cabo la investigación con los wichí-lhuku'tas que habitan el oeste de la provincia de Formosa en cercanías del río Pilcomayo. Suárez (2014) trabajó con los wichí que habitan al noreste de la provincia de Salta en el interfluvio de los ríos Bermejo y Pilcomayo. Métraux (1996) desarrolló la investigación con personas de la familia lingüística Mataco-Macan en la región del Chaco, sobre el río Pilcomayo. Silva (1998) trabajó con pobladores wichí que habitan en cercanías a los ríos Bermejo y Pilcomayo. Palmer (2013) realizó su investigación con pobladores wichí del Chaco Central. Dasso (2018) llevó a cabo su pesquisa con pobladores wichí de Misión Chaqueña, Salta y Misión Nueva Pompeya, Chaco. Gómez (2020) y Barúa (2001) trabajaron con pobladores wichí de la provincia de Formosa (Ingeniero Juárez y áreas de los ríos Pilcomayo y Bermejo respectivamente). Montani (2017) produjo la obra principalmente con datos etnográficos y lingüísticos obtenidos en misión Los Baldes y los barrios La Cortada, Primavera y Cacique Catán de Morillo, provincia de Formosa. Finalmente, el material de Slow Food (2014) se produjo en el marco del Programa “El futuro está en el monte” compuesto, entre otros, por mujeres del pueblo wichí que viven en la provincia de Formosa.

Métraux (1996: 85) señala que estos meses son “los más magros del año”, Suárez (2014: 53) indica que se trata de una “época de penurias”, Slow Food (2014: 15) la llama “tiempo de carestía”, Montani (2017: 63) “estación de la escasez” y Arenas (2003: 183) menciona la “falta de sustento” de este período. Sin embargo, al igual que Palmer (2013), la explicación que da Arenas del significado de la palabra *‘lup* hace pensar que la escasez no sería absoluta, sino relativa a la disponibilidad de ciertos alimentos.¹⁶ El sentido de *‘lup* como escasez, dice Arenas (2003: 191): “es porque preferentemente en esta época escasea la carne del monte y el agua. Es difícil la caza y los reservorios de agua van agotando su contenido, las plantas están secas y la salvajina magra”. La escasez estaría entonces relacionada con la disponibilidad de “carne del monte”, de agua y de alimentos vegetales, empero, en este tiempo y a causa del descenso de las aguas del río, se ve facilitada la pesca y se encuentran disponibles alimentos provenientes de las bromeliáceas.

Las fases de la luna, apunta Gómez (2020), refieren a secciones más pequeñas dentro del ciclo anual (intervalos de tiempo más largos que los días y más pequeños que las estaciones). La suma de las lunas de cada estación (dos lunas en *fwiyetil*, tres lunas en *nawop*, cuatro lunas en *yachep* y tres lunas en *lup*), precisa la autora, da cuenta de la actual asimilación entre lunas y meses. Esta identificación, dice Gómez, probablemente se relaciona con los viajes a los ingenios.

Considerando el modo de identificar las etapas, se puede decir que en un extremo se encuentra Métraux (1996) que sólo hace referencia a nombres de meses según el calendario gregoriano. En el otro extremo se encuentran Silva (1998) y Gómez (2020) que sólo distinguen etapas con términos en wichí. En el medio encontramos a Barúa (2001) y Dasso (2018) que hablan del período de “junio a julio” y de *yachep* que equiparan con “noviembre/diciembre” y Suárez (2014) que, salvo por *lhup* o *jwiyetil*, presenta las etapas como el resto de los autores analizados, esto es: estableciendo equivalencias entre términos en wichí y nombres de meses según el calendario gregoriano.

Las diferencias entre calendarios sugieren que las etapas se construyen a partir de lo que sucede, al menos, con vegetales, condiciones climáticas, peces, animales y asterismos. Algunos de estos sucesos adquieren tal relevancia o significatividad que marcan cambios de etapa. En este sentido, dice Suárez (2014: 52-53) respecto de *inawup*: “es la ‘época de las flores’ y comienza cuando florecen el ‘chañar’ (*Geoffroea decorticans*) y los ‘algarrobos’ (*Prosopis spp.*), especialmente el ‘algarrobo blanco’ (*Prosopis alba*) (septiembre)”.

Ahora, al vincular la marcación temporal a “septiembre” se contradice la asociación entre *inawup* y la mencionada floración. Considérese que, en Misión Nueva Pompeya, localidad distante a 75 km aproximadamente de El Sauzalito, en 2020 los algarrobos blancos comenzaron a florecer en octubre. No pretendo llamar la atención hacia el inicio de *inawup* en septiembre o en octubre, sino que busco llamarla hacia la asociación de la floración con un mes según el calendario gregoriano. A diferencia de *ese* mes, la floración

16 Esto es expresamente planteado por Montani (2017:64) para el caso de los grupos ribereños cuando dice: “la escasez es absolutamente relativa, porque es también la época de la pesca abundante [...]”.

se encuentra ligada a los múltiples ritmos temporales que componen los entrelazamientos de los cuales el algarrobo forma parte. Así es que, ese año en Misión Nueva Pompeya la floración pudo haberse dado cuando se dio a causa de que las lluvias se atrasaron en comparación con años anteriores. ¿Por qué se atrasaron las lluvias?

De similar manera, Arenas (2003: 182) dice sobre *onk#yep*: “Ocurre en enero o febrero, cuando fructifican y abundan los ‘porotos del monte’ (öñni’yax, *Capparis retusa*)”. Aquí nuevamente aparece la contradicción inherente al asociar la ocurrencia del evento significativo, en este caso la maduración del poroto del monte, con “enero o febrero”. En el apartado anterior, cuando se hablaba de la madurez de la algarroba, se hace algo similar al establecer su equivalencia con un mes según el calendario gregoriano. Sin embargo, se trata de una aproximación (“hacia fines de noviembre”) lo cual, junto con el planteo de la concurrencia de la maduración con ciertas condiciones climáticas (inicio de las tormentas) y con el canto de ciertas aves (el chachalero), suaviza la contradicción.

Además del “ciclo general” que comprende grandes lapsos o meses que podrían ser conceptualizados como “estaciones”, Arenas (2003: 182), como se indicaba, habla de subciclos, por ejemplo, los de la iguana y de los frutos.¹⁷ Respecto de los frutos del monte, el autor da cuenta de los siguientes:

► Subciclo del algarrobo: en flor en *na:’wup*, con abundantes frutos en *yachup* y sin frutos en *onk#yep*. Diversos momentos de este subciclo se marcan con denominaciones como *jwa#ai awa:’an* para cuando los frutos están crecidos, aunque verdes y *jwa#ai nux* para cuando no hay más algarroba;

► Subciclo del poroto del monte: fructifica y se recolecta durante *nechya#yu* y *onk#yep*;

► Subciclo del chañar: como en el caso del algarrobo su floración se produce en *na:’wup*, los frutos están maduros en *naba’yux* y disponibles hasta *nechya#yu*;

► Subciclo de bromeliáceas (*B. serra* y *B. hieronymi*): sus hojas se desecan y se consumen las bases foliares y tallos durante *jwiye’til* o *lup* y *na:’wup*;

► Subciclo de la bola verde: maduración durante *yachup*.

Las relaciones entre algunos subciclos descritas por Arenas (2003), por ejemplo, entre la cabra yuyo (*Solanum argentinum*) y la pesca, son particularmente interesantes en cuanto a su tratamiento como información. La floración, fructificación y madurez del vegetal se da a la par de la disponibilidad de peces en el río lo cual influye en las expectativas y brinda valiosa información para organizar la actividad (los preparativos inician a partir de la floración o comienzos de la fructificación de la cabra yuyo). Otras dos de estas vinculaciones estrechas señaladas por el autor son: la floración de grandes árboles indica el inicio del tiempo de siembra en terrenos anegadizos y la algarabía de las cigarras indica el momento en que los frutos caídos de los algarrobos se mezclan con las lluvias en *yachup*.

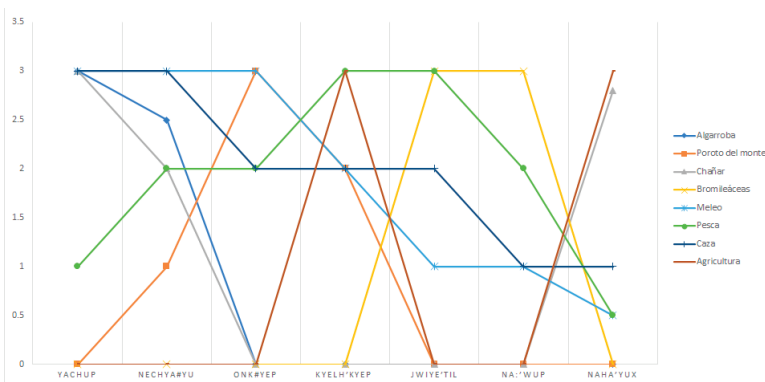
17 Montani (2017:63) indica algo similar para la estación *yachup*, subdividida “siguiendo los ritmos de maduración de frutos silvestres más importantes” en: época del chañar; época de la algarroba y época del mistol.

La Figura 1, que se elaboró con la información provista en la Tabla 1 considerando la disponibilidad de alimentos provenientes de la recolección, el muelo, la caza, la pesca y la agricultura en términos relativos por etapa del ciclo anual, resulta útil al mostrar la alternancia en la disponibilidad de los alimentos en cuestión.¹⁸ Por ejemplo, en *yachup* mientras la disponibilidad de porotos del monte es nula, se consigue algo de pesca y mucha algarroba. En cambio, en *nawup* disminuye la disponibilidad de algarroba, aumentan los productos de la pesca y el recurso a las bromeliáceas se maximiza.

Diversos autores (Métraux, 1996; Arenas, 2003; Dasso, 1999; Dasso y Franceschi, 2015; Barúa, 2001; Francechi, 2021; Preci, 2021; Montani, 2017 y Silva, 1998) describen dos cuestiones particularmente interesantes respecto de los modos en que los wichi lidiaban con momentos de escasez y sequía: migraciones temporarias e influencias en las lluvias y en la maduración de frutos.

Respecto de las migraciones, eran más frecuentes en momentos de escasez. Métraux (1996: 85) dice: "...desde comienzos de este siglo, el ciclo anual ha sido alterado por un nuevo e importante factor en la economía nativa; durante los meses magros de invierno, que anteriormente eran de escasez y aún de hambre, los jóvenes emigran hacia los ingenios azucareros donde trabajan como peones". El trabajo en los ingenios es aquí presentado en términos positivos en cuanto a su capacidad para proveer alimentos. Ya desde abril, "cuando refrescaba", dice Arenas (2003: 187) que tanto tobas como wichi "iban a los ingenios y regresaban para el tiempo de 'algarrobos'".

Figura 1. Estudio de ciclo anual wichi



Fuente: La autora.

18 En el eje vertical se coloca la disponibilidad relativa de alimentos (entre 0 para nada y 3 para mucho) y en el eje horizontal se colocan las etapas del ciclo anual. La figura no brinda información sobre el valor nutricional de los alimentos.

Los wichi, de la actual localidad Misión Nueva Pompeya y del oeste formoseño, realizaban viajes a los ingenios desde la década de 1870 (Francechi, 2021 y Preci, 2021). Francechi y Preci apuntan que los indígenas permanecían parte del año en los ingenios al cabo de lo cual volvían a sus lugares de origen. Precisamente que trabajaban en el ingenio La Esperanza cada año de marzo a octubre. Dasso y Franceschi (2015: 77) señalan lo siguiente sobre la migración a los ingenios por parte de los wichi de Misión Nueva Pompeya:

[...] la migración a los ingenios debería concebirse como una dinámica ajustada a una época, *le hoy*, correspondiente a escasez. No es el ámbito propio el que es pobre, sino una época del mismo. Y cuando ese tiempo coincide con la tarea zafra, sus ritmos estacionales encajan perfectamente para regresar en el tiempo “lindo” del monte, el *yatchep* o tiempo de maduración de los frutos, desde octubre hasta marzo. La zafra, pues, significa un hito donde saciar la carencia estacional.

Similarmente, Montani (2017: 72) escribe que el periodo de contratación en los ingenios (se extendía aproximadamente desde marzo hasta noviembre) coincidía con el periodo de escasez de alimentos o *lop* al cabo del cual “los indígenas volvían a sus parajes tradicionales para la estación de cultivo -el *yachup*-”.

Las idas y vueltas, entre el ingenio y los “parajes tradicionales”, también son destacadas, como modo de administrar momentos de escasez por parte de los tobas del Chaco centro-occidental, por Gordillo (2006) y Trinchero, Pizzini y Gordillo (1992).¹⁹ Los autores, que distinguen dos grandes estaciones (seca de mayo a septiembre y húmeda de septiembre a abril) según los diferentes alimentos obtenidos a partir de caza, pesca, recolección y meleo; encuentran que las migraciones laborales tenían que ver con las variaciones en el rendimiento de dichas actividades. Así, en periodos de relativa abundancia se evitaban esos desplazamientos y en periodos de escasez, desde fines de julio hasta septiembre, cuando la “capacidad de maniobra” se debilitaba, las personas buscaban empleo en lugares antes evitados, se incrementaban las “changas” con los criollos y se vendían artesanías a menores precios (Gordillo, 2006: 112-113). Salvo por estos momentos donde las personas parecían estar prácticamente obligadas a migrar, el resto del tiempo, según apunta Gordillo (2006, 2010), los alimentos del monte y los conocimientos requeridos para su obtención constituían un resguardo contra condiciones de explotación.

A partir de las migraciones a los ingenios que coincidían con el inicio de la estación seca, dice Arenas (2003: 92), “las actividades productivas tradicionales se supeditaron a los imperativos de las empresas, razón por la cual durante toda la estación seca una parte de los pobladores se ausentaba, y sólo se reunían nuevamente en la breve estación húmeda” cuando se retomaban las “actividades

¹⁹ El análisis se realiza considerando lo que tienen en común los grupos chaqueños wichi, toba/qom y moqoit, esto es, siguiendo a Tola (2013: 13): tradición cazadora-recolectora; formas comunes de organización sociopolítica; aspectos de las sociocosmologías; experiencia de ocupación territorial desde finales del siglo XIX por parte de fuerzas militares, misiones religiosas y reservas estatales y la colonización subsiguiente.

tradicionales”. Esta alternancia, que habría sido un modo de administrar los períodos de carestía mediante migraciones, habría surtido efectos no sólo en las actividades productivas (venta de fuerza de trabajo) y los hábitos alimentarios (consumo de harina, azúcar y yerba entre otros), sino también en la organización del tiempo. Si bien Arenas (2003) no analiza el “cambio cultural” respecto del tiempo, cuando presenta el ciclo anual wichí menciona cambios, al menos generacionales, en cuanto a la marcación del inicio del año. Dice sobre *‘up*: “para los ancianos este equivale al ‘año’, es decir un concepto parecido al ‘año nuevo’. Probablemente haya sido este el ‘centro’, o inicio y fin del ciclo anual en tiempos pasados” (2003: 191). Este momento, indica el autor siguiendo a Alvarsson (1988), era advertido por los mataco noctenes de Bolivia, por la posición de las Pléyades en el este al amanecer. Similarmente, Gómez (2008, 2011) señala que ancianos tobas del oeste de Formosa plantean que el año inicia durante la breve estación de frío y heladas llamada *naqabia’ga*. Este inicio, precisa la autora, se encuentra ligado a la posición de las Pléyades (*Dapi’chi*) en el cielo: aparecen en el horizonte oriental antes del amanecer.²⁰ También los moqoit, afirma López (2013, 2017), prestan atención a la reaparición hacia junio de este asterismo (*Lapilalaxachi*), lo cual señala tanto el comienzo del año como la proximidad de frutos.²¹

En la actualidad, tanto Gómez (2008, 2011, 2020) como Arenas (2003) afirman que se sigue ampliamente la marcación del inicio de año del calendario occidental. La educación estatal, afirma Gómez (2008), tiene gran responsabilidad en esto, aunque dejando espacio para estrategias sincréticas. Estrategias como estas pueden divisarse a partir de la descripción que realiza López (2011) del impulso al reconocimiento oficial del “año nuevo Mocoví” por parte de comunidades de las provincias de Chaco y Santa Fe. El autor plantea que, si bien el pedido prosperó, la marcación temporal se pautó en base al calendario gregoriano (con fecha 15 de septiembre).

En cuanto a las influencias en las lluvias, Silva (1998: 15) transcribe las siguientes palabras de Sebastián Montes (“wichí del Río Bermejo”): “En el mes de agosto, la luna de las flores, teníamos la costumbre de cantar en el idioma nuestro. Cantábamos contentos, porque cantaban los pajaritos y nosotros también. Era como empezar el año... oká nek’chiom. *El canto era para rogar que llueva*. Todos los años llovía. Cantábamos con pim-pim y chas chas” [destacado de la que escribe]. Más adelante esta misma persona establece una clara distinción entre un tiempo pasado donde “sabíamos hacer que llueva” y un tiempo presente, ya anticipado, donde la falta de lluvia resulta del abandono del canto (p.16). Nótese que, según lo señalado en este mismo apartado, estos cantos coincidían con el tiempo de mayor carestía en el ciclo anual.

20 Gómez (2011) indica que, si bien la salida heliaca de Las Pléyades anticipa el nuevo período anual, el nuevo ciclo comienza cuando el asterismo alcanza su altitud más alta justo antes del amanecer (desde principios de septiembre).

21 López (2013: 119) afirma que *Lapilalaxachi*, asociado a Las Pléyades, es pensado como “el dueño de las heladas que son vinculadas con la fecundidad que tiene lugar poco después, durante la primavera”.

Dasso (1999) y Arenas (2003) hablan de la capacidad de los chamanes para influenciar la lluvia.²² Los *webna'yey* (wichí de aguas arriba), apunta Arenas (2003), a partir de la comunicación (incluido el canto) del chamán con el Arco Iris podían provocar la lluvia u obtener agua al expresar la necesidad que originaba la petición. Considérese la obra de Daniel Quiyoc que presenta al Arco Iris como ser acuático junto con un dancista: ¿podría esta pintura dar cuenta de una petición similar?

Las lluvias que devienen a raíz de la intervención de los Arco Iris, surten efecto, al menos, en el crecimiento vegetal. En el caso de las lluvias que devienen de las peticiones, la relación de los Arco Iris con los vegetales puede pensarse como indirecta (las peticiones influyen en los Arco Iris que provocan las lluvias que influyen en el crecimiento vegetal). En cambio, esa relación en ocasiones aparece directamente planteada. Este es el caso de lo indicado en el apartado anterior sobre el palán palán. También Suárez (2014) menciona vegetales vinculados con dicho ser o *Lawu*. Por un lado, habla del yuchán y de ciertas plantas acuáticas como pasajes o señales de los lugares habitados por los Arco Iris. Por otro lado, indica que la *Ipomoea carnea* Jacq. ssp. *fistulosa* (Mart. ex Choisy) D.F. Austin o *Lawu-k'òs* crece en lugares donde este ser se encuentra además de que su nombre quiere decir: “cultivo de ‘Arco Iris’” (p. 258).

En el apartado “Monte y temporalidades” se indicó que la maduración del fruto de la bola verde puede “apurarse” o acelerarse mediante un procedimiento de cocción. La relación entre acciones humanas y aceleración de la maduración de frutos es también planteada por Métraux (1996). El autor esboza que tiempo atrás se hacía sonar el tambor “para acelerar la madurez de las vainas de algarrobo” (p. 224). ¿Cómo es que el sonido del tambor repercute en la maduración de la fruta? ¿Puede esta ser una instancia de petición o rogativa como las señaladas por Silva (1998) y Arenas (2003)?

A modo de cierre

Entrelazamientos, contrastes y procedimientos de captación vinculados a temporalidades se fijan en calendarios que, por las variaciones presentadas por los autores aquí considerados, no dejan de ser manifestaciones de su composición heterogénea y relacional. Heterogénea y relacional en cuanto a las múltiples temporalidades en acción (vegetales, condiciones climáticas, animales, asterismos, etc.), que se influyen unas a otras (por ejemplo, el régimen de lluvias, la fructificación, los Arco Iris).

Dicha heterogeneidad y relacionalidad se estabiliza en un gran ciclo no obstante estar compuesto por subciclos. Esto implica que la estabilización parte de una selección de temporalidades que pasan a identificar las grandes etapas o “estaciones” de aquel ciclo general. Aunque seleccionadas e identificadas, estas etapas continúan siendo relativas a los entrelazamientos y sus múltiples temporalidades por lo cual no podrían fijarse en “una fecha” según el calendario gregoriano. Así es que, como lo plantean los trabajos analizados sobre temporalidades en grupos chaqueños, la fecha 21 de septiembre que pauta el inicio de la

²² Similarmente, López (2013, 2017) señala que la manipulación de piedras del trueno y meteoritos por parte de pi'xonaq moqoit atraen la lluvia.

primavera no tiene sentido como marcador del inicio de *inawup*, ya que el inicio de la estación deviene de la ocurrencia de lo que se podrían denominar “expresiones temporales significativas”, por ejemplo, la floración del algarrobo, lo cual tendrá que ver, al menos, con el régimen de lluvias. Cabría ampliar el análisis considerando variaciones locales o regionales.

Las temporalidades que se expresan en colores, olores y formas diversas son, a la vez que producto de los entrelazamientos pasados, anuncios de entrelazamientos futuros. Esto se nota con mayor claridad en las interrelaciones entre los ciclos de la cabra yuyo y los peces. En efecto, se trata de información que los humanos consideran para preparar acciones futuras.

El accionar humano no sólo se destaca en la observación atenta de esta información y los preparativos que esto conlleva sino, en ocasiones, influyendo en las temporalidades. Así es que, por ejemplo, el desarrollo de un árbol “silvestre” como el algarrobo, que en principio no es plantado por los humanos es sin embargo factible de ser influenciado por acciones humanas orientadas a provocar la lluvia y acelerar el proceso de maduración de sus frutos.

La alternancia se destaca como modo en que los humanos interactúan con múltiples temporalidades. Como en el caso de las prácticas de caza, pesca, recolección, meleo y agricultura, las migraciones estacionales se presentan como estrategias de adecuación a ritmos ecológico-productivos. Esto habría surtido efectos no sólo en los modos de organizar el trabajo y de preparar los alimentos sino en los modos de organizar el tiempo. ¿Qué otras prácticas, aparte de aquellas ligadas a las rogativas para provocar la lluvia, se abandonaron con las migraciones?, ¿tenía esto algún efecto en la disponibilidad de alimentos y en los conocimientos?

Así como una fecha o unos números no consiguen captar las expresiones temporales en cuestión, tampoco pueden hacerlo palabras sin lugares. La atención resulta clave y se prepara con experiencia directa. Esta involucra, al menos, movimientos, caminatas, olores, sabores, sonidos, conversaciones, mirada atenta, juego e imágenes. Se captan así las temporalidades en ámbitos compleja y bellamente entrelazados.

Tabla 1: Análisis de ciclo anual wchí

Etapa del ciclo anual según autor/a	Clima	Recolección	Meleo	Pesca	Caza	Agricultura	Asterismos
<i>Ya'kyep, ya'chyp, yachup</i> [noviembre-diciembre] (Arenas, 2003).	Sol fuerte, caluroso, seco, viento norte, a veces caen lluvias torrenciales (Arenas, 2003).	Algarroba, chañar, sachá pera, bola verde, mistol, sachá sandía (Arenas, 2003; Suárez, 2014; Palmer, 2013; Barúa, 2001; Dasso, 2018; Gómez, 2020; Montani, 2017; Slow Food, 2014).	Abundancia de miel (Arenas, 2003; Suárez, 2014; Palmer, 2013; Barúa, 2001; Dasso, 2018; Montani, 2017).	Crece río Pilcomayo, peces flacos; época de crías; engorde de peces en bañados (Arenas, 2003; Slow Food, 2014)	Abundancia de grasa de animales como cerdos del monte (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Época del cultivo (Palmer, 2013). Se siembran productos de la huerta (Montani, 2017).	"Las lunas de la algarroba" (Silva, 1998).
<i>Yachup</i> [diciembre] (Suárez, 2014)	Máxima intensidad de calor y lluvias (diciembre/enero) (Palmer, 2013).						Luna y la Mujer Estrella procrean las estrellas maduras de las Pléyades que caen a la tierra fecundando el monte (Barúa, 2001 y Dasso, 2018).
Noviembre-febrero (Métraux, 1996)			Mieles excelentes (Arenas, 2003).		Iguanas (Arenas, 2003; Palmer, 2013; Gómez, 2020; Slow Food, 2014).		
<i>Yachup</i> (Silva, 1998)	Época de lluvias (Montani, 2017).	Festines del algarrobo, chañar y mistol (Métraux, 1996).	Miel en los troncos alcanzan su óptimo (Slow Food, 2014).				
<i>Yachup</i> [octubre/febrero] (Palmer, 2013)							Abarca cuatro <i>wel'</i> as o lunas. (Gómez, 2020).
<i>Yachep</i> [noviembre-diciembre] (Barúa, 2001 y Dasso, 2018).							
<i>Yachep</i> (Gómez, 2020)							
<i>Yachep</i> [octubre-enero] (Montani, 2017)							
<i>Iwumchânis</i> [octubre-enero] (Montani, 2017)							
<i>Ya'chup</i> [noviembre diciembre] (Slow Food, 2014).							
<i>Nechya'yu, ne#ya#yu</i> [mediados de diciembre-enero] (Arenas, 2003)	Mucho calor, lluvias torrenciales (hace perder la algarroba), tormentas (Arenas, 2003).	Algarroba, poroto del monte, molle, chañar, sachá sandía, bola verde (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Mucha miel (Slow Food, 2014)	Peces gordos y apetecibles en humedales; difícil la pesca en el río; río crecido (Arenas, 2003).	Iguana, gato montés, edentados, boa, cerdo del monte, pichi, conejos (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Trabajos en huertos del bosque xerófito; crecientes destruyen plantaciones en bañados; sembrados en terrenos altos se pierden si no hay suficientes lluvias y por el calor (Arenas, 2003).	
Fines de verano (Métraux, 1996)							
<i>Nechya'yu</i> [enero] (Slow Food, 2014)	Terminan lluvias torrenciales que hacen perder algarroba (Slow Food, 20014)	Poroto del monte, tasi e higos de tuna (Métraux, 1996).		Río crecido, se pesca con faja en el bañado desde la orilla (Slow Food, 2014).		Cosecha de maíz, zapallos, sandías (Métraux, 1996).	
<i>Ornk#ye</i> [enero o febrero] (Arenas, 2003).	Lluvias (Arenas, 2003).	Acaba la algarroba, porotos del monte abundan, frutos de pasacana, ucle, kiska loro, molle, tunas, doca, tala, mistol (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Provechosa colecta de miel (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Peces escasean (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Edentados, suri (Slow Food, 2014).	Siembra de maíz, zapallo, anco, melón, sandía y poroto (Arenas, 2003).	
<i>Orkyp</i> [febrero] (Slow Food, 2014).							

Etapa del ciclo anual según autor/a	Clima	Recolección	Meleo	Pesca	Caza	Agricultura	Asterismos
<i>Kyelh'kyep</i> [marzo-mayo] (Arenas, 2003).	Temporales, llovizna, nublado, frío (Arenas, 2003).	Florece el quebracho colorado (Arenas, 2003; Suárez, 2014; Palmer, 2013)	Miel empieza a mermar (Arenas, 2003).	Lento descenso de aguas del río; peces gordos, abundan en el cauce (Arenas, 2003).	Caza de corzuelas, conejos (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Cosecha de zapallos, ancós, maíz, batatas; al retirarse agua de terrenos anegados empieza preparación del terreno (Arenas, 2003).	En cielo nocturno hacia el oeste se ven las Pléyades que desaparecen a medianoche (Arenas, 2003).
<i>Chelhchup</i> [comienza en febrero] (Suárez, 2014).	Temperatura y precipitaciones merman (Palmer, 2013).	Florece el yuchán (Arenas, 2003).	Abejas se van (Slow Food, 2014).	Empezan a subir cardúmenes con peces gordos (Slow Food, 2014; Métraux, 1996).	Gritan el gato moro y el zorro patas amarillas (Arenas, 2003).	Estación de la cosecha (Montani, 2017).	
<i>Chezchup</i> [marzo-abril] (Palmer, 2013).		Tusca, mistol, ucle, porotos del monte, aji del monte, cabra-yuyo, doca, opuntias (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).				Estación de la cosecha (Montani, 2017).	
<i>Nahahnyos</i> [enero-marzo] (Montani, 2017).						Madura lo sembrado en enero-febrero (Slow Food, 2014).	
<i>Chelhchup</i> [marzo-abril/mayo] (Montani, 2017).		Excedente de frutos silvestres (Montani, 2017).				Cosecha de sandía, maíz, zapallo, poroto, batata (Palmer, 2013).	
<i>Kyelh'kyep</i> [marzo-abril] (Slow Food, 2014).							
Abril-1er quincena de junio (Métraux, 1996).							
<i>Jwije'til o lup</i> [junio-fines de agosto/ septiembre] (Arenas, 2003).	Frío, sequía, viento sur sopla fuerte, es frío y helado; heladas (Arenas, 2003; Suárez, 2014)	Hojas de bromeliáceas se desecan; bases de chaguar, cogollos de palma, doca, tallos de sachá lazo (Arenas, 2003).	Panales casi sin miel (Arenas, 2003).	Río desciende, propicio para pesca por inmersión (Arenas, 2003).	Zorro patas amarillas, conejos, quirquincho, anta, multitas, oso hormiguero (Arenas, 2003).	Tareas de preparación del terreno y en monte tareas de desmonte y destronque (Arenas, 2003).	Pléyades aparecen al este hacia el amanecer; progresivamente aparecen a medianoche en el cenit (Arenas, 2003).
<i>Lhup o jwiyetil</i> (Suárez, 2014).	Estación seca y fría, vientos del Sur pueden hacer caer helada [jwiyetil] (Montani, 2017).	Se agotaron las fructificaciones masivas (Suárez, 2014).		Pesca (Palmer, 2013).	Pichi, chanco del monte, gato moro, suri (Arenas, 2003 y Slow Food, 2014).		"Las lunas de la cosecha" [Lup] (Silva, 1998).
Junio-septiembre (Métraux, 1996).		Vainas de tusca, algo de tasi, algunas especies de Bromeliaceae con rizomas carnosos, raíces y tubérculos (Métraux, 1996).			Armadillos (Palmer, 2013).		"Las lunas de las heladas" [Fwiyetil] (Silva, 1998).
<i>Fwiyetil</i> (Silva, 1998).	Comienzan las lloviznas y la escasez (Gómez, 2020).						
Lup (Silva, 1998).							
<i>Fwiyetil</i> [mayo-julio] (Palmer, 2013).	Heladas nocturnas (Palmer, 2013).	Doca, palma (Slow Food, 2014)			Zorro, charata, paloma, conejo, (Slow Food, 2014).		Las Pléyades se preparan para inundar el mundo de estrellas (Barúa, 2001 y Dasso, 2018).
Junio-julio (Barúa 2001 y Dasso, 2018).	Época de temporal (Slow Food, 2014).						
<i>Fwiy'etil</i> (Gómez, 2020)							Aparece Wánhāj, el suri celeste (Gómez, 2020).
<i>Lup</i> (Gómez, 2020)							
<i>Lop</i> [mayo-julio] (Montani, 2017).							Dos wel'as o lunas [fwiy'etil] y tres wel'as o lunas [lup] (Gómez, 2020).
<i>Jwüyetil</i> [julio-agosto] (Montani, 2017).							
<i>Jwije'til</i> [mayo] (Slow Food, 2018)							
<i>Lup</i> [junio-julio] (Slow Food, 2014)							

Tabla 1: Análisis de ciclo anual wchí

Etapa del ciclo anual según autor/a	Clima	Recolección	Meleo	Pesca	Caza	Agricultura	Asterismos
<i>Na:wup, ina: wup</i> [agosto-septiembre] (Arenas, 2003).	Ya no es tiempo de frío (Arenas, 2003).	Tiempo de floraciones: chañar, garabatos, algarrobos (primero negro, segundo blanco), después la mayoría de otras especies arbóreas; bases foliares y tallos de bromeliáceas, doca (Arenas, 2003).	Aún no hay miel; en los bañados se pueden encontrar panales con miel (Arenas, 2003).	Río baja su caudal; peces macho gordos, peces hembras flacas y con huevos (Arenas, 2003).	Animales del monte están flacos; nutrias, carpinchos, yacarés (Arenas, 2003).	Siembra de maíz, zapallo, anco, sandía, melón, poroto, sorgo (Arenas, 2003).	"Las lunas de las flores" (Silva, 1998).
<i>Inawup</i> [septiembre] (Suárez, 2014).	Sequía, viento caluroso y húmedo del Norte, se produce primera tormenta eléctrica que vaticina un cambio (Montani, 2017).		Época de la miel (Gómez, 2020).	Abunda el pescado (Gómez, 2020).	Iguanas, oso hormiguero, quirquincho, chancho del monte (Slow Food, 2014).	Preparación del sembrado.	Abarca tres <i>wel'as</i> o lunas (Gómez, 2020).
<i>Nawup</i> (Silva, 1998).				Peces flacos se encuentran en los pozos (Slow Food, 2014).			
<i>Inawop</i> [agosto-septiembre] (Palmer, 2013).		Florecen chañar y algarrobos (Suárez, 2014; Slow Food, 2014).					
<i>Nawop</i> (Gómez, 2020).		"Época de la flor" (Palmer, 2013).					
<i>Inawop</i> [agosto-septiembre] (Montani, 2017).		Comienza brote de hojas y flores (Gómez, 2020; Montani, 2017; Slow Food, 2014).					
<i>Inawup</i> [agosto] (Slow Food, 2014).							
<i>Naha'yux</i> [octubre] (Arenas, 2003).	Viento norte sofocante que dura toda la jornada; calor, polvareda, sequía (Arenas, 2003).	Maduran frutos del chañar (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Falta de miel; búsqueda de miel subterránea (alpamiske) (Arenas, 2003).	Empieza creciente del río (Arenas, 2003).	Iguanas, cerdos del monte, nutrias, carpinchos, yacarés (Slow Food, 2014).	Empieza la cosecha de sembrados en bañado (sandía, zapallo) (Arenas, 2003).	-
<i>Naha jux</i> [septiembre-octubre] (Slow Food, 2014).	Viento norte y sequía (Slow Food, 2014).		Empieza a encontrarse miel (Slow Food, 2014).	Peces flacos, con muchos huevos (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).			
				Fin de tiempo de pesca (Arenas, 2003).			

Fuente: La autora.

Referencias bibliográficas

Arenas, Pastor (2003). *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Lbuku'tas del Chaco central (Argentina)*. Buenos Aires, Edición del autor.

Barúa, Guadalupe (2001). *Semillas de estrellas: Nombres y Alianzas entre los Wichí*, documento electrónico: https://www.academia.edu/29667793/Semillas_de_Estrellas_Nombres_y_Alianzas_entre_los_Wich%C3%AD

Carbonell Camós, Eliseu (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Dasso, María C. (1999). *La máscara cultural*. Madrid, Ciudad Argentina. —(2018). *La Mirada vigil. La percepción de la noche en el mundo humano*. Buenos Aires, CIAFIC Ediciones.

Dasso, María C. y Franceschi, Zelda A. (2015). “La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero”, en: Córdoba, Lorena; Bossert, Federico y Richard Nicolás (eds.): *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto. pp. 65-91.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the other*. United States of America, Columbia University Press.

Franceschi, Zelda A. (2021). “Un siglo de misiones: trabajo y máquinas en el monte chaqueño con los wichí de la Misión Nueva Pompeya”, en: Richard, Nicolás; Franceschi, Zelda A. y Córdoba, Lorena (eds.): *La misión de la máquina Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*. Bologna, Bononia University Press. pp. 95-117.

Gell, Alfred (2001). *The cultural anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford/ New York, Berg.

Gómez, Cecilia P. (2008). “Na'gaiq, Lakawa'xegen y Dapi'chi. Huellas de una zona de frontera en dos representaciones celestes toba-pilaga”, *Estudios Latinoamericanos* 28, pp. 185-209.

—(2011). “The Dapi'chi (Pleiades) youth and old age: frost, air carnations and warriors”, en: Ruggles, Clive L. N. (ed): *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures*. Cambridge, Cambridge University Press, C.L.N. Ruggles ed. pp. 50-57.

—(2020). “Asterismos, cielo y ciclos temporales entre los wichí”, *Revista del Museo de Antropología* 13 (3), pp. 419-428.

Gordillo, Gastón (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

—(2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Ingold, Tim (2002). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres, Routledge.

Iparraguirre, Gonzalo (2011). *Antropología del tiempo. El caso Mocoví*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

López, Alejandro M. (2017). “Las Señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los moqoit del Chaco”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, Nº 4, pp. 92-127.
—(2011). “New words for old skies: recent forms of cosmological discourse among aboriginal people of the Argentinean Chaco.”, en: Ruggles, Clive L. N. (ed): *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures*. Cambridge, Cambridge University Press, C.L.N. Ruggles ed., pp. 74-83.

López, Alejandro M. (2013). “Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder”, en: Tola, Florencia, C.; Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur. pp. 103-132.

Merino, Silvia y Yolanda Merino. (2017). “Tolchefwenej-Ciencias Naturales”. Subsecretaría de Interculturalidad y Plurilingüismo. Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología del Chaco.

Métraux, Alfred (1996). *Etnografía del Chaco*. Traductor Frank Samson; edición, exordio, revisión y notas a cargo de Miguel Chase-Sardi. Asunción, Paraguay, El Lector: Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC).

Montani, Rodrigo (2007). “Vocabulario wichí del arte textil: Entre la lexicografía y la etnografía”, *Mundo de antes* 5, pp. 41-72.

—(2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba, Itinerarios Editorial.

Palmer, John, H. (2013). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Las Lomitas, Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo.

Perret, Myriam F. (2020). “Asimetrías de poder en el intercambio mercantil. El caso de la artesanía indígena chaqueña, Argentina”, *Revista De Antropología Social*, 29(1), pp. 77-90.

Preci, Alverto (2021). “Máquinas y cooperativas en el medio del monte: formas de integración de los wichís del oeste formoseño (1920-actualidad)”, en: Richard, Nicolás; Franceschi, Zelda A. y Córdoba, Lorena (eds.): *La misión de la máquina Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*. Bologna, Bononia University Press. pp. 135-152.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Cb'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Silva, Mercedes. (1998). *Memorias del Gran Chaco. Segunda parte*. Resistencia, Ediciones de Nuestra Cultura.

Slow Food (2014). “Frutos silvestres del Gran Chaco: saberes y recetas de las mujeres indígenas rescatados por un Baluarte Slow Food”, documento electrónico: <https://gran-chaco.org/wp-content/uploads/2019/08/RECETARIO-FRUTOS-DEL-MONTE.pdf>

Suárez, María E. (2014). *Etnobotánica wichí del bosque xerófito en el Chaco semiárido salteño*. Don Torcuato, Autores de Argentina.

Tola, Florencia C. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires, Biblos.

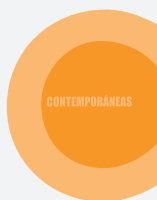
—(2013). “Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco”, en Tola, Florencia, C.; Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur. pp. 11-40.

Trinchero, Hector, Daniel Pizzini y Gastón Gordillo (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina S. A.

Tsing, Anna, L. (2015). *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, Princeton University Press.

Todos los canguros el perro: reflexiones sobre las relaciones interespecíficas

Un diálogo con el libro *Amor y Enfermedad*
de Andrea Mastrangelo



por **Oscar Daniel Salomón**

Instituto Nacional de Medicina Tropical INMeT-ANLIS Dr CG
Malbrán/CONICET
orcid.org/0000-0002-6206-3862
osalomon@anlis.gob.ar

RESUMEN

La relación interespecífica entre humanos y perros ha dado lugar a una importante producción de textos analíticos, pero también ha servido como espacio de discusión y puente entre miradas y epistemologías disciplinarias. En ese sentido, el libro de la Dra. Andrea Mastrangelo, *Amor y Enfermedad, etnografía de una zoonosis*, propone la investigación de la leishmaniasis visceral, una parasitosis compartida entre humanos y perros, desde una perspectiva posthumanista. El exhaustivo análisis etnográfico, que realimenta la discusión teórica, se realizó en el marco de un proyecto multidisciplinario sobre la emergencia de esta enfermedad, transmitida por insectos, en la frontera noroeste de Argentina, donde el perro resultó eje discursivo del conflicto entre colectivos sociales y sectoriales. Como investigador del proyecto mencionado, y sanitarista que debía tomar decisiones, el libro me motivó reflexiones desde la perspectiva biológica, antes que intentar una reseña exegética en una disciplina ajena. Un contrapunto que, al reconocer un antropocentrismo contextualizado, advierte en relación con el perro y otros “seres sintientes”, que aún las investigaciones que pretenden objetividad de metodología científica, pueden desarrollar las preguntas a partir de respuestas preconstruidas desde la percepción interespecífica del investigador.

Palabras clave: *leishmaniasis visceral, relaciones interespecíficas, perro, zoonosis.*

*All the kangaroos the dog: reflections on the interspecies relations.
A dialogue with the book Amor y Enfermedad by Andrea Mastrangelo*

ABSTRACT

The interspecific relationship between humans and dogs has given rise to an important production of analytical texts, but it has also served as a space for discussion and a bridge between disciplinary views and epistemologies. In this sense, Dr. Andrea Mastrangelo's book *Love and Disease, ethnography of a zoonosis* proposes the study of



visceral leishmaniasis, a parasitosis shared between humans and dogs, from a posthumanist perspective. The exhaustive ethnographic analysis, which feeds the theoretical discussion, was carried out within the framework of a multidisciplinary project on the emergence of this disease, transmitted by insects, in the northwestern border of Argentina, where dogs were the discursive axis of the conflict between social and sectorial collectives. As a researcher of the aforementioned project, and as a health official who had to take decisions, the book motivated me to reflect from a biological perspective, rather than attempting an exegetical review in a foreign discipline. A counterpoint that, by recognizing a contextualized anthropocentrism, warns in relation to dogs and other «sentient beings», that even research that pretends objectivity of scientific methodology, can develop questions from preconstructed answers from the interspecific perception of the researcher.

Key words: *visceral leishmaniasis, interspecific relationships, dog, zoonosis.*

RECIBIDO: 24 de marzo de 2021

ACEPTADO: 7 de julio de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Salomón, Oscar Daniel (2022). “Todos los canguros el perro: reflexiones sobre las relaciones interespecíficas: un diálogo con el libro *Amor y Enfermedad* de Andrea Mastrangelo”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 86-105.

Introducción

Cuando me reuní por primera vez con el texto *Amor y enfermedad, etnografía de una zoonosis* de la Dra Andrea Mastrangelo (2019), pensé que la lectura iba a ser otro ejercicio en la aventura del trabajo conjunto. Un diálogo entre disciplinas, que emprendimos hace más de una década, espaciado en el tiempo por la dinámica de las prioridades individuales antes que por la voluntad. En dicho tiempo transitamos senderos que confluyeron en paralelo o se bifurcaron en contraste dialéctico, buscando la síntesis y no la confrontación narcisista. Por eso, esperaba leer la consolidación del trabajo de campo en Argentina, desde la perspectiva antropológica, de una investigación sobre leishmaniasis visceral, una zoonosis compartida por humanos y perros, que puede ser desde asintomática a fatal con agrandamiento de hígado y bazo, y que es transmitida por pequeños insectos flebótomos en los que las hembras, como los mosquitos, se alimentan de sangre. El proyecto comenzó junto a la Dra. Yadón de la Organización Panamericana de la Salud, con un largo y esforzado período para que el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo IDRC-Canadá¹ financiara el tema, y luego siguió con la ejecución y coordinación de la propuesta en áreas de frontera desde 2014 a 2017. La propuesta inicial incluía equipos multidisciplinarios de Argentina, Brasil y Paraguay, a los que luego se agregaron profesionales de Uruguay y Bolivia. Sin embargo, al leer el libro, la leishmaniasis

¹ Corporación federal dependiente del parlamento de Canadá que financia la investigación y la innovación dentro y junto a las regiones en desarrollo.

visceral que conocía como arena experimental desde lo biológico, fáctica desde lo epidemiológico, y en ocasiones arena romana desde lo social, se descentró de la enfermedad y aún del conflicto específico que generó, para converger en el eje argumental del perro como producción social polisémica.

Entonces, entendí que el esfuerzo realizado por la autora, en terreno y luego en la discusión teórica, merecía un diálogo reflexivo, antes que una exégesis en forma de reseña o un prólogo genérico. Sin la pretensión de hacer una crítica antropológica a un estudio antropológico, o de agregar un trabajo original a un tema tratado extensamente en la literatura antropológica reciente, actitudes que sólo serían posible para un biólogo desde la soberbia de la ignorancia, me atrevo a mirarlo desde la biología, pero no como epistemología alterna sino como integración desde el continuo conceptual y fáctico de las disciplinas, donde se prioricen “los procesos sobre los eventos, las relaciones sobre las entidades discretas, y el desarrollo sobre la estructura”² (Ingold, 1990: 224). Los años transitados junto a la autora por los esforzados puentes de la multidisciplina y la interfaz de la interdisciplina, internalizados como marco teórico ecoepidemiológico (Susser y Susser, 1996a, 1996b; March y Susser, 2006), me permiten el intento de estas reflexiones a partir de la lectura de su libro, optando por el respeto a la tolerancia. Para ello, se debe mantener una vigilancia autocrítica, evitando a conciencia el acecho de la hegemonía disciplinaria solapada en propuesta colonialista de consenso, o la crítica a la alteridad construida a partir de estereotipos, falacia del hombre de paja, y teorías que en la otra disciplina ya son obsoletas.

El primer trabajo conjunto con la Dra. Mastrangelo fue cuando convergimos en la provincia de Misiones, Argentina, investigando la leishmaniasis cutánea, enfermedad con la que la leishmaniasis visceral comparte el género de parásitos, pero que presenta una eco-epidemiología y una patología diferentes. La leishmaniasis cutánea, en el área de estudio, es predominantemente rural, asociada a la percepción de riesgo ambiental en zonas de interfaz silvestre-doméstica, y exposición laboral por deforestación o actividades en parches de vegetación densa, sin que el perro tenga un papel especial en su epidemiología. Sin embargo, el escenario cambió cuando debimos abocarnos a la emergencia de leishmaniasis visceral en Argentina, con potencial epidémico urbano y con el perro como su reservorio principal. Al poco tiempo de la irrupción de la zoonosis en el país, en una presentación en el Congreso de la Sociedad Argentina de Infectología, en el año 2008, advertí sobre la probabilidad inminente de epidemia de esta enfermedad, sin antecedentes en territorio nacional, con alta mortalidad infantil si no es tratada, y la posible estrategia de control mediante el sacrificio de los canes infectados; entonces, todas las preguntas de los profesionales de la salud humana fueron sobre la salud de sus perros. En ese momento supe, aun desde la perspectiva biológica-sanitaria, que si esta zoonosis se transformaba en un Titanic, serían los perros y niños primero, y allí se terminarían los botes salvavidas. Cuestionarse para evitar dogmas, reconocer los errores, comprender y obrar sobre este nuevo escenario era sin dudas el mayor desafío para el control de la leishmaniasis visceral. Intentamos con Mastrangelo

2 Citra original: “that asserts the primacy of processes over events, of relationships over entities, and of development over structure” (traducción del autor).

abordarlo desde el enriquecimiento mutuo de la ecoepidemiología multinivel, sin abandonar la especificidad de cada disciplina, conformándose así el puente que propone el libro *Amor y enfermedad, etnografía de una zoonosis* (2021). Por eso, para ser coherente con un camino con tantas encrucijadas reflexivas, de todos los perros comienzo primero por los canguros.

Todos los perros el canguro

Sobre la palabra canguro, el relato conocido, reiterado y apócrifo, cuenta que el Capitán Cook y Joseph Banks, el botánico de la expedición del *Endeavour*, cuando desembarcaron en 1770 en las costas de los territorios que, un siglo más tarde renombrada como Queensland, en la actual Australia, interrogaron en inglés a los habitantes locales por lo que creían eran ratas gigantes, y anotaron en sus diarios la palabra Kangaroo, sin comprender que le contestaban en la lengua nativa “no le entiendo”. Esta “tradición de los bosques”, contada en apenas cinco oraciones por el escritor y periodista Donald Alister Macdonald (1887: 118), resultó apropiada en momentos que la población colonial australiana buscaba diferenciarse de la metrópoli, con un discurso de colonos arraigados contrastado con el de lejanos emisarios reales, ignorantes del territorio. Y aunque esa etimología fue desmentida ya en 1898 por el antropólogo Walter Roth, y fundamentada desde la lingüística por John Haviland (1974), la anécdota resultó tan funcional al concepto de otredad extrema en el marco de un revisionismo crítico, que se replicó por décadas, en libros, aulas y cafés. Aún sigue siendo repetida en internet³ y en el largometraje *Arrival*, distribuido en el año 2016, donde comunicarse con el otro extraterrestre desafía la semiótica terrestre, la antropóloga relativista se la repite al militar determinista, aclarándole luego a otro personaje con estereotipo filosófico neutro: “*It's not true, but it proves my point*” (No es cierto, pero prueba mi punto).⁴

Sin embargo, hay otra anécdota de interpretaciones erróneas y canguros, nuevamente en Queensland, pero esta vez cierta, que representa mucho mejor la interrelación de otredad extrema. En el nuevo milenio ya no ocurre con nativos sino con animales, en un contexto cultural donde algunos vertebrados, viejos vecinos del planeta, conceptualizados como nuevos sujetos, presentan una distancia social más próxima que la de los *aliens* extranjeros bárbaros, pero aún más allá de la autoconciencia. El *Daily Mail* de Australia publica el 13 de enero de 2016,⁵ una nota con el título: “Por favor, no te mueras, mamá: El desgarrador

3 Etimología de canguro. Diccionario etimológico, documento electrónico <http://etimologias.dechile.net/?canguro> / Anónimo (2011). “Canguro es no lo entiendo”, *Diario popular*, 31 de mayo, documento electrónico <https://www.diariopopular.com.ar/suerte/canguro-es-no-le-entiendo-n89366>, acceso 23/03/2021

4 Villeneuve, Denis (2016). *Arrival*. Estados Unidos: Paramount. La escena puede verse en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ffzv6pC5P3I>

5 Peters Daniel (2016). “Please don't die, mum: The heart-wrenching moment a mother kangaroo reaches for her joey one last time - before dying in the arms of her male companion”. *Daily Mail Australia*, 13 de enero, documento electrónico <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3396905/The-heart-wrenching-moment-mother-kangaroo-reaches-joey-one-time-dying-arms-male-companion.html>, acceso 23/3/2021 (Traducción del autor).

momento en el que una madre canguro intenta llegar a su cría por última vez, antes de morir en los brazos de su compañero”. En el artículo, una fotografía captada por un aficionado durante un paseo dominical, es interpretada con frases conmovedoras como: “Él la levantaba y ella no se ponía de pie, simplemente caía al suelo, él la empujaba, se ponía a su lado [...] era algo muy especial, sólo estaba de luto por la pérdida de su compañera”.³ La historia recorrió el sistema de noticias occidental, donde locutores y locutoras alcanzaron el paroxismo interespecífico. Pero al día siguiente, el 14 de enero, con la vertiginosidad usual de la información superficial hambrienta de novedades, el zoólogo Mark Eldridge aclaró para los medios australianos que la foto en realidad mostraba un macho excitado sexualmente que “no le está levantando la cabeza a la hembra para que pueda ver a su cría antes de morir, sino que intenta levantarla para poder aparearse con ella”,⁶ y entonces los mismos comentaristas acusaron al canguro macho desde violencia de género y asesinato hasta necrofilia.⁷

Tzvetan Todorov en *La Conquista de América: el problema del otro* (Todorov, 2010: 25) considera el encuentro de culturas de Europa y América del siglo XVI como la confrontación al otro más extremo posible, el más complejo de reconstruir, entonces la estrategia inicial fue construirlo totalmente a partir de percepciones moldeadas en preconceptos. En el caso de la confrontación primera, más radical por inesperada, Colón “Sabe de antemano lo que va a encontrar; la experiencia concreta está ahí para ilustrar una verdad que posee, no para ser interrogada”, mediante argumentos de autoridad antes que de experiencia. Todorov no imaginó que, sobre el final del siglo XX, la cultura occidental se vería otra vez construyendo un otro aún más extremo, absoluto, porque a pesar de las posibilidades de la metacomunicación (Bateson, 2000), la imposibilidad del lenguaje verbal articulado, nos conduce desde la alteridad de los canguros al nuevo otro por excelencia, la alteridad del can que hoy construimos, deconstruimos y reconstruimos en forma permanente. Entonces, como Colón, la aproximación cotidiana al perro, pero también las preguntas académicas sobre relación interespecífica entre el perro y el humano, se moldean sobre respuestas preconcebidas, permean las mismas investigaciones sobre dicha alteridad que exigen un ejercicio intenso de extrañamiento (Lins Ribeiro, 1989), para desinternalizar el sujeto histórico perro imbricado en la cultura occidental, como se muestra en el libro *Amor y enfermedad*, y en estas reflexiones que generó su lectura.

Todos los perros el perro

En la reflexión inicial del libro de Mastrangelo, el primer capítulo *Señores perros*, y en el capítulo de trabajo etnográfico que le sigue *Todo lo perro en Iguazú*,

6 Stephens, Kim (2016). “Kangaroo photos ‘fundamentally misinterpreted’: wildlife expert”. *The Sydney Morning Herald*, 14 de enero, documento electrónico: <https://www.smh.com.au/environment/conservation/kangaroo-photos-fundamentally-misinterpreted-wildlife-expert-20160114-gm5o69.html> acceso 23/3/2021 (Traducción del autor).

7 Feltman, Rachel (2016). “Photos of ‘grieving’ kangaroo actually show necrophilia (and possibly a killing)”. *The Washington Post*, 14 de enero, documento electrónico <https://www.washingtonpost.com/news/speaking-of-science/wp/2016/01/14/photos-of-grieving-kangaroo-actually-show-necrophilia-and-possibly-a-killing/> acceso 23/3/2021 (Traducción del autor).

la autora nos presenta la leishmaniasis visceral en general y en particular en el norte de la provincia de Misiones, Argentina. De esta manera también presenta al sujeto objeto perro, con toda la complejidad de los problemas multidimensionales que aborda la ecoepidemiología, y con el aporte de las diferentes visiones disciplinarias. Si bien desde lo biológico hablamos de entidades específicas únicas, aunque con capacidad de evolución, en el texto se desarrollan las percepciones múltiples del perro. En este sentido, se ha propuesto que la percepción antropomórfica, la personalidad atribuida a un animal es tanto producto de una inferencia intelectual como de la interacción sensorial, tocar y dejarse tocar, significando sus cualidades expresivas (Servais, 2018). Mastrangelo hace referencia a Emmanuel Lévinas y precisamente también nos remite a Lévinas la construcción sensorial-intelectual del perro a partir del rostro del perro, de cada perro que nos mira, rostro recortado del resto del cuerpo animal, connotado como “significación sin contexto” (Lévinas, 1991: 80), responsabilidad ética frente a ese rostro y epifanía del otro; de todos los perros el perro proceso de individuación a propósito del rostro que avanza adaptando los sistemas antropométricos en aplicaciones *cinométricas* como *Finding Rover*® o *PiP*®, y donde se promete identificar unívocamente la cara singular de cada perro. Entre la reificación y el ser persona, el péndulo adopta tantas formas y grados como hay humanos y perros, desde el término mascota que denota etimológicamente amuletos animistas para la buena suerte y la criptomoneda *dogcoin*, hasta el término amo con reminiscencias de esclavitud que regula el tiempo, calidad de comida, sexualidad, destino de la cría, fuerza libre de trabajo y valor de mercado del esclavo (Ingold, 2000: 61-76), o las expectativas concretas de los humanos sobre la interacción social esperada con sus perros (Dotson y Hyatt, 2008).

Asociada a otros pares dialécticos de aparición periódica en la cultura occidental, como la continuidad entre naturaleza y humanidad o lo animal en el humano, la ambivalencia oscilante entre lo antropomórfico y lo animal en relación con los animales no humanos, no solo como postura conceptual sino en las particularidades del recorte de cada relación interespecífica concreta, resulta en discursos paradójicos. Las primeras leyes de protección animal en un sentido amplio y contemporáneo, a diferencia de los antecedentes más antiguos que se rastrean en el libro comentado, y que hoy se asocian a una axiología moral positiva, fueron dictadas por el partido nacionalsocialista en Alemania entre 1933-1934 e incluían, para ironía de la historia, la prohibición de vivisección (animal), de muerte (animal) sin anestesia, de maltrato a los perros (entrenados para maltratar), y hasta el hervido de langostas o manejo de ranas podían ser castigados con reclusión en campos de exterminio (Arluke y Sax, 1992). También resulta contradictoria, desde la lógica, que hasta el momento ningún grupo de derechos animales haya exigido el retorno de los perros a santuarios, para que vuelvan a formar jaurías naturales, como se reclama para orangutanes, elefantes y otras especies de mamíferos icónicos.⁸ De la misma manera, los refugios

8 Kahn, Ilyas. (2020). “La historia de Kaavan, el ‘elefante más solitario del mundo’ que fue liberado tras la presión de Cher”. BBC News Mundo, 2 de diciembre, documento electrónico <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55159667>; Jara Fernanda (2020). La orangutana Sandra cumple 34 años en el santuario de los Estados Unidos junto a animales

proteccionistas de Estados Unidos de Norteamérica, invocando el bienestar animal, llegaron a sacrificar más de trece millones de perros y gatos por año (Rowan y Kartal, 2018). En Paraguay, en Ciudad del Este y Presidente Franco, frente a la ciudad de Puerto Iguazú, donde se focaliza el trabajo etnográfico del libro comentado, el 95% de la población reconoció derechos animales, el 98 % que los perros tienen sentimientos, pero a su vez el 74% le asignó moralidad (Giménez-Ayala *et al.*, 2018), con la contradicción que señala la autora en relación con el incesto, y también el canibalismo o las características propias de la caza de un animal carnívoro.

En este continuo de inclusión y extrañamiento del perro, en esta arena socio-histórica entre la conceptualización de lo natural y lo doméstico, emerge en la Argentina la leishmaniasis visceral, una enfermedad infecciosa transmitida por insectos, como una irrupción de naturaleza atávica, naturalizando así aspectos biológicos, psicológicos y sociales de la enfermedad. Las patologías infecciosas, en escenarios de epidemia potencial o en curso, usualmente generan en los medios un estado de denuncia apocalíptica, subrayando la otredad aún de los enfermos humanos, y estigmatizando algún colectivo convenientemente estigmatizable (Salomón, 2016). Alboroto mediático que contrasta con el poco espacio y atención de los comunicadores por las patologías crónicas, de alta morbilidad y mortalidad, pero provocadas por presión del mercado como la obesidad. A su vez, la leishmaniasis visceral está caracterizada, por los organismos multilaterales rectores en el tema, como una enfermedad emergente sin estrategias validadas de control, lo que conlleva como consecuencia que no existen procedimientos estandarizados de efectividad probada (WHO, 2004), la comunidad exige certezas a los investigadores en el momento de máxima incertidumbre, y las respuestas en términos de probabilidad estadística no satisfacen a los gestores ni a la inquietud social, como es usual en las epidemias de agentes infecciosos.

Por ello, en el contexto de una epidemia zoonótica como la analizada, frente a discursos sanitarios antropocéntricos, a nivel individual la distancia entre humano y animal como constructo social revela sus límites históricos, múltiples y siempre arbitrarios (Batt, 2009; Carman, 2018), dejando a ciertos prójimos humanos más lejos que sus próximos caninos. Esta actitud unipersonal identifica, aglomera, busca empatía y conforma colectivos que se constituyen en la dinámica del conflicto y redefinen el problema en forma reactiva, definiendo el otro colectivo, *los de zoonosis, los sanitarios, los investigadores*, para definir su propia identidad de grupo. Estos considerandos de los brotes epidémicos en general y de la leishmaniasis visceral en particular, amplificaron el conflicto entre los actores, en el contexto relatado en *Amor y enfermedad* a partir de vacilaciones operativas, y la utilización masiva de internet. Esta última utilizada como fuente legítima de información, confrontada al discurso oficial deslegitimado, extrapolando datos sobre leishmaniasis visceral en Europa, India o Sudán, que corresponden a otras entidades y a ciclos biológicos diferentes del presente en

de su especie. Infobae, 14 de febrero, documento electrónico. <https://www.infobae.com/sociedad/2020/02/14/la-orangutana-sandra-cumple-34-anos-en-el-santuario-de-los-estados-unidos-junto-a-animales-de-su-especie/>

la Argentina. El fenómeno de utilización de motores de búsqueda genera un sesgo en los resultados al utilizar herramientas tradicionales de la epidemiología como las encuestas de casos y controles, de tal forma que estar informado resulta un factor de riesgo, cuando en realidad indica una búsqueda intensificada de información a partir del momento que una persona recibe la noticia del diagnóstico positivo de su perro, previo a la encuesta epidemiológica (López *et al.*, 2016). Por otra parte, a una escala colectiva y sectorial, la competencia por capital social y la definición de espacios de poder gatillados por la emergencia sanitaria, es un tema que retomaremos en relación con el último capítulo y conclusión del libro de Mastrangelo.

Perro el que lee

En el capítulo III del texto comentado, que lleva por título el que encabeza esta sección, la autora pasea al perro por la literatura. Las diferentes lupas analíticas con que ilumina dicho paseo tamizan desde lo subyacente hasta las referencias explícitas. Será por medio de una de las condiciones exclusivamente humanas, la creación, que los perros superan la ambivalencia sujeto objeto hacia su humanización definitiva. Complementar el análisis exhaustivo, realizado en el capítulo mencionado, con aportes adicionales excedería el objetivo de estas reflexiones. Pero antes que un acto de arrogancia, aprovecho la confesión de la autora, de haber enfrentado un tema inconmensurable, para reforzar con referencias suplementarias el argumento de los innumerables perros creados, que sedimentan con las lecturas, condicionan y pueden predeterminar los resultados de los estudios de la relación interespecífica perro humano.

En las metamorfosis de Ovidio el cazador Acteón es transformado en ciervo y cazado por sus propios mastines, en castigo por haber espiado la desnudez de la diosa de la castidad (Ovidio, 2003: 284-288). Se generan así dos asociaciones literarias con el animal como instrumento, replicados en el renacimiento, pero con cultores hasta nuestros días. En un sentido el perro es una herramienta vindicativa de la moral vuelto diálogo satírico en el *Cymbalum Mundi* de Bonaventure de Pères, precisamente por uno de los comedores de Acteón (Mothu, 2012), y conversación reinventada luego por Cervantes en el *Coloquio de los perros*, que cuestiona al mismo género de la picaresca y los límites entre ficción y realidad, pero señalando así el uso del perro como una metonimia de lo humano (Cervantes, 2012). La otra asociación derivada de Ovidio relaciona al perro como agente de la sexualidad animal con la sexualidad femenina, que en el desmesurado Gargantúa y Pantagruel de Rabelais hace que Panurgo le rocíe extracto de perra en celo a la dama reticente de París y sea perseguida por seiscientos mil catorce perros (Rabelais, 1913: 186).

Sin embargo, hay usos alternativos del perro en la literatura y el arte, que resultan más ejemplificadores de los condicionamientos y necesidades de extrañamiento cuando abordamos el tema de esta relación biespecífica, En *Amor y enfermedad* el itinerario literario se inicia también con la literatura greco-latina clásica, con el Cerbero mitológico, guardián del inframundo, por lo que entonces lo continúo con el mismo Cerbero, pero del Dante. En el florentino es un perro de tres cabezas, pero es también una bestia humanizada,

victimario y víctima de la gula en el tercer círculo de los infiernos, presenta uñas en lugar de garras, pelo grasiento y vientre hinchado, lacera insaciable a los condenados insaciables y traga su mismo fango, compartiendo el castigo. Confusión de identidad que expresará, más próximo en el tiempo, con el humor inmediato de Mark Twain, el protagonista de *Historia de un perro*: «Mi padre era un San Bernardo, mi madre una collie, pero yo soy presbiteriano»; aunque al narrar, la influencia del realismo en Twain, hace que persista en el personaje la mirada animal monodimensional, sin entender porqué lo castigan al salvar al niño humano del fuego, ni entender cuando los humanos matan a su cachorro en un experimento inconducente y se felicitan entre ellos (Twain, 1904). Y precisamente de experimentos trata la novela de Mijail Bulgakov, citada por Mastrangelo, *Corazón de perro*, escrita en 1925 y publicada sesenta años después, donde un perro vagabundo toma forma humana tras el trasplante de órganos humanos, y encarna la imposibilidad del humano ideal, del Nuevo Hombre Soviético, para terminar ante el horror, la bajeza de la delación y el miedo volviendo a ser perro (Bulgakov, 2001). Experimento de la ficción, contemporáneo y especular de otros experimentos reales, aceptados en su contexto histórico, pero que hoy intentan remontar del animal objeto de entonces al animal sujeto actual, al buscar desanonimizar, rescatar el nombre singular de cada perro de las experiencias de Pavlov (Tully, 2003).

Sin embargo, acompañando el suceder de la historia, la literatura también reflejó la ambivalencia humano-animal no solamente hacia el animal no humano humanizado sino también en la dirección del humano reificado, cuando en el final de *El Proceso* de Kafka los ejecutores de la condena a muerte matan al personaje inocente “como un perro [...] cual si la vergüenza debiera sobrevivirle”, preanunciando la banalidad del mal de los genocidas (Kafka, 2007: 249). Y finalmente, para destacar la pérdida de sensibilidad como proyección de la modernidad líquida, Bauman y Donskis destacan *La posibilidad de una isla* de Michel Houellebecq como una advertencia novelada (Bauman y Donskis 2015: 243-258). En esta distopía, un grupo sectario logra réplicas adultas corporales exactas de sus individuos, sin infancia ni recuerdos explícitos, que se van sucediendo en el tiempo jalonado por sus muertes, en la novela hasta veinticinco veces. Los humanos, copia de humanos previos, viven cada uno aislado, sin contacto físico con otras réplicas ni con el mundo exterior, aunque sí mediante correo electrónico, mientras releen en forma iterativa las memorias del individuo original. Sin embargo, comparten sus días idénticos con la réplica del perro que perteneció al molde primero, un perro repuesto cada vez que se muere, y que así es su único sujeto objeto de afecto, de contacto táctil y anclaje al mundo concreto (Houellebecq, 2005). Este sustituto de eternidad plana contrasta con la profundidad del desgarrar que implica la muerte del animal, que dada la diferencia de expectativa de vida entre humanos y perros es muchas veces la primera muerte internalizada en la infancia, reflejada en las citas de Mastrangelo del epitafio de Lord Byron a Boatswain y de *Un perro ha muerto* de Pablo Neruda, de publicación póstuma, con los que la autora comienza el capítulo III, aunque en los últimos versos, no citados, Neruda tal como se comentó más arriba para la obra de Mark Twain, se desprende de la proyección humana para aprehender la monodimensionalidad animal: “Alegre, alegre,

alegre/como los perros saben ser felices,/sin nada más, con el absolutismo/de la naturaleza descarada ” (Neruda, 1977).

Desde la perspectiva histórica occidental Peter Ackroyd, en su biografía de Londres, transita estos cambios de percepción iniciada con el edicto real del siglo XII que condena a muerte a los dueños de perros que ataquen a los ciervos del rey, y sigue con la proclama real de 1837 que discrimina por primera vez perros salvajes, deambulantes y perros con dueño, mientras por la misma época aparece la primera casa para perros perdidos y hambrientos (*Home for Lost and Starving Dogs*), un nombre con eco a los huérfanos de Dickens y olor a doble moral victoriana (Ackroyd 2001: 414-415). En el mismo libro de Londres, relatada como *urbi et orbi*, se describe el impacto de una exposición de Géricault en Picadilly donde se visibilizó a los otros invisibilizados, los parias ciudadanos, discapacitados y mendigos junto a sus perros, sugiriendo una vida vagabunda pero también de aislamiento y falta de amistad humana (Ackroyd, 2001: 601). Perros que nos miran desde el cuadro desconfiados y nos remiten al humano perro por autodefinición filosófica, a Diógenes el cínico viviendo y defecando en la calle, mordiendo, que es precisamente el eje argumental de un análisis sobre el cinismo en la epidemiología y la salud (Castel *et al.*, 2016). Por otra parte, además de la referencia al cuadro de Géricault, el perro en la plástica, su omnipresencia en escenas cinemáticas, urbanas como en *Un dimanche après-midi à l'Île de la Grande de Seurat*, las fotografías-pinturas de Caillebotte y los graffitis integrados a la ciudad de Banksy, en retratos como las Meninas de Velázquez o *Femme Au Chien* de Picasso, es un tema para un libro dedicado exclusivamente al tema.⁹

De la misma manera, merece un análisis el perro en el cine, del que basta citar dos escenas icónicas: Carlitos utilizándolo de almohada al perro, ambos vagabundos, en la película de Chaplin *Vida de Perros (A dog's life)*, y el perro asumiendo la vergüenza de mendigar de *Umberto D* de Vittorio de Sica, en ambos funcionando los humanos de rescatadores (pelea callejera, perrera) y rescatados, aunque el optimismo de Chaplin no resista ante la angustia del neorealismo italiano.¹⁰ Otro espacio en la pantalla, donde se expresa en forma reiterada la relación interespecífica, es en los dibujos animados de la primera mitad del siglo XX, cuando los autores expresaban su ideología en forma descarnada. Así, mientras otros animales eran antropomorfizados o ginandromorfizados, los perros ya eran lo bastante próximos a los humanos para mantenerse como perros, Disney hace hablar a ratones y patos, o ciervos y zorrinos en *Bambi*, pero

9 Los cuadros mencionados se pueden ver en <https://www.artic.edu/artworks/27992/a-sunday-on-la-grande-jatte-188> / https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martial_Caillebotte_-_Gustave_Caillebotte_et_Berg%C3%A8re_sur_la_place_du_Carrousel,_1892.jpg; <https://www.graffiistreet.com/new-banksy-stencil-art-is-causing-a-riot-in-paris-2018/#jp-carousel-24641M>; / https://es.wikipedia.org/wiki/Las_meninas#/media/Archivo:Las_Meninas_01.jpg; <https://www.gettyimages.dk/detail/news-photo/painting-entitled-femme-au-chien-by-pablo-picasso-is-news-photo/1146746682> , acceso 23/3/2021

10 Chaplin, Charles (1918) *A dog's life*. Estados Unidos: First National https://www.youtube.com/watch?v=txSJDmt4u6Q&ab_channel=Wm.Thomas.Sherman /De Sica, Vittorio (1952) *Umberto D*. Italia: Amato, De Sica Rizzoli-https://www.youtube.com/watch?v=PCDLwKZN8g0&ab_channel=Pokfele , acceso 23/3/2021

los perros siguen ladrando; la Warner tiene perros con funciones de perro, como mascotas de cerdos, cazadores de conejos parlantes, o guardianes encadenados con collar en un gallinero, y hasta en el trío de persecución ratón gato perro de Hanna-Barbera, de los tres animales el más fiel a su original animal es el perro, el único con collar que duerme en su cucha.

Finalmente, merece que se haga mención el lugar del perro en el humor gráfico, no hombre que se cree perro si no perro que piensa como hombre por encima del promedio, como el otro Diógenes filósofo, el que acompaña al linyera de Tabaré, Guinzburg, Abrevaya y García Blanco, Mendieta junto a Inodoro Pereyra de Fontanarrosa, o Snoopy en *Charly Brown* de Schulz; pero más ejemplificadoras sobre el diálogo interespecífico y la imposibilidad de una comunicación sin ambigüedades son las viñetas de Gary Larson. En ellas se muestra que, cuando le damos órdenes y amenazamos a un perro, él sólo escucha *blah blah Ginger blah blah*, su dibujo opuesto es el científico que tiene un casco decodificador de ladridos y la traducción del ¡guau, guau, guau! resulta ser ¡hey, hey, hey!, o cuando un nuevo perro es presentado por un humano ante otro humano como Rex, y él perro se presenta a otro perro como “Vexorg Destructor de Gatos y Devorador de Gallinas”.¹¹ Sin intentar, a partir de los dibujos de Larson hacer un análisis semiológico superficial, ni discutir sobre la mencionada metacomunicación de Bateson (Bateson, 2000), desde la perspectiva biológica, en la comunicación interespecífica no hay una relación bidireccional sino dos relaciones cruzadas con diferente marco sensorial. Las formas, dimensiones, direcciones, volúmenes y perspectivas analizadas desde la visión por el humano macróptico, son interpretadas por el olfato desde los perros macrosmáticos.¹² Esta diferente percepción de la realidad se puede comprobar, en un ambiente sin sonidos, con la frustración del perro cuando su compañero humano no lo encuentra porque no lo huele, y la frustración del humano cuando no encuentra a su compañero perro porque no lo ve. Thomas Nagel dice que no puede saber qué es ser un murciélago (Nagel, 1974), y como sugiere Mastrangelo, a partir de una cita de Virginia Woolf, todo lo escrito por y sobre perros fue escrito por humanos, y está construido a partir de nuestra subjetivización del perro, a lo que se debería agregar, inclusive las investigaciones biológicas, antropológicas o etnográficas sobre los perros.

Todos los canguros el perro

El capítulo IV de *Amor y enfermedad* retorna al trabajo etnográfico, problematizando la escala espacial y el territorio en la epidemiología y en la ecoepidemiología de campo, mediante un trabajo multidisciplinario consciente de respetar las especificidades (Ingold, 1990). El desarrollo de dicho capítulo

¹¹ Larson Gary los dibujos mencionados se pueden ver en: <https://ar.pinterest.com/pin/89227636351150615/><https://ar.pinterest.com/pin/207236020330063640/>, <https://ar.pinterest.com/pin/22095854393296395/>

¹² Los animales construimos el entorno físico mediante la percepción sensorial de un sentido dominante al que se subordina el resto de los registros de los otros sentidos, si es la vista la especie se caracteriza como macróptica, si es el olfato como macrosmática

y las conclusiones finales están atravesados por las líneas argumentales que ya vienen cruzándose a lo largo del libro, el enfrentamiento y asechanzas mutuas entre intereses de colectivos enfrentados cada uno con la convicción de personalizar las mejores intenciones, y los espacios de poder sectoriales involucrados en esos conflictos. Si analizamos las posturas de los diferentes colectivos, incluyendo el de los agentes de salud, se observa una pulsión hegemónica disfrazada de reclamo de consenso, que descalifica y culpabiliza al otro con preconceptos maniqueos y monodimensionales, ignorando los contextos específicos, o simplificándolos al estilo de la sociobiología tardía de Laborit Resnais en la película *Mi tío de América*.¹³

En relación a la perspectiva biológica, en la escala global, la aproximación desde *Una Salud*,¹⁴ como se plantea en el libro, para algunos autores es interpretada como una metodología nueva donde demostrar su avanzada pionera, mientras para las instituciones operativas (Organización Mundial de la Salud, Organización Mundial de Sanidad Animal, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura) es una estrategia de coordinación de acciones que debe usar el *corpus* epistemológico y conceptual ya existente (Mazet *et al.*, 2014; Lueddeke, 2018; WHO-OIE-FAO, 2019). Actuar durante epidemias también es diferente a actuar para prevenir epidemias, donde las demandas requeridas a cada disciplina en el primer caso están apremiadas, no por marcos metodológicos sino por la urgencia sanitaria, lo que ha llevado a las mismas instituciones operativas nombradas a solicitar metodologías sociales de evaluación rápida, especialmente a partir de los eventos asociados a la epidemia de Ébola (Manderson y Aaby, 1992; Taverne, 2015; GLOPID-R, 2017).

En el otro extremo del enfoque analítico de las escalas espaciales, la micro-escala, la interfaz o *borde*, que se discute en el capítulo IV desde lo social, cuando se analiza desde lo biológico es un concepto de microespacio dinámico, útil para discutir la leishmaniasis cutánea, así como para la leishmaniasis visceral es más explicativo el concepto de microheterogeneidad del paisaje. No hay un solo borde como no hay un solo perro, parte del trabajo entre disciplinas es entender que las definiciones no deben forzarse a ser homogéneas porque responden a diferentes metodologías, preguntas y objetivos. En biología los mapas aunque sean gráficos estáticos siempre son conceptualizados como un fotograma de un proceso dinámico, como los cortes transversales evolutivos o histológicos a partir de los cuales se reconstruye una filogenia o una estructura tridimensional. Por ello, en el caso de la leishmaniasis visceral, los modelos probabilísticos expresados en mapas además de la dimensión de las unidades de análisis según la capacidad de dispersión del insecto vector, deben incorporar la dinámica de los humanos y sus perros, las redes sociales y de intercambio y venta de canes que se analizan en *Amor y enfermedad*. En el mismo sentido, aún desde lo biológico, lo urbano como categoría también debe ser redefinido

13 Resnais, Alain (1980). Mon oncle d'Amérique Francia: Les Productions Philippe Dussart <https://www.youtube.com/playlist?list=PLwM62AQnhaLBYRIQ-QudSu0r-vAwvWVlb>

14 Una Salud - *One Health* es un término institucionalizado desde 2006-2007 para describir la interacción disciplinaria, desde una aproximación holística, que relaciona salud humana, animal y ambiental

en función de objetivos y escalas, desde la definición censal formal útil a los estados y sus estadísticas, a lo operacional programático y el área de jurisdicción política, hasta cómo discrimina, si lo hace, el ambiente selvático, rural o urbano un insecto de pocos milímetros cuando reposa o se alimenta en el microhábitat de una cueva, un gallinero o un dormitorio. Los programas sanitarios de amplia cobertura territorial, aun cuando intenten ser permeables a las evidencias de las investigaciones, lo que sabemos que no siempre ocurre, si dichas evidencias no están adecuadamente transducidas a la escala y marco operativo, terminan siendo descartadas por impracticables, o por ininteligibles y fragmentarias. Los gestores programáticos antes que un problema multidimensional lo interpretan entonces como un problema múltiple, que requiere soluciones individualizadas para cada caso de los miles de problemas que deben resolver, lo que perciben como una dispersión inefectiva e inabarcable.

El compromiso de escalas y dimensiones, entre lo general y lo particular, entre los preconceptos y la realidad en proceso de cambio permanente, también marcó la historia de la leishmaniasis visceral en Argentina y en el norte de Misiones, que analiza el libro de Mastrangelo. Por eso, aunque el recorte a microescala desde el conocimiento presente es legítimo, también se debe contrapesar, a macroescala, la secuencia de eventos y procesos que afrontamos los agentes del sistema de salud, que asumimos la responsabilidad por la salud colectiva, ante una enfermedad desconocida, con potencial epidémico y alta letalidad, no como justificación, sino como contextualización de un desarrollo que iba produciendo sentidos cambiantes. Desde el nivel programático técnico el *racconto* de la leishmaniasis visceral en Argentina comienza con la alerta, en el año 2000, sobre la proximidad de la transmisión de esta zoonosis en Brasil y Paraguay. La historia continúa con el hallazgo del insecto transmisor en territorio nacional en el 2004 en Clorinda, Formosa, y el primer caso humano en el 2006 en Posadas, Misiones. Durante este período 2000 - 2006 desde el Programa Nacional alertamos sobre la emergencia potencial, intentando sensibilizar, para el monitoreo de casos posibles, a los profesionales y técnicos de salud humana y animal, pública y privada. La decisión en esta primera etapa de sacrificar los perros infectados, se tomó en conjunto entre Brasil, Paraguay y Argentina, con participación de los referentes de la Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud. Se realizaron reuniones periódicas nacionales e internacionales, donde se analizó si la evidencia permitía cambiar las recomendaciones. Esas reuniones se continúan realizando, y aún hoy, a pesar de la muy abundante bibliografía experimental, de las revisiones críticas y sistemáticas sobre el tema que se generan cada año, el resultado indica que hasta el momento ninguna estrategia tiene suficientes evidencias de efectividad para el control, que es diferente a decir que hay evidencias que dichas estrategias no son efectivas.

Una vez comprobada la transmisión en territorio argentino se fueron estudiando en forma intensiva las ciudades donde ocurrían los focos, se hicieron mapas de distribución y dispersión, de actualización periódica, un manual de vigilancia para municipios, y otro para equipos de salud. Se realizaron talleres de capacitación para profesionales locales, regionales con participación de los municipios espejo entre países, y de discusión ética humana y animal abiertos

a la comunidad. Ante el hecho que el control mediante el sacrificio canino como estaba planteado no era factible, se realizó en Puerto Iguazú una reunión con referentes de la práctica pública y federaciones privadas de salud animal nacionales, provinciales y municipales, consensuando un acta de acuerdo para el manejo de la leishmaniasis visceral canina. Por el mismo motivo, y reconociendo que con una capacidad de carga sobrepasada de perros deambulantes, con y sin dueño, no es posible ninguna estrategia efectiva de control de la leishmaniasis visceral, como tampoco de accidentes viales generados por caninos, mordeduras y otras parasitosis, se propuso al municipio de Puerto Iguazú elaborar un plan maestro de manejo de perros y gatos. Motivado por los comentarios desfavorables por el tema de turistas en redes sociales, y con apoyo técnico financiero de los programas nacionales de Zoonosis, de Leishmaniasis, de Pro Tenencia Responsable de Perros y Gatos, y de Ciudades, Municipios y Comunidades Saludable, y del Instituto Nacional de Medicina Tropical localizado en la misma ciudad, se propuso un plan con el municipio como responsable de la coordinación e implementación, papel que el propio municipio reclamaba. Sin embargo, las autoridades municipales no pudieron avanzar en el desarrollo y ejecución del plan. Este último hecho lo señalo por el rol, destacado en el libro, que adquiere este nivel jurisdiccional, central en la política operativa. Las acciones municipales o la falta de ellas no sólo están motivadas por el traspaso de responsabilidades sin presupuesto, problema real en muchos casos, o de percepción de exclusión de los espacios de poder mediante teorías conspirativas, como aparece en un testimonio del libro “deliberadamente se había excluido a los funcionarios municipales de los tres países”, aunque la veterinaria citada no participó en las reuniones por conflictos municipales internos. La actividad municipal, en brotes epidémicos, pendula entre el coma y la histeria, y está determinada por la traducción de las iniciativas con motivación técnica a términos de costo y beneficios electorales de corto plazo, ya que el municipio es el espacio donde los electores están más próximos a los elegidos, y en el caso de enfermedades transmitidas por insectos cualquier intervención busca replicar las relacionadas al dengue, con el insecticida como herramienta principal.

En relación al conflicto generado por la indicación de sacrificio canino, como Programa Nacional de salud nacional se intentó evitar y confrontar posturas dogmáticas de autovaloración heroica, pero a su vez se debió afrontar la complejidad dinámica del problema, y la necesidad como sanitaristas de problematizar la realidad y dar soluciones concretas y factibles. En la Argentina, los brotes de leishmaniasis visceral urbana fueron una situación sin antecedentes nacionales, un escenario diferente a la leishmaniasis visceral rural del norte de América del Sur. Por ello, las decisiones se tomaron con base en el peor escenario posible y el menor daño, extrapolando la situación epidémica en las ciudades geográficamente más próximas a los focos nacionales (Campo Grande en Mato Grosso do Sul-Brasil y Asunción-Paraguay). Sin embargo, al referir el menor daño, se debe volver a pensar en tema de las escalas; como argumenta Rose, antecedente de la formulación de la ecoepidemiología, la incidencia a escala individual es diferente a la poblacional, y las medidas de prevención poblacionales, como la inmunización, son percibidas como de poco beneficio individual, especialmente en el corto plazo (Rose, 1985). Finalmente,

las investigaciones que siguieron y continúan, especialmente en el norte de Misiones donde focaliza su atención el estudio etnográfico de Mastrángelo, demostraron una realidad diferente a la esperada. En latitudes de estacionalidad marcada, como en el Cono Sur de América, la leishmaniasis visceral canina llega a un punto de equilibrio, con pocos a ningún caso humano, lo que reenfoca el problema biológico y sanitario hacia la especificidad y sensibilidad del diagnóstico canino (Lamattina *et al.*, 2019; Salomón *et al.*, 2020). Por ello, la recomendación de sacrificio de perros con infección de *Leishmania infantum* sólo se mantiene para casos excepcionales, razones clínico compasivas, localidades con emergencia reciente, muy escasos perros infectados y primeros pacientes humanos, mientras se estudian los factores que contribuyen a crear o desestabilizar el equilibrio de la casuística canina y humana, y se intenta identificar a los perros hipertransmisores.

De cabo a rabo

En conclusión, *Amor y enfermedad* de Andrea Mastrángelo es un jalón trascendente en el esfuerzo del trabajar entre disciplinas y entre especies, una puerta que se abre a otras puertas, reconociendo que precisamente la puerta se ha utilizado como ejemplo de la singularidad humana. La puerta para los animales humanos es una posibilidad de comunicación y para los animales no humanos un obstáculo. Y esta imagen de la puerta nos sugiere la necesidad, en los estudios sobre nuestros compañeros de ruta en la evolución, convivientes de una biosfera común, de aceptar el antropocentrismo inmanente; pero conscientes de él para problematizarlo, definir sus límites y advertir sus trampas y excesos, no para rechazarlo sino para resignificarlo. Si no, como la percepción de los taínos por Colón en el fin de siglo XV, o la de la hembra de canguro moribunda en el principio del siglo XXI, el perro como constructo social y las investigaciones del perro, pueden hacer preguntas sólo para obtener respuestas preconcebidas.

En relación al antropocentrismo contextualizado, retorno a Mark Twain, que en sus *Fábulas eruditas para buenos niños y niñas adultos* nos cuenta de una expedición científica de los insectos y otros pequeños animales de la selva, que finalmente llega a una villa veraniega humana, en invierno, vacía. El profesor Cochinilla de la humedad, el lingüista del equipo, al traducir un texto humano que dice “en verdad, muchos creen que los animales inferiores razonan y hablan juntos”, habla y razona en el informe oficial, ante la asombrada academia de insectos: “¡Entonces hay animales inferiores al hombre!” Comentario formal complementado por uno informal del escarabajo estercolero, el zapador sanchopanzesco, que dice que todo lo que aprendió de esa expedición es “que la ciencia sólo necesita una cucharada de suposiciones para construir una montaña de hechos demostrados.” (Twain, 1893: 148).

Y en una dialéctica imaginaria, desde lo biológico, le contestaría George Gaylord Simpson, en el texto escrito luego que la comunidad científica comenzara a aceptar el nuevo paradigma de la teoría unificada de la evolución:

Incluso si se le considera en el marco del reino animal y se le juzga con criterios de progreso aplicables a ese reino en su conjunto y no propios del humano, éste es un animal superior. A menudo se ha observado (tal vez *por épater les*

bourgeois) que si un pez fuera un estudiante de la evolución, se reiría de tales pretensiones por parte de un animal que es tan torpe en el agua y que carece de la perfección de las branquias o una aleta caudal. Sospecho, sin embargo, que la reacción del pez sería maravillarse de que haya humanos que se cuestionen la superioridad humana (precisamente por ser el único animal con capacidad para cuestionarla) (Simpson, 1965: 301)

Referencias bibliográficas

Ackroyd, Peter (2001). *London: The Biography*. New York, Random House Inc.

Arluke, Arnold y Sax, Boria (1992). "Understanding Nazi Animal Protection and the Holocaust", *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, Vol. N° 1, pp. 6-31.

Bateson, Gregory (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago, University of Chicago Press.

Batt, Sara (2009). "Human attitudes towards animals in relation to species similarity to humans: a multivariate approach", *Bioscience Horizons: The International Journal of Student Research*, Vol. 2, N° 2, pp. 180-190.

Bauman, Zygmunt. y Donskis, Leonidas (2015). *Ceguera moral, la pérdida de la sensibilidad en la modernidad líquida*. Buenos Aires, Paidós.

Bulgakov, Mijail (2001). *Corazón de Perro*. México: Lectorum Eds.

Carman, María (2018). "La animalidad en cuestión: derechos, ontologías, moralidades y políticas". *Revista del Museo de Antropología*, Vol. 11, N° 1, pp. 195-208.

Castiel, Luis David; Caco, Xavier y de Moraes, Danielle Ribeiro (2016). *À Procura de um Mundo Melhor: Apontamentos sobre o Cinismo em Saúde*. Rio de Janeiro, Fiocruz Eds.

Cervantes, Miguel (2012), *Tres Novelas Ejemplares*. Madrid, Edhasa (Castalia),

Dotson, Michael y Hyatt, Eva (2008). "Animal Companions, Consumption Experiences, and the Marketing of Pets: Transcending Boundaries in the Animal-Human Distinction", *Journal of Business Research*, Vol. 61, N° 5, pp. 457-466.

Giménez-Ayala, Andrea; González-Britez, Nilsa; Rojas de Arias, Antonieta y Ruoti, Mónica (2018). "Knowledge, attitudes, and practices regarding the leishmaniasis among inhabitants from a Paraguayan district in the border area between Argentina, Brazil, and Paraguay", *Journal of Public Health*, Vol.26, pp- 639-648.

GLOPID-R (2017). *Integrating social science interventions in epidemic, pandemic and health emergency response Report of an informal consultation*. Documento electrónico: <http://www.glopid-r.org/just-released-ebola-map-on-social-science-research/> acceso 23/3/2021

Haviland, John (1974). "A Last Look at Cook's Guugu Yimidjirr Word List", *Oceania*, Vol. 44, N° 3, pp. 216-232.

Houellebecq, Michel (2005). *La posibilidad de una Isla*. Madrid, Alfaguara.

Ingold, Tim (1990). "An Anthropologist Looks at Biology", *Man, New Series*, Vol 25, N° 2, pp. 208-229.

—(2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.

Kafka, Franz (2007). *El Proceso*. Madrid, Akal SA.

Lamattina, Daniela; Berrozpe, Pablo; Casas, Natalia; Moya, Sofia Lorian; Giuliani, Magalí; Costa, Sebastián; Arrabal, Juan; Martinez, Mariela; Rivero, María Romina; Salas, Martín; Humeres, Cristian Alejandro; Liotta, Domingo Javier; Meichtry, Belén. y Salomón, Oscar Daniel (2019). "Twice upon a time: the progression of canine visceral leishmaniasis in an Argentinean city", *PLoS One*, Vol- 14, N° 7, e0219395.

Lévinas, Emmanuel (1991). *Ética e infinito*. Madrid, Machado libros.

Lins Ribeiro, Gustavo (1989). "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica", *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 3: pp. 65-69.

López, Karen; Tartaglino; Lilian Catalina; Steinhorst, Ingris Iris; Santini, María Soledad y Salomón, Oscar Daniel (2016). "Factores de riesgo en escenarios emergentes de leishmaniasis visceral urbana, Misiones, Argentina", *Biomédica*, Vol, 36, Supl. 1, pp. 51-63.

Lueddeke, George (2018). *Survival: One Health, One Planet, One Future*. Londres, Routledge.

Macdonald, Donald Alister (1887). *Gum boughs and wattle blooms, gathered on Australian Hills and Plains*. Londres, Cassel & Company.

Manderson, Lenore y Aaby, Peter (1992). "An epidemic in the field? Rapid assessment procedures and health research", *Social Science and Medicine* Vol. 35, N° 7, pp. 839-850.

March, Dana y Susser, Ezra (2006). "The eco- in eco-epidemiology", *International Journal of Epidemiology*. Vol. 35, N° 6, pp.1379-1383.

Mastrángelo, Andrea (2021). *Amor y enfermedad: Etnografía de una zoonosis*. San Martín, UNSAM EDITA.

Mazet, Jonna, Uhart, Marcela y Keyyu, Julius (2014). "Stakeholders in One Health". *Revue scientifique et Technique (International Office of Epizootics)*, Vol. 33, N° 2, pp. 443-452.

Mothu, Alain (2012) "Les Fables Canines du Cymbalum Mundi". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. 74, N° 2, pp. 297-310.

Nagel, Thomas (1974). "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, Vol. 83, N° 4, pp. 435-450.

Neruda, Pablo (1977). *Jardín de Invierno. Obra póstuma*. Barcelona, Biblioteca Breve Seix Barral.

Ovidio (2003). *Metamorfosis*. Grupo Anaya SA, Madrid

Rabelais, François (1913). *Gargantúa et Pantagruel Tome 1*. Paris, Bibliothèque Larousse

Rose, Geoffrey (1985). "Sick individuals and sick populations". *International Journal of Epidemiology*, Vol. 14, N° 1, pp. 32-38.

Rowan, Andrew y Kartal Tamara (2018). "Dog Population & Dog Sheltering Trends in the United States of America", *Animals (Basel)*, Vol. 8, N° 5, 68 (1-20).

Salomón, Oscar Daniel (2016). "La comunicación en tiempos de dengue", en: *Investigaciones sobre mosquitos de Argentina*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 324-338.

Salomón, Oscar Daniel; Pérez, Adriana; Riarte, Adelina; Casas, Natalia; Fragueiro-Frías. Victoria; Negri, Vanesa; Santini, María Soledad y Liotta, Domingo Javier (2020). "Performance of rapid tests for canine visceral leishmaniasis diagnosis in Argentina", *Medicina (B Aires)*, Vol. 80, N° 2, pp. 103-110.

Servais, Véronique (2018). "Anthropomorphism in Human-Animal Interactions: A Pragmatist View", *Front Psychology*. Vol. 9, 2590 (1-10).

Simpson, George Gaylord (1965). *The Meaning of Evolution: A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*. Calcutta, OXFORD & IBH Publishing Co.

Susser, Mervyn y Susser, Ezra (1996a). "Choosing a future for epidemiology: I. Eras and paradigms"., *American Journal of Public Health*, Vol. 86, N° 5, pp. 668-673.

Susser, Mervyn y Susser, Ezra (1996b). "Choosing a future for epidemiology: II. From black box to Chinese boxes and eco-epidemiology", *American Journal of Public Health*, Vol. 86, N° 5, pp. 674-677.

Taverne, Bernard (2015). "Coordination Committee of the West Africa Ebola Social and Human Sciences Network. Preparing for Ebola outbreaks: not without the social sciences!" *Global Health Promotion*, Vol. 22, N° 2, pp. 5-6.

Todorov, Tzvetan (2010). *La Conquista de América: el problema del otro*. Madrid, Siglo XXI.

Tully, Tim (2003). "Pavlov's dogs". *Current Biology*, Vol. 13, N° 4, pp. R117-R119.

Twain, Mark (1875). "Some Learned Fables for Good Old Boys and Girls", en: *Mark Twain's sketches, new and old*. Hartford & Chicago: American Publishing Company, pp.126-148) (traducción del autor).

—(1904). *A dog's tale*. New York: Harper & Brothers.

WHO (2004). *Scientific working group on Leishmaniasis Meeting report. 2-4 February 2004, Geneva, Switzerland* TDR/SWG/04, documento electrónico: <https://www.who.int/tdr/publications/tdr-research-publications/swg-report-leishmaniasis/en/>, acceso 23/3/2021

WHO-OIE-FAO (2019). *Taking a Multisectoral, One Health Approach: A Tripartite Guide to Addressing Zoonotic Diseases in Countries*, documento electrónico: <https://apps.who.int/iris/handle/325620>, acceso 23/3/2021

DOSSIER

Antropología del capital

Introducción

Antropología del capital



por **Andrés Dapuez**¹

CONICET-UNER

Orcid: 0000-0003-0253-9619

afdapuez@gmail.com

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Dapuez, Andrés (2022). “Introducción. Antropología del Capital”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 108-113.

¿Qué es el capital para la antropología del siglo XXI? ¿Es lo mismo que para la economía, para la historiografía económica, la sociología o los movimientos sociales anticapitalistas? A partir del conjunto de los textos que conforman este dossier intuyo que se podrán identificar aspectos elementales para continuar fructíferamente la investigación sobre estas preguntas. Las trayectorias que realizan sus autores son, por supuesto, distintas y personales, sin embargo, todas ellas enfatizan sus progresiones hacia zonas desconocidas. Sus resultados parciales discuten abiertamente lo que sabíamos sobre nuestro objeto: el capital. La *doxa* sobre el capital es, en cada caso, acometida y reconfigurada de manera novedosa.

El texto de Jane Isabel Guyer que traduje es excepcional, en varios sentidos del adjetivo. Llega al lector en castellano, trayendo un conjunto de apreciaciones raras para la antropología económica pero no por ello menos acertadas. Se trata de un

¹ En septiembre del 2019 y en el departamento de antropología de la Universidad de Maryland, College Park, Michael Paolisso me regaló un volumen de su biblioteca. Se trataba de la compilación: *Intrahousehold Resource Allocation in Developing Countries. Models, Methods, and Policy*. 1997, editada por Laurence Haddad, John Hoddinott, and Harold Alderman. Baltimore: Johns Hopkins University Press/International Food and Research Institute. Jane Guyer había sido mi directora de tesis doctoral en la Universidad Johns Hopkins. Hacía unos días yo la había visitado en su casa. Conocía casi toda su obra pero no este capítulo. Valga esta traducción como homenaje a Jane, quien seguramente es la antropóloga económica más importante de todos los tiempos.



análisis de gran profundidad conceptual. En él, las ciencias económicas y la antropología sociocultural se relacionan complementándose con una prolijidad extravagante, específicamente en el objeto “unidad doméstica” (término que he elegido para traducir *household*), objeto del cual ambas disciplinas, a fines de la década de 1990, presentaban avances considerables: unos principalmente de mano de la tercera generación de la escuela económica de Chicago y los otros alcanzados por la subdisciplina antropológica que dio en llamarse *the Anthropology of Household*.

No parecen ser muchas las investigaciones antropológicas sobre las microeconomías de las unidades domésticas y, mucho menos, los productos interdisciplinarios realizados entre economistas y antropólogos, que dieran cuenta de la unidad doméstica como objeto autónomo de planificación, decisión e inversión en la Argentina. Las razones son varias pero el conservadurismo político de Gary Becker (Premio Nobel de Economía 1992 y fundador, junto a Jacob Mincer, de la denominada *Modern Household Economics*) me ha sido referido varias veces, por parte de economistas argentinos, como explicación para la ausencia de contribuciones sobre las microeconomías de las unidades domésticas en colaboración con otros colegas de las diversas humanidades y ciencias sociales.

Salvada esa barrera ideológica, un análisis conceptual, por así decirlo, o una ardua marcha hacia el interior de ambas teorías espera, si queremos no solamente entender sino también beneficiarnos del texto de Guyer. Así, las o los lectores podrán comprobar que existen muchos conceptos que se presentarán con sus dificultades de jerga científica, a veces como *shibboleth* o marca identitaria, para controlar el flujo hacia lo más profundo del razonamiento de la antropología económica; otras, como términos de una *lingua franca* que, por suerte, no termina de cristalizarse y permite armar puentes flexibles y móviles entre Antropología y Economía. Valga entonces una enumeración e instrucciones de uso y lectura de éstos textos.

Pongo con mayúsculas Antropología y Economía, según el uso en inglés, para distinguir en el último caso “*Economics*” de “*economy*”. Mientras que la última palabra refiere mucho más a lo que se entiende hoy en día como “economía real” (Neiburg y Guyer, 2019), “*economics*” no deja de denotar a algún tipo de saber, reflexión y práctica de las ciencias económicas. También, deduzco, existe una implícita diferencia entre los saberes de la *Political Economy*, por un lado, de la *Economics*, por otro, que queda marcada en la elección de los términos. Por lo tanto, va en mi traducción “Economía” (con mayúsculas) por “*Economics*” (por ejemplo en el título).

Algo similar ocurre con los dos primeros sustantivos del título: “*endowments and assets*”. Se trata de dos conceptos específicos de Economía, difícilmente traducibles como “Fondos y Activos” de capital. La dificultad del primero consta en la legislación de los distintos países que regula la constitución de esos fondos como maquinarias legales que a su vez regulan, o pretenden regular, una dotación de capital cuya administración y control debería asegurar un retorno económico permanente e incremental con respecto a la inversión inicial. No obstante, y contra las presuposiciones normativas, un capital no es algo que tienda a su valorización infinita, sino que puede colapsar, disminuir y desvanecerse, por otra parte, como cualquier otra cosa en este universo. Esta contingencia, dogmáticamente prohibida por el credo, a veces marxista, a veces neoliberal, en la naturaleza sublime del capital que lo define *a priori* como sin límites, proyecta antes el fin (ambiental, social o político) del mundo que de un cálculo aproximado de sus tasas de retorno. El fin del capital es una cantidad a determinar, pero su teología es mucho más ambiciosa.

El texto de Guyer poco dice de estas presuposiciones macro-económicas. Al contrario, su vocación por lo micro y por hacer visibles y pensables los fondos y activos de los pobres proyecta un “suavizado de ingresos” hasta en las familias indigentes. Esta noción, a veces de creatividad contable, otras directamente de las presuposiciones del largo plazo económico, se refiere a la distribución de ingresos a lo largo del tiempo para controlar la alta volatilidad, en tanto y en cuanto esta última afectará la variabilidad de las ganancias.

¿Pobres con capital? Sí.

En la página 120 Guyer señala que: “[E]l trabajador sin tierra más pobre puede desarrollar un portafolio de activos, y el carecer de cada una de estas inversiones es un signo no solamente de pobreza, sino de total indigencia”.

En vez de segregar lo qué es político de lo que es una cierta economía, vuelvo al compuesto inestable de la Economía Política como disciplina esquizoide. Guyer se adentra en la lógica económica de la política, a veces (p. 126) poniendo en claro que dicha lógica depende de un “repertorio” (palabra muy cara a Guyer) colectivo e internacionalizado por los hacedores de políticas, otras, directamente presuponiendo la importancia de las ciencias económicas en las reflexiones sobre lo que termina denominándose “Economía” (“*economics*” en este texto en inglés) principalmente de la unidad doméstica.

Probablemente, el capítulo de Guyer sea para el lector argentino una pieza de época. Sin embargo, no creo que no pueda rescatar un par de conceptos, sobre todo el de “inversión”, para volver más precisos los trabajos futuros sobre familias y unidades domésticas. Quedarse en la lógica de los estudios de la antropología anti-económica, o aneconómica (denomino con este neologismo a cualquier interpretación que ignore los aspectos económicos de un fenómeno y que, a diferencia de las anti-económicas, no represente una oposición a una supuesta economía), tampoco parece traer grandes resultados al conjunto de las ciencias sociales. El movimiento, o como dice Guyer “la posición polémica que estos “padres fundadores” [Malinowski y Mauss] tomaron en contra de las tendencias de la Economía para universalizar lo que ellos vieron como “modos de racionalidad particulares –y occidentales”, podría ser complejizado en pos de una mayor precisión del análisis. La economización de la vida que los grandes avances del monetarismo implicaron para las otras áreas (por ejemplo, las sociológicas, en el caso de Becker) ya no solamente son hoy en día parte de la vida cotidiana de millones de personas. Si bien las sociedades van cambiando día a día, al priorizar los saberes económicos por sobre otras ciencias, lo que se denomina de manera difusa como “la economía”, como orden humano de la experiencia, no simplemente homogeneiza y simplifica la experiencia humana. Por el contrario, ha sido transformada en un saber cada vez más plural y complejo. Aun en ámbitos, como el de la unidad doméstica, que se consideran apresuradamente como conocidos *a priori*, o como base epistemológica del sentido común cotidiano, el estudio de las aneconomías, antieconomías y economías plurales podría echar mucha luz sobre cómo las expectativas de retorno de estos microcapitales, o como Guyer los llama “activos de pequeña-escala”, construyen nuestro presente y futuro.

La traducción del artículo de James Ferguson, “Política proletaria hoy. Sobre los peligros y las posibilidades de la analogía histórica”, nos presenta

una apuesta similar: ya no deteniendo los mecanismos para purificar conceptualmente capitales y situarlos en los tiempos y en los lugares correctos, específicamente en la Inglaterra que diera origen a la Economía Política, sino para desestabilizar definitivamente la consecuente aplicación canónica de la depurada analogía “proletariado”. El proletariado de Marx, Engels, Lenin, etc., nos dice Ferguson, no es más que un término metafórico, una analogía que el mismo Karl Marx utilizara para constituir a un sector de la población en el siglo XIX, diferenciándolo de otros (principalmente del lumpen y de la burguesía). Para ello recurre a la analogía “original”, que usa también Marx, de la antigua Roma.

La noción del proletario romano, ese ciudadano sin propiedades, para decirlo más correctamente sin muchas propiedades, y sobre todo sin propiedades inmuebles, le sirve a Ferguson para desarmar preconceptos fundamentales, por los cuales se representan las contemporáneas clases urbanas desposeídas. En Sudáfrica, nos dice, el uso de esa palabra inmediatamente confunde a quien la escucha porque se trafica en ella una imagen no solamente anacrónica sino también desubicada: la de un asalariado que lucha por sus derechos como parte de la clase trabajadora.

En resonancia con los textos “intempestivos” de Nietzsche “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” y “Usos y abusos de la historia para la vida”, James Ferguson compara analogías históricas, demarcando usos más o menos depurados, principal pero no exclusivamente por el marxismo, de una construcción heroica (y también extemporánea) de la clase trabajadora. De otra manera, si se continúa en esta línea del idealismo alemán y se desconoce sistemáticamente la información de la empiria, dicha clase idealizada será solamente un fantasma que asuste cada vez menos. En palabras del autor: “la diversa colección de ciudadanos romanos considerados bajo la antigua categoría del censo como “proletario” se parecía menos al “proletariado” asalariado y respetable de Marx que a las “impurezas” que él sistemáticamente limpió. Es decir, se parecía bastante al muy despreciado Lumpen proletariado de Marx.

¿Qué pasaría si la política que sigue del descubrimiento de las similitudes con el caso romano se hiciera más evidente para el Sur Global? ¿Qué ocurriría si en vez de perseguir una fantasía de pleno empleo, situada en la Euro-América de fines del siglo XIX y principios del XX, los proletarios de hoy en día ejerceran sus prerrogativas de movilidad y demandaran mejores condiciones de vida aquí y ahora? Dichas preguntas emergen del texto y proyectan futuros divergentes para las distintas sociedades contemporáneas.

Las consecuencias para imaginar las formaciones sociales del nuevo proletariado post-marxista y, consecuentemente, del capital, no dejan de ser acá y en el texto de Ferguson tentativas. Espero que el giro que nos propone Ferguson, o mejor dicho la vuelta a lo comparativo en ciencias sociales, sea el recurso vital de la antropología socio-cultural. Como así también, de las demás ciencias y los autodenominados “movimientos sociales”. Mi expectativa de que la propuesta de Ferguson motive un retorno al abordaje comparativo se basa en el título pero llega hasta sus últimas conclusiones. Si bien el artículo no tematiza al capital, sí discute a su doble siniestro, o mejor dicho, a la figura invertida de un proletariado actual como población sin propiedades (ni capital). Las instrucciones de

“uso” que James Ferguson propone para la metáfora y/o analogía “proletariado” seguramente nos servirán para los otros términos.

Mariano Perelman nos ofrece algunas interpretaciones sobre cómo el dólar, en tanto dinero-capital, genera formas de valor que van mucho más allá de las económicas. Para mostrar la importancia de una cuestión ideológica sobre el dólar como signo identitario, tanto de la burguesía como de la pequeña burguesía argentina, refiere a bibliografía de las clases medias, más específicamente a la relacionada con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Su principal trabajo empírico transcurre en CABA, durante el período de surgimiento del primer “cepo cambiario”, desde octubre del 2011 hasta 2015, y su mayor logro es mostrar cómo se transforma dicha moneda en sujeto de acción política que “logra articular una serie de demandas y formar una frontera social entre grupos en un tiempo y espacio determinado: la ciudad de Buenos Aires entre 2011 y 2015”. Si bien sostiene que “participar de las protestas entre 2011 y 2015 y demandar por el dólar, y *sentir*, vivir y hablar políticamente de crisis fue una forma de sociabilidad de clase y constitutiva de grupos que se consideraban y se construían a partir de la manifestación pública de ciertos valores y de una forma específica como de ‘clase media’” su artículo no se queda en la constitución de nuevas “clases medias” sino que explora al dólar como un articulador de formas de vida capitalistas y metropolitanas. Desde esta perspectiva xenófoba, cuya formación Perelman describe tan elocuentemente en las marchas por el dólar, en los márgenes necesariamente quedan las transferencias monetarias para los más pobres, para aquellos que Ferguson llama proletarios, como dineros inertes que no se pueden reproducir a sí mismos y que están destinados solamente para el consumo cotidiano.

El artículo de Marcos Buccellato adelanta algunos resultados del trabajo de campo realizado en el marco de una investigación sobre el proceso de inversión de capital en proyectos “startup”. Su principal objeto es la doble dimensión del futuro que estos inversores estarían proponiendo: una parte se proyectaría sobre el valor de la operación misma, mientras que la otra retorna como construcción subjetiva del yo inversor. Se trata ya no de un resultado monetizable sino de un ideal de transformación o una transformación performativa del yo inversor que se vuelve motivo de la operación financiera y que retroalimenta mucho más que a una parte de los mercados de capital. Buccellato nos deja entrever que estos retornos de la inversión en sí mismo podrían ser considerados como el primer combustible de cualquier inversión.

En un tono mucho más filosófico, con referencias permanentes a Marx, Alfred Sohn-Rethel y Koijin Karatani, Luis Acatzin Arenas Fernández postula lo que él denomina “objetividad fantasmal del capital”. Sus conclusiones son dignas de la película de ciencia ficción *The Thing (La Cosa)*, de John Carpenter (1982), que él mismo cita al comienzo de su artículo. Si lo tradujéramos a la jerga heideggeriana podríamos hablar de una participación siniestra en el capital que nos oculta la “coseidad de la cosa”. Sin embargo, Acatzin Arenas lo dice mucho más elegantemente: “[a]quello que nos une, más allá de todas nuestras diferencias, es que todos estamos embrujados por el mismo fantasma: *el capital como espíritu*.”

Por mi parte, publico en este dossier un texto basado en una conferencia titulada “Construir una Antropología del Capital”, organizada por el Centro de

Estudios Sociales de la Economía y el Centro de Estudios Antropológicos de la Escuela IDAES-UNSAM. Mi principal interés fue, en este texto, reducir para su posterior investigación y uso una noción sublime de capital. Que un capital sea, en principio, aquello que ofrece futuros retornos económicos, no parece ser un mal comienzo para objetivar su mecanismo conceptual, a partir de inversiones rituales, estrategias de parentesco y reproducción, políticas y otras áreas de la disciplina conocida como antropología sociocultural. La objetivación de una serie futura de retornos a partir del concepto capital, seguramente es un cambio de régimen de futuridad, pero no podremos saberlo a ciencia cierta sin descripciones empíricas y estudios comparativos. El futuro del concepto capital es incierto, como el nuestro, pero de su estudio situado podremos avizorar lo que le sigue.

En ese sentido, este dossier, como provocación, incentivo e introducción, invita a pensar aspectos y objetos desatendidos o directamente nuevos para la antropología económica. Agradezco la enorme generosidad e inteligencia de Silvia Hirsch y Pablo Figueiro, quienes acompañaron en todo momento esta propuesta. También, la colaboración editorial de Nahir Paula de Gatica y María Soledad Córdoba quienes hicieron mucho más legible este dossier.

Nietzsche, Friedrich, (1990). *Consideraciones Intempestivas*. Madrid, Aguilar.

Fondos y Activos

Antropología de la riqueza y la economía de la asignación de recursos dentro de la unidad doméstica



por Jane I. Guyer¹

Johns Hopkins University

RESUMEN

Los activos están deviniendo en un componente importante de los modelos intra-unidades domésticas. Una perspectiva dinámica de la inversión parece estar inserta en una rama de la economía que todavía usa el modelo unitario de la unidad doméstica. Ninguna perspectiva se ha aproximado sustantiva e históricamente a los activos –a su creación, mantenimiento, y transformaciones polivalentes. Ambas, economía y antropología, no obstante, parecen tratar del mismo conjunto de fenómenos. El estudio de los activos de pequeña escala necesariamente implica un análisis social, cultural y de políticas en un contexto dinámico. Este se construye en el estudio de la diferenciación y el control dentro y más allá de las unidades domésticas y de las familias. Se abre, así, el análisis de la unidad doméstica en Economía un poco más ampliamente que en otras ramas de la antropología, ramas que sin embargo informan profundamente algunos de los análisis de género y parentesco en los cuales los economistas de la unidad doméstica están más familiarizados. Y posiblemente la antropología del valor se abrirá un poco más a la Economía y a la Historia Económica de los activos y de las inversiones para componer el repertorio de opciones en la –ahora muy substancialmente compartida– tradición capitalista de formulación de políticas.

Palabras clave: *capital; economía; unidad doméstica; activos; reproducción social*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Guyer, Jane I. (2022). “Fondos y Activos.: Antropología de la Riqueza y la Economía de la Asignación de Recursos dentro de la Unidad Doméstica”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 114-130.

¹ Profesora de la Academia y Professora “George Armstrong Kelly” del Departamento de Antropología de la Universidad Johns Hopkins. En el 2008 fue elegida como miembro de la Academia de Ciencias de EEUU, sección Antropología. Este texto, traducido por Andrés Dapuez, es una versión previa a la publicada en *Intrahousehold Resource Allocation in Developing Countries. Models, Methods, and Policy*. 1997. Laurence Haddad, John Hoddinott, and Harold Alderman (Eds.). Baltimore: Johns Hopkins University Press/International Food and Research Institute.



El primer tema a tratar es la necesidad de realizar más trabajo interdisciplinario, en particular, entre economistas y antropólogos. Al mismo tiempo, existe la percepción de que dicha colaboración es particularmente difícil. Aunque las dos disciplinas puedan estar estudiando los mismos fenómenos —por ejemplo, relaciones en la unidad doméstica y de género en economías no occidentales— la grieta entre ellas es grande y los puentes son frágiles. Este es el caso, aunque cada disciplina contenga variados paradigmas teóricos (neoclásico, neo-marxista, teoría de la decisión pública, postmodernismo, etc.), algunos de los cuales crean condiciones más propicias para las conexiones interdisciplinarias que otros. En este artículo, serán aclaradas brevemente algunas de las bases intelectuales para las diferencias disciplinares en el campo de los estudios de la unidad doméstica.

En cuanto al segundo tema, en el pasado reciente, la Economía y la Antropología de las unidades domésticas parecen haber avanzado hacia una nueva convergencia en la preocupación alrededor de la naturaleza y uso de los activos, particularmente por poblaciones que son convencionalmente pensadas como “pobres”. Mucha de esta convergencia es implícita y constituye el próximo paso lógico más allá de este volumen sobre asignación de recursos dentro de la unidad doméstica. No obstante, esta convergencia ventajosamente podría estar más fuertemente conectada a ambas “antropología de la riqueza” y “economía de los ahorros y seguros”. Ninguna de estas dos literaturas está todavía fuertemente representada en el pensamiento sobre la unidad doméstica, el cual está concentrado —en ambas, Economía y Antropología— sobre la unidad y los procesos de toma de decisión al respecto de las necesidades materiales.

El tercer tema a tratar está en relación a que muchos de los activos de los pobres son intrínsecamente y necesariamente polivalentes, en particular en ausencia de instituciones financieras del sector-formal; esto es, las personas con pocos bienes son más propensas a invertir en, y a mantener, bienes que tienen múltiples usos. Pero esta observación puede ser diferentemente considerada por la Antropología y la Economía. La Antropología ha estado directamente preocupada con el carácter polisémico (de muchos sentidos) de los elementos culturales y de las prácticas sociales. Sus intentos de describir y explicar cómo los elementos forman configuraciones, y cómo, en qué, y bajo qué condiciones los significados pueden ser transformables. La Economía, en contraste, raramente trata con configuraciones y transformaciones. En este nivel, sin embargo, la diferencia disciplinar no es totalmente intratable. Puede ser resuelta mediante la aplicación de un análisis diferente de la misma información; ítems de “consumo” pueden ser reagrupados y reanalizados como consumo e inversión al mismo tiempo.

El problema más profundo es que las diferencias entre los instrumentos analíticos están vinculadas a presuposiciones divergentes sobre la naturaleza de los procesos dinámicos estudiados. La Antropología sociocultural se ha orientado hacia el entendimiento de las dinámicas, sociales y culturales, de configuraciones tales como los activos (su creación o destrucción y deslegitimación) y de sus transformaciones a través de reglas para su convertibilidad. La mayoría de los trabajos sobre economía de la unidad doméstica, en contraste, trabajan desde el individualismo metodológico de la teoría de la toma de decisiones, en la cual las decisiones se toman dando una estructura exógena a los fondos. Frecuentemente, estos fondos son vistos como estáticos; estos modelos usan un solo periodo de tiempo como horizonte en el cual los activos son tratados como exógenos (con la excepción de las inversiones en capital humano, para ser discutidas separadamente). Aun los modelos económicos que son dinámicos (aquellos relevantes a las discusiones de la inter-temporalidad de los seguros y

los ahorros) están concentrados, parece, no en la historia de la creación del activo y en la transformación de la sociedad y cultura, sino en los procesos cíclicos y estructurales de la administración de activos por tomadores de decisión sobre los ciclos de vida, a través de períodos de crisis, o en relación con riesgos predecibles de producción estacionaria. En pocas palabras, las dinámicas antropológicas tratan con variables nominales, socialmente compuestas, en tiempo histórico, y las dinámicas económicas en modelos de la unidad doméstica tienden a tratar con variables continuas, individualmente administradas, en tiempo cíclico. Hay dos esfuerzos diferentes, aunque con un fuerte potencial de complementariedad.

En muchos aspectos, la preocupación por el género encuentra su gran protagonismo en el estudio de la creación de activos más que en el estudio de la administración de los mismos, porque frecuentemente las diferencias en las “preferencias” de consumo entre hombres y mujeres pueden ser más plausiblemente rastreadas en profundidad en diferentes fondos de activos y su control. La recomendación feminista se ha concentrado en todos lados en mejorar el acceso de las mujeres y el control de los activos, especialmente en tanto que nuevos tipos de activos sean creados. Sin embargo, es obvio que el estudio de ambos, la naturaleza y la administración de los activos, tiene que ser parte de una economía de género.

Finalmente, cualquiera que sea el marco temporal en el que una trabaje (estacionario, de ciclo de vida, histórico) las economistas y antropólogas deben tener problemas similares de disponibilidad de datos y de interpretación. Bien puede ser aquí, en el diseño de los problemas del estudio de las dinámicas en el tiempo, que las discusiones interdisciplinarias sobre las “nuevas metodologías” puedan ser más profundamente beneficiosas para ambas disciplinas.

Bases disciplinarias

Para la mirada de una antropóloga, parece que hay una grieta sustantiva en los estudios económicos de la intra-unidad doméstica que casi se empareja con la rama teórica de la antropología económica de mayor fortaleza, literalmente el estudio de la “riqueza”. Aunque conceptos tales como “fondos” y “capital humano” entran cada vez más en el análisis económico, las explicaciones de los fenómenos que componen esas categorías son comparativamente limitadas (véase, por ejemplo, Thomas, 1991). Difícilmente una obtiene algún sentido tangible de la fructífera abundancia de los ítems considerados como “riqueza” que aparecen en la etnografía. En grado significativo y en detrimento de haber estado largamente dedicada a poblaciones convencionalmente concebidas como “pobres”, la antropología ha dedicado algunos de sus más agudos pensamientos analíticos, al menos alrededor de 80 años, a la creación de riqueza y de valor, más que a la pobreza y a la escasez de recursos. La elaboración de teorías de diferentes sistemas sociales y culturales remarca fenómenos que son poderosa y autoconscientemente presentes, más que aquellos que son comparativamente –y tal vez, inconscientemente, para la misma gente – ausentes o escasos.

La mayoría de los textos escritos por economistas sobre asignación de recursos intra-unidad doméstica manifiestan un movimiento consentido hacia un conjunto más complejo de fondos personales para el análisis de las unidades

domésticas pobres. Quedarán barreras insalvables entre las “tendencias centrales” y teóricas de las dos disciplinas, pero esta nueva introducción del tema de los activos sí constituye una especie de desfiladero: desde el lecho de roca comparable en fuerza de cada disciplina, ofrece, claramente y por una ruta corta, una conexión promisoría.

Antropología de la riqueza

El énfasis antropológico sobre la riqueza es fundacional en la disciplina. Algunos de los hitos más grandes de la historia de la disciplina han sido dedicados al estudio de la creación y valuación de ítems para los cuales su uso ha sido escrutado en el nivel de la función social, por lo relativamente imprácticos que parecieran. Malinowski (1922) fue tan lejos como para comparar los famosos valores de caparazones *kula* –tan poderosamente emotivos que eran dejados en el pecho de un hombre moribundo para darle bienestar y alegría– con las joyas de la corona británica. Mauss (1925) creó una teoría social entera y, en última instancia, una moralidad política en base a sus estudios sobre *El Don*, esto es, de intercambios de bienes imbuidos con poder y valor en virtud de su capacidad de crear relaciones, en vez de por su uso como consumo (literal).

El desarrollo del estudio del intercambio y la valuación desde estos trabajos seminales ha tenido lugar dentro de la antropología casi con exclusiva independencia de la disciplina económica, gracias, al menos en parte, a la posición polémica que estos “padres fundadores” tomaron en contra de las tendencias de la Economía para universalizar lo que ellos vieron como modos de racionalidad particulares –y occidentales. Por ahora la literatura sobre valor e intercambio constituye una de las más grandes y más desafiantes en antropología. Deben ser mencionadas cinco contribuciones muy recientes, ninguna de las cuales está profundamente en deuda con la teoría económica. Nicholas Thomas (1991) ha trazado en detalle el proceso por el cual nuevos bienes occidentales han sido incorporados a las economías de los Mares del Sur en los siglos XVIII y XIX. Humphrey and Hugh-Jones (1992) han examinado la incidencia social e histórica del trueque. Weiner (1992) critica la teoría de la reciprocidad y desarrolla el concepto de “posesiones inalienables.” Guyer (1993) ha reexaminado el concepto africanista de “riqueza en gente” por el cual el fin último de la riqueza material ha sido considerado como la transformación de bienes en derechos sobre personas. Ferguson (1988, 1992) ha cuestionado la perspectiva de escala numérica (“ranking”) hacia la riqueza y la pobreza, arguyendo que “la medida en la cual una forma de riqueza es transformable en otra es una cuestión empírica” (1992: 59).

Los temas de producción y consumo que han animado la Economía de la unidad doméstica (Becker, 1981; Sen, 1985; Chayanov, 1986) aparecen muy tarde en la historia de la antropología económica, y en gran parte como productos del desarrollo de filosofías del mundo post-1960 y de la teoría político-económica. El famoso libro de Oscar Lewis (1959), subtítulo en parte *La Cultura de la Pobreza*, fue una salida del pasado de la tradición, y una altamente controversial, de la disciplina. Los estudios antropológicos de la producción tuvieron el gran estímulo de los debates sobre el campesinado europeo (véase por ejemplo, Brenner [1985] sobre la producción e intercambio), y también de la

importancia histórica de la demanda en el mercado de bienes (véase, por ejemplo, Thirsk, 1978).

En la clásica, ahistórica, antropología de las culturas y sociedades no-occidentales, el estudio del consumo ha sido ya estimulado por análisis simbólicos y estructurales (véase, por ejemplo, Levi-Strauss, 1969 y Goody, 1982), pero el análisis se realiza en términos de clasificaciones intercambiables y estatus relativo, en vez de variables cuantitativas tales como consumo de calorías o índices de bienestar. Los marcos conceptuales militaron ellos mismos en contra del estudio del tipo de variable que definiría estándares de vida como distintos de formas de vida. Aun cuando el trabajo teórico dedicado a las mercancías y al consumo se comenzó a escribir a mitad de la década de 1980 (Appadurai, 1986, Rutz y Orlove, 1989) fue autoconscientemente innovador en su terminología, comparada con tradiciones más viejas, y su “instinto familiar” quedó orientado hacia la riqueza, el valor, la aspiración y la inspiración. Enfrentado con las poblaciones pobres quienes, a pesar de su pobreza, financiaban templos, iban de peregrinajes, donaban recursos para distintas causas, compraban armas para embarcarse en “guerras campesinas” (véase Wolf, 1969) y más, la antropología ha encontrado a su literatura más antigua sobre el valor, en general, más esclarecedora que las nuevas perspectivas económicas sobre la producción y el consumo. De hecho, la decidida y terca renuencia de pasar de los “valores” a los “precios”, y desde la atención cualitativa a la cuantitativa de la “calidad de vida”, se ha ganado algunas enojosas exasperaciones por parte de algunos grupos intensamente estudiados como los nativos norteamericanos. Puede ser que la convergencia de Antropología y Economía alrededor de los asuntos de la unidad doméstica haya sido demasiado corta y parcial para esta historia; y estos vínculos retrospectivos e intradisciplinarios sean ya conocidos por los economistas.

Economía de las unidades domésticas

Con esta información en mente, es sorprendente cuánto de la economía de las unidades domésticas se dedica a la producción y al consumo, y cuán poco a la riqueza en sí misma (en vez de ser un medio para alcanzar niveles deseados de consumo). Como Haddad y Kanbur (1990: 867) escriben, “el objeto de interés es el bienestar de los individuos, el cual está medido mediante estándares acordados (consumo, nutrición, etc.)”. Dejando de lado por el momento el asunto de la riqueza diferencial en el sentido convencional (por muestra y estratificación de clase por unidad doméstica unitaria), es una de las más interesante innovaciones del modelo colectivo que se haya remarcado la importancia del control de la riqueza diferencial dentro del unidad doméstica; y qué determina dicho control, esto es, fenómenos variadamente designados como “fondos” (Pitt y Lavy, 1992), “parámetros extra-ambientales” (McElroy 1990), “bienes públicos” (Lundberg y Pollak, 1997), y “capital humano” (Pitt y Lavy 1992).

Se observan dos logros. El primero, en términos sustantivos, los estudios intra-unidad doméstica implícitamente reconocen que incluso las unidades domésticas pobres y la gente pobre son unidades de inversión de valor, al mismo tiempo que son unidades de consumo, ya que de otra manera, el complejo de distribución de sus “fondos” colectivos e individuales no podrían haber

producido diferencias mayores en los patrones de consumo. La gente pobre no solamente tiene valores en el sentido de preferencias, dadas por la cultura y expresados en opciones de mercado; también controla diferentes “cosas” con diferentes valores (o poderes) relevantes a las decisiones de consumo. El segundo logro, en términos de lógica de análisis, la riqueza (“fondos”, “capital”) ahora entra en la ecuación como un elemento activo en los procesos económicos que influyen al proceso de la toma de decisiones, más que entrando en el análisis empírico solamente como un indicador pasivo de las características de las categorías de la población.

En paralelo a la cuestión de por qué la pobreza llegó tan tarde a la antropología, está la cuestión de cómo la riqueza llegó tan tarde al análisis de la unidad doméstica. Aunque Becker (1965) sostiene que una unidad doméstica es “verdaderamente una pequeña fábrica,” con “bienes de capital, materias primas, y trabajo,” este modelo ha sido aplicado principalmente en sus modos de producción y de consumo; a los bienes de capital se les dio mucha menos atención en el análisis de la unidad doméstica que la que se le dio al trabajo. Una posibilidad es que las grandes poblaciones sobre las que los estudios de la unidad doméstica y la teoría de la elección racional de consumos se han desarrollado realmente no posean activos —si el concepto de activos es entendido en el sentido estricto del término para las economías capitalistas— hasta el advenimiento de nuevos desarrollos de los créditos de consumo a mediados del siglo XX. El capital a pequeña escala siempre se ha adaptado de manera bastante incómoda, teórica y políticamente, a las dinámicas capitalistas.

Los inmuebles como activos de una clase media-baja son un ejemplo. En una fascinante reseña de la política inmobiliaria británica, Dauton (1990) señala que las familias de la pequeña burguesía del siglo XIX ahorraban a través de sus vidas de trabajo para invertir en una casa para el mercado de alquileres, ya que esto podría proveer un ingreso regular y confiable para los hombres jubilados o en caso de incapacidad, y para las mujeres, para quienes su posición de clase y simbolismo social asociado les permitía un muy limitado acceso al mercado de trabajo, especialmente con una edad avanzada o viudez. La propiedad de una casa, aparte de habitada por la familia, era entonces un importante activo, económico y social, para ese segmento de la población. Sin embargo, Dauton señala que esos propietarios de “capital casa” estaban en una situación política insostenible a comienzos del siglo XX, aliados con los intereses inmobiliarios conservadores (rurales) para algunos propósitos y para otros con los intereses progresistas industriales (urbanos). Por un periodo de décadas, perdieron mayormente, para ser reemplazados por el ideal del propietario-ocupante, apoyado financieramente por hipotecas bancarias y sociedades constructoras. Los activos que eran pequeños y no productivos en estándares capitalistas cayeron fuera de la configuración política. Así, esta categoría de capital posiblemente siempre ha sido analíticamente difícil, tanto como ha sido políticamente ambigua.

Para aquellos reconocidos como pobres, el asunto de los activos ha sido más o menos irrelevante tanto como los sistemas del estado de bienestar asumieron el criterio de elegibilidad mucho más antiguo, que presume que los beneficiarios no tengan propiedades. En los Estados Unidos, la posesión de activos es generalmente incompatible con la recepción de estos beneficios y existe alguna

indignación moral cuando los beneficiarios tratan de desarrollar un pequeño portafolios de activos (“el Cadillac de la beneficencia”); por lo tanto, tal vez, el limitado desarrollo de la idea de activos en los pobres y en las clases medias bajas es que, en términos sistémicos, no es realmente inversión (en el sentido de estar dedicado a la producción), pero tampoco es sólo consumo (en el sentido de ser final).

Una puede argumentar (y un antropólogo sociocultural ciertamente lo haría), que, de hecho, los pobres tienen una necesidad especial de activos de pequeña escala. Por ejemplo, el único artículo caro que pueda ser empeñado cuando sea necesario para salir a flote en un mal momento, pero también que pueda ser mostrado para validar la reputación en los buenos tiempos. Otro ejemplo es la red de relaciones sólidas que pueda ser aprovechada para la remesa de ingresos o de ropa de segunda mano, y para obtener información sobre trabajos y ofertas. Mientras más frágiles sean las fuentes regulares de ingresos, mayor es la importancia de los valores que se prestan ellos mismos a múltiples usos, incluidos los apalancamientos de créditos a corto plazo y las inyecciones de ingresos. Es solamente marginalmente frívolo apoyar el consejo que sostiene que, en una época de mujeres con bajo estatus en lo relativo al acceso a la fuerza de trabajo y financiera, “los diamantes (realmente) son los mejores amigos de la chica”: los podés usar (para validación de status o para atraer a un nuevo patrocinador masculino), empeñarlos, ahorrarlos esperando incrementos en sus precios, prestarlos (de este modo invirtiendo en relaciones sociales [Berry, 1989]), donarlos a una hija, o, *in extremis*, venderlos. Un abrigo de cuero o un Cadillac son aún más polivalentes, ya que el primero te mantiene calentita y el segundo te lleva de un lado a otro, aunque ambos sufren el deterioro clásico de los ítems de consumo; a diferencia de los diamantes, ellos no son “para siempre.”

En países con limitados estados e instituciones bancarias para colmar algunas de estas demandas, la cuestión de buscar activos es todavía más acuciante que en otros contextos. La casa para un *mai gida* (jefe de familia) nigeriano está en la base de sus negocios; él dirige un importante sistema interregional de intercambio o una empresa internacional de cambio de monedas desde sus habitaciones de alojamiento, cuartos de almacenamiento, y porche a la calle (Cohen, 1969). Y su inversión en relaciones sociales –tal como Berry (1989) desarrolla esta idea en orden de extender el concepto de inversión– es un desembolso constante que crea, reafirma y extiende la reputación y la confianza sobre la cual descansa enteramente su empresa. El trabajador sin tierra más pobre puede desarrollar un portafolio de activos, y carecer de cada una de estas inversiones es un signo no solamente de pobreza, sino de total indigencia.

Los capítulos del libro de Haddad *et al.* (1997), y otros trabajos recientemente publicados que usan los modelos de la unidad doméstica colectiva, comienzan a incorporar al activo como un componente dinámico de los procesos de la unidad doméstica. Los modelos de negociación de MacElroy localizan el “punto de amenaza” para las soluciones colectivas de acuerdo con “parámetros ambientales extra-unidades domésticas” que pueden incluir derechos individuales y colectivos como las leyes de divorcio, códigos impositivos, la estructura de la seguridad social y aún prácticas de parentesco por las cuales una esposa puede tener el derecho a volver a la casa de sus padres en caso de separación (1990: 566, 571).

Schultz (1990) y Thomas (1991) ambos se concentran en la importancia de la apropiación individual del “ingreso no-ganancial,” el cual “tiene una asociación diferente con el suministro de trabajo familiar y la conducta reproductiva” (Schultz, 1990: 623). El concepto sociológico de “fondo” es usado y extendido para ser aplicado a las características biológicas personales tales como la susceptibilidad individual para enfermarse (Pitt and Lavy, 1992).

Esta dirección del análisis puede estar claramente relacionada con el estudio de los ahorros y los seguros (véase Alderman y Paxson, 1992), desde que –al menos– algunos de estos “fondos” implícitamente se relacionan con la lógica del suavizado de ingresos. El problema con este particular “matrimonio” de literaturas parece ser que la literatura de ahorro-seguros está escrita principalmente en términos de unidad doméstica unitaria, más que de unidad doméstica colectiva. Los “fondos” más importantes para los modelos intra-unidad doméstica son precisamente aquellos, en efecto, que “aseguran” elementos particulares (tales como la viabilidad económica de la esposa, sin considerar el destino del matrimonio) más que la continuidad de la unidad como un todo. En otras palabras, quien esté exactamente asegurado en la teoría de los ahorros de Modigliani es la cuestión decisiva (Besley, 1993), ya que son los individuos y no las unidades domésticas los que tienen ciclos de vida.

En resumen, los activos están deviniendo en un componente importante de los modelos intra-unidades domésticas. Una perspectiva dinámica de la inversión, sin embargo, parece estar encastrada en una rama de la economía que todavía usa el modelo de la unidad doméstica unitario. Ninguna perspectiva toma la aproximación sustantiva e histórica a los activos –su creación, mantenimiento, y transformaciones polivalentes– que está encastrada en la antropología sociocultural. Ambas, no obstante, parecen moverse sobre el mismo conjunto de fenómenos.

Antes de movernos sobre las coyunturas posibles, vale la pena notar que algunos trabajos de ciencias políticas abordan las reglas y preferencias de inversión de grupos de parentesco y comunitarios (pero desagregados aún en unidades domésticas, según lo que sé, y usualmente sin utilizar un contexto histórico), con el objetivo de explicar el rol del capital local en las dinámicas políticas (véase, por ejemplo, Bates, 1990).

Interfaces de la Antropología-Economía

Economía

El vínculo potencial desde un enfoque en activos hacia la antropología del valor puede ser claramente reconocido: en modelos colectivos, el acceso diferencial a la riqueza y su control ya no es más una variable simple para clasificar a las unidades domésticas previamente al análisis, sino una variable compleja, generalizada, que cruza los umbrales de la unidad doméstica y entra en el análisis. No obstante, el próximo paso es más difícil. Debido a las demandas de construcción de modelos para decisiones de corto plazo, los fondos son vistos como exógenos. Ninguna de las unidades domésticas o individuos analizados en Haddad *et al.* (1997) es visto como alguien ahorrando sistemáticamente para comprar tierras o una casa, para mantener vínculos clientelares, comprar joyería de oro, coimear funcionarios, o acaparar ropa o cuencos esmaltados para una dote, al menos que

esas transacciones figuren como “consumos” del unidad doméstica, muebles de la casa, ropa y expensas del negocio. En estos modelos, la gente puede tener propiedad, reputación y seguro social como fondos antes de que la negociación comience, pero parecen aún como trabajando activamente o invirtiendo en ellos, excepto como capital humano en la forma de niños educados y sanos. Los capítulos de Haddad *et al.* (1997) dotan a la gente y a las unidades domésticas con activos pero no muestran a la gente invirtiendo en ellos: manteniendo, incrementando, maquinando y planificando. Cabe admitir que estos procesos temporales son difíciles de documentar porque carecen de una base de datos, entre otras cosas. Pero parte del problema –un punto sobre el cual este texto vuelve– queda en ambas, la naturaleza incompleta de la adopción de los activos y de la inversión por parte del modelo y la intrínseca ambigüedad de estos bienes en un momento indeterminado de tiempo, especialmente en las poblaciones pobres.

El primer asunto puede ser señalado a través de un breve comentario sobre el análisis de Thomas (1997) de 38.000 unidades domésticas urbanas en Brasil. Tomando la muestra como un todo, el ingreso no-laboral aparece como una importante fuente de ingresos. El 43% de los hombres jefes de hogares y 23% de las mujeres jefas de hogares reportan algún ingreso no laboral. Para los jefes de hogar varones, las fuentes no laborales de ingresos llegan hasta el 25 % de sus ingresos; para las jefas de hogar mujeres, representan el 40%, aunque el nivel absoluto de ingreso no laboral para las mujeres es solo el 25% del de los varones. En general, entonces, son personas con algún nivel de activos, ambos financieros y sociales (pensiones, seguridad social), aun si uno restringe la noción de activos a la definición convencional y, por lo tanto, no incluye “inversiones en relaciones sociales”, las cuales, en este caso, seguramente incluirán gastos ceremoniales. En el lado del gasto-consumo, figura la “inversión” en educación, en salud y en recreación, interpretada como “capital humano”. La implicación interesante, entonces, es que la menos dotada y la socia más pobre (la esposa) está llevando a cabo una cantidad desproporcionada del total de la inversión de la unidad doméstica como unidad económica.

Una vez que la idea de inversión ha sido consolidada, una ya no está simplemente en el campo de las “preferencias” de consumo generizadas dando cuenta de hallazgos extraños. Una inferencia lógica sería que la mujer está tratando de incrementar el valor de su propio fondo de activos (en el sentido más amplio, no convencional de los activos o de los fondos), que ella está tratando de elevar el nivel de su (inferior) control de activos. Quizás la mujer esté invirtiendo porque ella se encuentra relativamente muy pobre de activos, comparada con un hombre (esto es, entre menos sean sus activos, mayor es la propensión marginal a invertir). O ella puede estar siguiendo una estrategia compensatoria específica de género: desde que los activos claves que aseguran un prorrato de ingresos para toda la vida son específicamente masculinos (jubilación y seguridad social, por ejemplo), ella necesita cubrir las mismas necesidades de largo plazo a través de otros instrumentos, tales como las inversiones en capital humano en niños sanos y educados. O alternativamente –y para elevar la instancia cooperativa del “conflicto cooperativo” de Sen– podría haber un portafolio de inversión total de la unidad doméstica, implícito a la división de género de los gastos, tal que los miembros de las familias pobres maximicen y, por lo tanto, pongan en

complementariedad el acceso de cada miembro individual a lo que sea en lo que ellos puedan invertir, dadas las constricciones externas, sociales y estructurales, del mercado laboral. Las dinámicas de esos activos, en el más amplio sentido del concepto, no están claras, al menos que la inversión sea más ampliamente considerada. El vínculo debe ser forjado, entonces, entre los fondos de las mujeres y las inversiones de las mujeres, y entre las dinámicas de los dos en actividades colectivas. Para explorar esos asuntos, una necesitaría saber qué otro tipo de inversión podría llevarse a cabo, particularmente por los hombres, que estén quizás ocultas por haber sido interpretadas – como “salud” y “educación”, aunque también podría ser que, si una no acuñara el término “capital humano” – simplemente desaparezcan como “gastos” de consumo.

La modelación económica enfrenta tres problemas, no todos ellos tratables en el marco de análisis de la toma de decisiones: (1) la naturaleza intrínsecamente multifacética de los activos de pequeña-escala, la cual ha sido ya mencionada; (2) el aspecto procesual de su formación; y (3) la gran probabilidad de que los procesos de creación de activos sean local e históricamente específicos.

La naturaleza multifacética de los activos de pequeña escala

Con desconcierto para los economistas, los activos de pequeña-escala se desvían entre gastos de “inversión”, “consumo” y “prestigio,” precisamente porque –como ha sido sostenido por muchos y diferentes propósitos teóricos– las familias no son, de hecho, fábricas, tal vez, solamente porque tienden intransigentemente a resistirse a quebrar cuando hay condiciones adversas. El matrimonio se puede romper pero la paternidad de, al menos, una de las partes no. Y los reclamos que los parientes que una vez fueron co-miembros de la misma unidad doméstica pueden hacerse unos a otros, sin tener en cuenta la residencia, son para toda la vida y realizables bajo una vasta variedad de condiciones. La posibilidad de una mujer de volver a la casa de sus padres es un parámetro extra-ambiental para ella en ese tiempo (McElroy, 1990: 566), tal vez dependa de su “inversión” en el actual o en el futuro bienestar de sus padres a largo plazo, lo que puede darle a esas relaciones el estatus de parámetro. En términos sociales, ellos no están enfáticamente “dados”, sino que son “creaciones,” muchas veces resultantes de cultivo y diligencia extraordinarios. Declarar en bancarota total a la familia, siguiendo el modelo de la fábrica, es suicidio social. Los intereses de la gente reposan en crear y mantener al menos algunos bienes y algunas relaciones que son multipropósito, que pueden derivar desde la inversión al consumo o a signos de estatus cuando se lo necesite.

Conceptualmente, este es un territorio conocido para los antropólogos. El carácter intrínsecamente polisémico (múltiples significados) de las “cosas de valor” –la puntillosa atención de la gente para crear y recrear los significados y selectivamente sustituir un significado por otro en diferentes ocasiones– ha sido terreno de investigación desde el temprano trabajo de Levi-Strauss (1949) sobre las estructuras de intercambio y el estudio de Richards (1956) sobre las concepciones del simbolismo de la gente en los rituales de iniciación femenina.

El desafío de los estudios de la unidad doméstica es definir más claramente el espacio en el cual las cosas de valor (en términos antropológicos) y las

inversiones de pequeña-escala en activos (en términos económicos) pueden ser explícitamente incorporadas. La incorporación de la inversión en los modelos intra-unidad doméstica ya ha sido llevada a cabo en mayor grado con respecto a la nutrición y salud de los niños. La naturaleza multifacética de los niños como consumo y como activos ya ha sido reconocida. El análisis de Schultz (1990), de las formas en las cuales la fertilidad y las transferencias de ingresos para los niños están conectadas en Tailandia, demuestra la faceta de inversión del interés de una madre en sus hijos, y muestra cuán diferente puede ser una interpretación dada al “consumo” (la demanda de los niños) si está observada como una inversión en futuras fuentes de ingreso.

Los análisis intra-unidad doméstica, al mostrar que el género y el control intergeneracional de tales fondos importan, han creado el espacio para extender este tipo de análisis más allá de los niños y de la salud. Por ejemplo, a las mujeres Hausa comprando “ganado menor” (Hill, 1972), que como los diamantes de Monroe, son portables, prestables y ahorrables y resisten la depreciación. Las cabras pueden también ser regaladas para crear vínculos de patronazgo, dejadas libres en los jardines para que proporcionen estiércol, ser comidas por los musulmanes en los festines de los festivales, o ser vendidas por dinero. En un momento, ellas son potencialmente todo esto: regalo, ahorro, inversión, consumo. Históricamente, su importancia absoluta y su relativa relevancia de varios de sus potenciales pueden crecer y menguar con las políticas de matrimonio y el estado de la economía: la incidencia del divorcio, la facilidad con la que una mujer es capaz de volver a su casa, la presencia de niños propios o adoptados para ser atendidos, los niveles de consumo religioso, las vicisitudes de los ingresos de las mujeres y gastos alternativos.

La inversión como proceso

La naturaleza de la inversión en fondos, por parte de individuos o de familias, como un proceso, parece ser problemática para el análisis econométrico, en tanto y en cuanto las variables deben ser, sin ambigüedades, o exógenas o endógenas al proceso de la toma de decisiones. Sin embargo, la gente puede crear condiciones para sí misma, a través de procesos endógenos de asignación de recursos que alterará incrementalmente el “punto de amenaza”. Desde la perspectiva en la formación de activos como un proceso, el punto de amenaza se vuelve una variable en el tiempo. En términos antropológicos, la gente habita un presente pero al mismo tiempo está encastrando sus decisiones en ambos, el corto y el largo plazo, temporalidades en las cuales los consumos presentes o las decisiones de gasto expresan, confirman o crean reclamos potenciales sobre el largo plazo. La solución óptima alcanza a ambos conjuntos de expectativas y predicciones.

Además, las estrategias cotidianas de la gente común deben extenderse en marcos temporales más allá del ciclo individual, por medio de filosofías básicas de la existencia o a través del *realpolitik*. Los activos sociales y culturales más críticos caen en esta categoría de largo plazo. Los valores *kula*, los pendientes de oro macizo, escondites de vestidos, amuletos sagrados, etc., no están primariamente diseñados para prorratear los ingresos del ciclo vital o de las estaciones, aun cuando puedan ser adaptados para cumplir dicha función. Son relevantes

para la reproducción en marcos temporales mucho más largos: en algunos casos, los ciclos de los grados de edad; en otros, la sucesión de generaciones alternas; aún en otros, el renacimiento de almas individuales; y en algunos actualmente importantes casos, la preservación continua de símbolos materiales de una identidad étnica e histórica en un mundo cada vez más inestable (templos, bibliotecas, posiciones rituales, festivales étnicos). Es posible que la Economía de la unidad doméstica no pueda fácilmente atender a ese nivel de la “inversión”, aun cuando haya grandes cantidades de recursos en juego, desde que la inversión no cumple con la presunción inflexible de las dinámicas de los ciclos-vitales al estar concebida en términos de colectividades mucho más grandes que las unidades domésticas. Pero si la inversión como un proceso intra-unidad doméstica –tan distinta de un fondo como un estado de cosas exógeno– debería ser ampliada al menos hacia algunos otros bienes y servicios, las expectativas y predicciones (los marcos temporales) que son intrínsecos al análisis cultural de valor social devienen necesariamente en parte del análisis económico.

Una perspectiva totalmente antropológica adscribirá a esta extensión. Para la antropología, es axiomático que los activos estén imbuidos con su valor a través de procesos sociales y culturales más grandes que la unidad doméstica o que la familia, extendiéndose mucho más y por sobre los periodos de tiempo del ciclo vital. Desde que la antropología sociocultural de los últimos 25 años ha estado cada vez más concentrada en las dinámicas y la historia (en la valuación más que en los valores, en las construcciones culturales más que la estructura de la cultura), el estudio de los activos se volvería un estudio no solamente de los activos en sí mismos, o de la administración de activos (en el sentido de la vida cíclica), si no de la creación de activos (en el sentido activo e histórico). Ambas, políticas y procesos populares crean activos. Las políticas pueden definir cosas como activos y configurar condiciones de acceso y de uso. La creación de activos es algo que los gobiernos y los bancos, frecuentemente juntos y concertadamente, pueden hacer y hacen todo el tiempo. Esta es un área en la cual el género probablemente ha sido más importante que en otros contextos, específicamente en la lucha para asegurar un acceso igualitario a los activos económicos y sociales en tanto que son creados y recreados y para definir los reclamos de las mujeres y su control con respecto a los activos que han sido (tal como Strathern [1988] lo pondría) de autoría conjunta con los hombres.

Especificidad local e histórica

El tercer problema, de especificidades locales e históricas, le sigue lógicamente a los anteriores. Aun en economías altamente formalizadas, existen procesos populares de formación de activos. Este tema puede, entonces, llevarnos a lo que puede ser visto como una inexorable pendiente resbaladiza hacia la especificidad cultural para la Economía, una disciplina que tiende a ser formal en el método. En contextos culturales particulares, diferentes bienes y cualidades son considerados como activos. En sistemas de honor, la reclusión de una esposa en la casa y la modestia sexual de la hija son activos de familia: ellos cuestan, ellos traen retornos y bajo condiciones políticas inestables y competitivas, ellos pueden volverse altamente vulnerables (violación). En partes de África, la capacidad de una

mujer para trabajar fuera de su casa es un activo para la familia: provoca pagos matrimoniales y obliga gastos en salud y trae retornos. No solamente son activos personales y colectivamente valorados externamente a la unidad doméstica sino también bienes que en sí mismos originan y son conservados, accedidos y transferidos más allá de las fronteras de la unidad doméstica. Esto significa que los procesos intra-unidad doméstica relativos a los activos son necesariamente procesos extra-unidad doméstica también contingentes a la sociedad más extensa (ver Guyer y Peters, 1987).

Sin embargo, para el análisis de activos del sector formal el problema conceptual puede ser mucho menos problemático de lo que insiste la Antropología Cultural, simplemente porque los procesos y modelos usados por los diseñadores de políticas en todo el mundo y a finales del siglo XX ahora le deben algo a una tradición de gobernanza en común, colectiva e internacional. Desde que la formulación de políticas se trata explícitamente de una movilización de partes de ese repertorio en nuevos contextos, puede ser que –además de ser su campo de creación de activos populares más familiar– la antropología haga una contribución más fuerte de lo que ha hecho hasta ahora. Esto se da a partir del abordaje de toda la gama de formas en las cuales las políticas, que se originan en este repertorio colectivo e internacionalizado, han creado y destruido activos y definido o socavado el acceso y el control de género por medio del estudio de las formas en que los procesos formales y populares se han influido entre sí.

Antropología

En este punto nos enfrentamos con una barrera clásica, literalmente la renuencia de largo plazo (que bordea con la intransigencia) en los centros teóricos de la antropología a importar un vocabulario capitalista –inversión, capital, etc.– en el análisis de los sistemas no-capitalistas. Si bien este texto está orientado hacia la economía más que hacia la antropología, y si bien otros artículos resumen mejor el tipo de relación interdisciplinaria productiva, uno o dos puntos adicionales necesitan ser señalados. Antes que nada, es importante notar que uno de los puntos de discusión de la nueva literatura sobre “mercancías” en antropología es una nueva versión de la misma y, mucho más vieja, cuestión; esto es si el concepto de “mercancía”, originando en la teoría del capitalismo, de pleno derecho puede ser sacado de dicho contexto (véase Guyer [1993] para un breve resumen). La presente corriente de pensamiento parece estar más abierta de lo que estuvo antes. Hart (1982) sugiere que “mercancía” puede legítimamente conectar la división capitalista/no-capitalista, tanto como algunas subcategorías claves de tipos de mercancías sean reconocidas. Appadurai (1986), y muchos arqueólogos, simplemente usan el término “mercancía” cuando algo se vende. Los economistas políticos de distintas convicciones teóricas aplican el vocabulario capitalista sin ningún tipo de auto escrutinio elaborado que caracteriza a ciertos tipos de antropología contemporánea: Bates (1990) aplica los conceptos de capital, inversión y riesgo a la unidad doméstica africana y a las estrategias de parentesco que quedan claramente por fuera de las dinámicas capitalistas; Berry (1989) aplica el concepto de inversión a las relaciones sociales. Los antropólogos culturales, en contraste, o se mantienen mucho más escépticos y evitan toda la terminología capitalista junta (usando en cambio riqueza, valores, autoría,

redistribución, etc.) o por el contrario denotan el contenido analítico de esos términos y los usan como siempre, con palabras descriptivas y sin ninguna implicación necesariamente teórica.

Aunque todavía hay mucho que ganar de la mirada culturalista clásica, en la que cada sistema está construido según sus propias premisas, el hecho de que toda la gente ahora trate en alguna medida con activos del sector formal del tipo del que han sido desarrollados en contextos capitalistas: o con su presencia cada vez más definida y regulada o con su ausencia impulsada por las políticas. Y los antropólogos socioculturales frecuentemente trabajan en economías y sociedades capitalistas, las cuales son ahora suficientemente variadas para ser comparadas como objetos de análisis cultural. Las ideas de inversión y de capital son usadas por la misma gente. En situaciones en las cuales el capitalismo es ahora plural (capitalismos), en las cuales muchas de las instituciones capitalistas han sido selectivamente domesticadas en diferentes contextos y las continuidades con el pasado local y precapitalista parecen realmente bastante llamativas, los prejuicios metodológicos de la antropología cultural clásica (variedad, premisas culturales, innovación localmente específica) pueden ser adaptadas muy rápidamente al estudio del mismo capitalismo.

Conclusión

Puede haber un límite en la elasticidad de los modelos de toma de decisión colectiva al asumir plenamente todas las implicaciones del “fondo” (“*endowment*”) como las vería un antropólogo, incluidos los marcos temporales de largo plazo de inversión y procesos históricos políticos de creación y destrucción de activos. Y, ciertamente, hay límites al entusiasmo de la antropología cultural para abrazar implicaciones calculadoras y de medio-a-fin del concepto de inversión cuando se trata de objetos de valor multifacéticos con características polisémicas y referentes temporales múltiples. Pero al incorporarse más audaz y ampliamente a la inversión, la interfaz entre tipos complementarios de estudios podría ser fortalecida, como debe ser, para apreciar plenamente en las poblaciones pobres la creatividad social y cultural de la vida cotidiana.

El estudio de los activos de pequeña escala necesariamente implica un análisis social, cultural y de políticas en un contexto dinámico. Se construye en el estudio de la diferenciación y el control dentro y más allá de las unidades domésticas y de las familias. Se abre al análisis de la unidad doméstica en Economía un poco más ampliamente que en otras ramas de la antropología, ramas que sin embargo informan profundamente algunos de los análisis de género y parentesco en los cuales los economistas de la unidad doméstica están más familiarizados. Y posiblemente abrirá la posibilidad a la antropología del valor un poco más abiertamente a la Economía y a la Historia Económica de los activos y de las inversiones para componer el repertorio de opciones en la —ahora muy sustancialmente compartida— tradición capitalista de formulación de políticas.

Referencias bibliográficas

Alderman, H. and Paxson C.H. (1992). *Do the poor insure? A synthesis of the literatures on risk and consumption in developing countries*. Policy research Working Paper 1008. Washington D.C.: World Bank.

Appadurai, A., ed. (1986). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bates, R.H. (1990). "Capital, kinship, and conflict: The structuring influence of capital in kingship societies". *Canadian Journal of African Studies* 24(2), pp. 151-164.

Becker, G. (1965). "A theory of the allocation of time". *Economic Journal* 75, pp. 493-517.

Becker, G. (1981). *A treatise on the family*. Cambridge, Mass., U.S.A., Harvard University Press.

Berry, S.S. (1989). Social institutions and access to resources. *Africa* 59 (1). pp. 41-55.

Besley, T. (1993). Savings, credit, and insurance. Discussion Paper 167. Princeton, N.J., U.S.A., Woodrow Wilson School of Public and International Affairs, Princeton University.

Brenner, R. (1985). *The Brenner debate. Agrarian class structures and economic development in pre-industrial Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.

Chayanov, A. (1986). A.V. *Chayanov and the theory of the peasant economy*. Madison, Wis., U.S.A., University of Wisconsin Press.

Cohen, A. (1969). *Custom and politics in urban Africa. A study of Hausa migrants in Yoruba towns*. Berkeley, Calif. U.S.A., University of California Press.

Daunton, M. J. (1990). Housing. In *The Cambridge social history of Britain, 1750-1950*, vol.2, ed. F.M. I. Thompson. Cambridge, Cambridge University Press.

Ferguson, J. (1988). "Cultural Exchange: New developments in the anthropology of commodities". *Cultural Anthropology* 3(4), pp. 488-513.

—(1992). "The cultural topography of wealth: Commodity paths and the structure of property in rural Lesotho". *American Anthropologist* 94. pp. 55-73.

Goody, J. (1982). *Cooking, cuisine, and class: A study of comparative sociology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Guyer, J. (1993). *Wealth in people and self-realization in equatorial Africa*. Boston University, Department of Anthropology, Boston. Mimeo.

Guyer, J. I. and P. Peters. (1987). Introduction. Special issue on Conceptualizing the household: Issues on theory and policy in Africa. *Development and Change* 18(2), pp. 197-213.

Haddad, L., and R. Kanbur (1990). "How serious is the neglect of Intrahousehold inequality?" *Economic Journal* 100 (402), pp. 866-881.

Hart, K. (1982). "On commoditization." In *From craft to industry: the ethnography of proto-industrial cloth production*, ed. E. Goody. Cambridge, Cambridge University Press.

Hill, P. (1972). *Rural Hausa. A village and a setting*. Cambridge, Cambridge University press.

Humphrey, C. and S. Hugh-Jones (1992). *Barter, exchange, and value: An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University press.

Levi-Strauss, C. (1949). *Les Structures Élémentaires de la Parente*. Paris, Mouton. —(1969). *The raw and the cooked*. New York, Harper and Row.

Lewis, O. (1959). *Five families: Mexican case studies in the culture of poverty*. New York, Basic Books.

Lundberg, S. and R.A. Pollak (1993). "Separate spheres bargaining and the marriage market." *Journal of Political Economy*. 101 (6), pp. 988-1010.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. London, Routledge.

Mauss, M. (1925). *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. New York, Norton (1969 Translation).

McElroy, M.B. (1990). "The empirical content of Nash bargained household behavior." *Journal of Human Resources* 25 (4) pp. 559-583.

Pitt, M. and V. Lavy. (1992). *The Intrahousehold allocation of medical care in Ghana. Paper presented at the iFPRI/World Bank Conference on Intrahousehold Resource Allocation: Policy Issues and research Methods, 12-14 February, Washington, D.C.*

Richards, A. I. (1956). *Chisingu. A girls' initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. Londo, Faber and Faber.

Rutz H. J. and B. S. Orlove (1989). *The social economy of consumption. Monographs in economic anthropology*, No. 6. New York, University Press of America.

Schultz, T. P. (1990). "Testing the neoclassical model of family labor supply and fertility". *Journal of Human Resources* 25 (4), pp 599-634.

Sen, A. (1985b). *Commodities and capabilities*. Amsterdam, Elsevier.

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Calif., U.S.A., University of California Press.

Thirsk, J. (1978). *Economic policy and projects: The development of consumer society in early modern England*. Oxford, Clarendon.

Thomas, D. (1991). *Gender differences in household resource allocation*. Living Standards Measurement Survey Working Paper 79. Washington, D.C.: World Bank.

—(1997). Incomes, expenditures, and health Outcomes: Evidences of Intrahousehold Resource Allocation. En: L. Haddad, J. Hoddinott and H. Alderman, eds. *Intrahousehold Resource Allocation in Developing Countries. Models, Methods, and Policy*. Baltimore, INFRI/Johns Hopkins University Press.

Thomas, N. (1991). *Entangled objects. Exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass., U.S.A., Harvard University Press.

Weiner, A. B. (1992). *Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley, Calif., U.S.A., University of California Press.

Wolf, E. (1969). *Peasants wars of the twentieth century*. New York, Harper and Row.

Política proletaria hoy

Sobre los peligros y las posibilidades de la analogía histórica



por **James Ferguson**¹

University of Stanford
jgfergus@stanford.edu

RESUMEN

Cuando las desposeídas clases urbanas contemporáneas son representadas como “proletariado”, se activa una poderosa analogía histórica por la cual la muy bien documentada experiencia de las florecientes clases trabajadoras industriales de la Europa del siglo XIX proporciona un patrón implícito de interpretación de eventos y procesos muy alejados, en tiempo y en espacio. El uso que Karl Marx ha dado a la figura del proletariado, frecuentemente proporciona inspiración y constituye un modelo para tales movimientos analógicos, ya en su propia época fue una analogía histórica compleja que invocaba las jerarquías sociales de la antigua Roma. Repensar esta historia intelectual doblemente analógica nos ofrece la ocasión tanto de considerar los usos y abusos de la analogía histórica, como para utilizar la reflexión sobre los proletarios originales (romanos) como palanca conceptual para desmontar algunos supuestos obsoletos sobre la política contemporánea de ciertas poblaciones urbanas sin propiedad, en el sur de África y más allá.

Palabras clave: *analogía histórica, comparación, trabajo, proletariado, propiedad, dependencia; sur de África, Sudáfrica, antigua Roma.*

ABSTRACT

When contemporary dispossessed urban classes are figured as a “proletariat,” a potent historical analogy is activated in which the well-documented experience of the burgeoning industrial working classes of nineteenth-century Europe provides an implicit template for interpreting events and processes far removed in time and space. Yet Karl Marx’s own deployment of the figure of the proletariat, which often provides the inspiration and model for such analogic moves, was itself in its own time already a complex historical analogy, invoking the social hierarchies of ancient Rome. Rethinking this doubly analogical intellectual history provides an occasion both for considering the uses and abuses of historical analogy, and for using a reflection on the original (Roman) proletarians as a conceptual lever for prying apart some outdated assumptions about

¹ Este artículo es una traducción de James Ferguson (2019), *Proletarian Politics Today: On the Perils and Possibilities of Historical Analogy*. *Comparative Studies in Society and History* 61(1): 4–22. Copyright © Society for the Comparative Study of Society and History. Reprinted with permission. Traducción de Andrés Dapuez. *Etnografías Contemporáneas* agradece a *Comparative Studies in Society and History*, por ceder los derechos del artículo para su publicación en español.



the contemporary politics of certain propertyless urban populations, in southern Africa and beyond.

Keywords: *historical analogy, comparison, labor, proletariat, property, dependence, South Africa, ancient Rome.*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Ferguson, James (2022). “Política Proletaria Hoy. Sobre los Peligros y las Posibilidades de la Analogía Histórica”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 132-152.

Los términos analíticos que hacen posible el trabajo de comparación social e histórica son generalmente lo que podríamos denominar bienes usados. No somos los primeros en manipularlos y nos llegan con las manchas, rastros e imperfecciones de sus usos anteriores. Tales residuos de usos previos crean asociaciones análogas, a través de las cuales instancias históricas previas o casos sociológicos paradigmáticos pueden establecer los términos (bastante literalmente) con los que describimos y comparamos otros casos. A veces, nuestros términos analíticos de comparación invocan tales analogías explícitamente. Cuando discutimos sobre el “*apartheid*” en Israel, o identificamos clases de “*compradores*” y “*kulaks*” en África Oriental, el préstamo de argumentos o de marcos de referencia (y no solo de términos) no está disfrazado. Pero incluso cuando nuestros términos son más técnicos, o son aparentemente universales, los rastros de sus usos anteriores permanecen en ellos. Un antropólogo político de hoy en día, por ejemplo, no puede describir una sociedad de “linaje segmentario” sin transportar inmediatamente al lector formado antropológicamente a las llanuras aluviales de la tierra de los Nuer y al mundo textual de E. E. Evans-Pritchard. Y aun términos menos especializados tienen vínculos similarmente profundos con predecesores históricos bien conocidos y consagrados: ¿podemos realmente discutir la “revolución” hoy en día sin encuadrar tácitamente nuestro pensamiento en relación a las asociaciones gastadas de esa palabra con casos paradigmáticos o canónicos que espontáneamente nos trae a la mente? Tal analogía-por-asociación es probablemente inevitable y, en cualquier caso, no es un obstáculo para una comparación sólida y fructífera. Pero, a continuación, argumentaré la común combinatoria de términos analíticos con analogías históricas, convencionales o canónicas, la cual merece una reflexión más crítica y metodológica que la que generalmente le hemos dado hasta ahora—tanto por la coartada que puede producir y (menos obvia pero quizás más interesante) como por la desestabilización creativa y potencialmente útil que un cambio consciente hacia analogías menos convencionales podría proporcionar—.

El caso que deseo considerar involucra los términos “proletariado” y “proletario” en la Sudáfrica contemporánea. Comienzo por observar que, si bien estos términos todavía están en uso, la analogía histórica que alguna vez fue la justificación explícita para ese uso—asimilar el surgimiento de una clase trabajadora industrial en el sur de África con los desarrollos anteriores de Europa—hoy está

cada vez más en disputa. Pero la conclusión que quiero sacar de esto no es que deberíamos dejar de usar analogías históricas, sino que deberíamos esforzarnos por utilizarlas de formas menos convencionales y más imaginativas. Por lo tanto, *no* defiendo una retirada del lenguaje “proletario”, con el argumento de que ahora esté desactualizado, anacrónicamente fuera de su tiempo y espacios adecuados. En cambio, apunto a poner la analogía proletaria, y sus problemas actuales, en un contexto histórico mucho más expansivo, y por lo tanto, a abrir un conjunto más amplio de posibilidades analógicas. Sugiero que, al expandir la analogía, en lugar de simplemente descartarla, se le puede dar tanto al término “proletario”, como a las analogías que es capaz de sugerir, una nueva relevancia y un nuevo alcance analítico sobre el presente. De manera más general, también sugeriré que esforzarse por ser más auto-conscientes de los vínculos entre los términos de nuestras comparaciones y de las asociaciones históricas implícitas, con las que están conectados, puede permitirnos abrir nuestro pensamiento a una gama más amplia de analogías, desplazando, así, los casos paradigmáticos demasiado familiares que actualmente dominan nuestras imaginaciones analógicas.

Comencemos, por tanto, por la cuestión de, como indica mi título, “la política proletaria hoy”. La palabra “proletario” está, por supuesto, asociada para siempre con la obra de Karl Marx y, en particular, con la tradición marxista de análisis de clase dentro de la cual “el proletariado” y la “proletarización” han sido conceptos centrales. Hoy en día y en la mayoría de los lugares, ese lenguaje tiene un tono bastante antiguo. Pero en Sudáfrica, el concepto de “proletariado” conserva tanto una circulación sorprendente, como una medida de real significancia.² Esto es, parcialmente, un legado de las diversas orientaciones marxistas que se unieron en los largos años de lucha contra la *apartheid*, parcialmente debido a su rol de palabra clave en la erudición progresista y en la teoría política de izquierda, y parcialmente, una especie de esquema para imaginar nuevas clases sociales y nuevos protagonistas políticos (como en la imagen cada vez más discutida del “precariado”). El resultado es que una categoría históricamente muy particular, incluso peculiar, utilizada durante mucho tiempo para analizar las formas políticas-económicas de la Europa del siglo XIX, a menudo aparece, tanto en los relatos históricos como en los contemporáneos de África austral, como si fuera un simple término descriptivo y no, como me parece que es, como una alusión bastante forzada y anacrónica.

Esta situación sólo puede explicarse por el hecho de que, desde los primeros días del análisis socio-científico de la región, hemos trabajado bajo el hechizo de una poderosa analogía histórica, comparando los acontecimientos

2 El término está activamente en uso hoy, tanto en el ámbito académico, como en el del discurso político público. Quizás los ejemplos políticos más visibles puedan encontrarse en el discurso de la “vieja izquierda”, de sindicalistas como Irvin Jim, secretario general del Sindicato Nacional de Trabajadores Metalúrgicos de Sudáfrica (NUMSA, por sus siglas en inglés), quien recientemente llamó a través de una publicación de Facebook a un liderazgo político que podría ayudar a “la vanguardia de la clase obrera” a “conducir a toda la masa del proletariado y del semiproletariado por el camino correcto”; https://www.facebook.com/pg/IrvinJimPage/posts/?ref=page_internal (consultado el 21 de agosto de 2017). Para un ejemplo reciente y sofisticado de trabajo académico que utiliza un lenguaje analítico del proletariado y la proletarización, ver Jacobs 2017.

contemporáneos en el sur de África con los de la Europa de la época de la industrialización capitalista. Como he escrito en otra parte (Ferguson, 1999), la antropología de mediados del siglo XX de lo que se llamó “cambio social” funcionó, desde el principio, con la idea de que la industrialización de Europa proporcionaba la clave para comprender los acontecimientos en las economías mineras de Sudáfrica, en expansión entonces. Por ejemplo, el antropólogo social Max Gluckman, fundador de la “Escuela de Manchester” de antropología y director del famoso Instituto Rhodes-Livingstone, identificó el problema sociológico fundamental de la región en lo que denominó “la revolución industrial africana” (Gluckman, 1961). A los nuevos trabajadores de campo que comenzaban a investigar en la región, Gluckman según se informó, asignaba como lectura obligatoria para el viaje en barco desde Gran Bretaña nada que tuviera que ver con Sudáfrica, sino dos obras entonces influyentes de historia social de la industrialización de la Inglaterra de fines del siglo XVIII y principios del XIX (*The Town Laborer* [1917] de JL Hammond y Barbara Hammonds, y *The Village Laborer* [1920]), creyendo que así proporcionaban el marco apropiado para comprender las realidades sociales que pronto encontrarían los investigadores.³

También los historiadores vieron en el sur de África un proceso histórico que, de manera significativa recapitulaba el desarrollo anterior de Europa, un proceso caracterizado por la acumulación primitiva, la expansión de un modo de producción capitalista, el despojo rural y la creación de un proletariado urbano. Ni los antropólogos, ni los historiadores ignoraban las particularidades de la región o sus manifiestas divergencias con las trayectorias europeas del desarrollo capitalista. Sin embargo, había una fuerte sensación de que, a grandes rasgos, África estaba pasando por algo que Europa *ya había experimentado*. En este sentido, el marco eurocéntrico se daba por sentado.

A finales del siglo XX, la historia del surgimiento de una clase trabajadora fue quizás el único tema dominante de una erudición extremadamente admirable (y en su mayoría marxista) que florecía durante ese período. Pero a pesar de lo ricas que fueron estas discusiones, lo que sorprende ahora, al mirarlas retrospectivamente, es cuán pocas dudas parecía haber de que el término “proletariado” fuera una categoría útil y apropiada para caracterizar a las masas urbanas y semiurbanas que habían crecido alrededor de los nuevos pueblos mineros y de otros asentamientos urbanos. Esto contrastó notablemente con los estudios sobre el campo, en donde las discusiones agudamente críticas de varias disciplinas cuestionaban, sin descanso, la relevancia y la validez de las analogías y de las terminologías europeas. ¿El término “feudalismo” es realmente de alguna aplicación en África? preguntó Jack Goody (1963) ¿Los términos europeos como “tribu” no distorsionan la comprensión académica de las políticas africanas contemporáneas y precoloniales –se preguntó Terence Ranger (1985)? “¿Se debe llamar campesinos a los cultivadores africanos?” –preguntó Lloyd Fallers (en el título de un influyente artículo de 1961)–. Pero pocos parecían dudar (al menos en África del sur) de que los trabajadores industriales africanos

3 De acuerdo a Michael Burawoy, quien a su vez transmite un relato de Jaap van Velsen (comunicación personal, 22 de agosto de 2014).

iban a ser denominados como proletarios. Como he argumentado en otra parte (Ferguson, 1999), esto no era sólo una cuestión de terminología, sino de una trama imaginaria que configuró la manera en la que los desarrollos sociales y políticos fueron, al mismo tiempo, narrados y entendidos.

A estas alturas, todo esto es un terreno bastante familiar. Pero el nuevo pliege que quiero introducir aquí en la discusión, es la observación de que el término “proletariado”, que hemos venido usando en las últimas décadas como una especie de analogía histórica (comparando a ciertas personas sin propiedad, en su mayoría urbanas, con las florecientes clases trabajadoras industriales del siglo XIX), fue, ya en su momento, en sí misma, una analogía histórica, una que atravesó no solo uno o dos siglos de historia, sino casi dos milenios.

Como bien lo sabía Marx (educado, como lo fue, en derecho romano), el concepto de proletariado tenía su origen en las prácticas administrativas de la antigua Roma, en donde aparecía como una categoría censal, que se aplicaba a las personas que eran ciudadanos libres pero que carecían incluso de la posesión mínima de la propiedad requerida para ser miembro de la jerarquía de clases de la República Romana. Esto es: una categoría social de ciudadanos libres pero sin propiedades, cuyo número se disparó durante el período imperial, sobre todo en la misma ciudad capital de Roma.

En contraste con el uso posterior del propio Marx, los romanos que eran designados como “proletarios” *no* eran principalmente trabajadores asalariados, una categoría de hecho poco desarrollada en la economía romana. Más bien parecen haber hecho sentir su presencia en la sociedad en general menos como trabajadores que como “la turba de la ciudad” [the city mob], según lo que Eric Hobsbawm analizó hace mucho tiempo (1965: 108-25). Esto es, su rol social se basaba en la política y en el clientelismo más que en los salarios y dependía de los flujos distributivos casi tanto como del trabajo productivo. El propio Marx señaló esto en el prefacio de la segunda edición de su célebre *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, citando la observación del historiador Sismondi sobre que “el proletariado romano vivía a expensas de la sociedad, mientras que la sociedad moderna vive a expensas del proletariado” (Marx, 1978: 5).

El uso del término “proletariado” para designar una clase compuesta específicamente por trabajadores asalariados fue, como ha demostrado Peter Stallybrass (1990), una innovación terminológica del siglo XIX, en la que el propio Marx desempeñó un papel protagónico. Los usos más antiguos se habían adherido mucho más al sentido romano original, al sugerir un conjunto empobrecido, desordenado y posiblemente peligroso de indigentes y vagos. “Antes de Marx”, ha escrito Stallybrass, “proletario (*prolétaire*) era uno de los significantes centrales del espectáculo pasivo de la pobreza”; “[e]l proletariado, en otras palabras, no era la clase obrera: eran los pobres, los recolectores de trapos, los nómadas” (ibid.: 84). Según el relato de Stallybrass, Marx solamente creó al “proletariado” como a un protagonista coherente y moralmente recto de la clase trabajadora por medio de un proceso de purificación, en el que muchos de los elementos heterogéneos y desagradables de lo que se había conocido como el proletariado fueron extraídos y contenidos de manera segura dentro de otra categoría: la del *Lumpenproletariat*. A esta figura, como es bien sabido, la trataron Marx y Engels con descarado desprecio: “la escoria social”, “esa masa putrefacta” de parásitos y

criminales, “esta escoria de elementos depravados de todas las clases” (citado en Ferguson, 2015: 221), “desviando hacia esa categoría”, como observa Stallybrass, “gran parte del miedo, la aversión y la fascinación voyeurista que la burguesía había depositado en la categoría previa y menos específica del proletariado” (1990: 82).

Es sólo esa “purificación” de los significados más antiguos de proletario (una purificación que hace mucho tiempo hemos olvidado y que hoy damos por sentada) lo que permitió la comprensión moderna del “proletariado” como una entidad sociológica coherente, caracterizada por ambas funciones económicas específicas (trabajo asalariado productivo) y características político-morales específicas (una clase trabajadora “respetable”, capaz tanto de ganar conciencia de clase como de perseguir objetivos políticos de importancia universal). Pero precisamente esta purificación es la que *separa* al concepto marxista contemporáneo de “proletariado” de la población urbana global contemporánea, a la cual hoy se le aplicaría sólo muy tenuemente. El concepto de proletariado purificado lucha por encontrar sustento aquí precisamente porque las nuevas poblaciones urbanas emergentes del Sur global a menudo subsisten a través de estrategias de subsistencia improvisadas, “informales” y uno está tentado a decir “lumpen”, que han desplazado cada vez más los salarios estables del trabajo como base económica de las subsistencias urbanas en gran parte del mundo. Por tanto, me gustaría volver por unos momentos, al original, al punto de referencia romano de los análogos proletarios de Marx. Al mezclar un poco al “proletariado” que Marx tan cuidadosamente purificó, podemos encontrar mejores formas de usar algunas metáforas familiares y mejores formas de comprender las posibilidades y peligros de la analogía histórica.

La política proletaria de la antigua Roma

Antes de continuar, es hora de introducir una salvedad enorme: tal vez como sea de esperar para un estudioso especializado en el África del sur moderna, este autor, de hecho, no sabe mucho sobre la antigua Roma. Si el propósito de este ensayo fuera contribuir a la comprensión académica de la sociedad romana, o a la historia romana, sería muy vergonzoso y, de hecho, descalificador. Pero este ensayo no tiene tal propósito. No debe considerarse como un informe de conocimientos, sino más bien como una especie de experimento conceptual. Con ese objetivo en mente, espero que, una vez que surjan los resultados de este experimento, el lector generoso perdone la evidente falta de experiencia, así como lo que seguramente a cualquier especialista le parezcan, en el mejor de los casos, simplificaciones excesivas. Que no haya ningún malentendido: este artículo no es en modo alguno una contribución a la historiografía de Roma. Su objetivo no es más que resumir, muy crudamente, algunos hechos básicos extraídos de la literatura secundaria sobre el orden social de la antigua Roma (y especialmente sobre la ciudad de Roma en su período imperial) para lanzar una provocación respecto a nuestro uso de las analogías históricas. Si tiene alguna contribución que hacer, radica en esa provocación, y ciertamente, no en ningún conocimiento o revelación original sobre Roma.

Por lo que puedo decir de esa literatura secundaria,⁴ la diversa colección de ciudadanos romanos considerados bajo la antigua categoría del censo como “proletario” se parecía menos al “proletariado” asalariado y respetable de Marx que a las “impurezas” que él sistemáticamente limpió. Es decir, se parecía bastante al muy despreciado Lumpen proletariado de Marx. Consideren el siguiente relato del período imperial tardío: “El proletariado vago y holgazán... dedica toda su vida a la bebida, el juego, los burdeles, los espectáculos y el placer en general. Su templo, hogar, lugar de encuentro, de hecho el centro de todas sus esperanzas y sueños, es el Circo Máximo... La mayoría de estas personas son adictas a la glotonería. Atraídos por el olor de la cocina y de las voces chillonas de las mujeres... se aglomeran en el estadio de puntillas, mordiéndose los dedos y esperando que los platos se enfríen (Ammianus Marcellinus [ca. 330-395], citado en Grant, 1992: 81)”.

Esta es una narración de élite, por supuesto, pero en ella y en otras similares se nos presenta precisamente ese “espectáculo pasivo de la pobreza” que Marx había expulsado de su imagen del proletariado como una clase trabajadora respetable. Y si estos “proletarios” romanos suenan menos como trabajadores regulares, y más como una clase baja desempleada, esto no debería sorprender. Como he señalado, la definición original del proletariado romano identificaba un tipo de intersección entre estatus de ciudadano libre y carencia de propiedad. Es decir, era un estatus que no se definía en absoluto por el trabajo, sino por la falta de propiedad, por un lado, y por una especie de afiliación política, por el otro. Sugeriré en breve que este pasaje, del trabajo a las cosas, como a la ciudadanía y a la propiedad, es bastante útil cuando se trata de las posibilidades analógicas del término en el contexto actual.

Aquellos que carecían de propiedades importantes están muy pobremente documentados en los textos, escritos e inscripciones que proporcionan la base de la mayor parte de lo que sabemos sobre la estructura social de la antigua Roma; son lo que Knapp (2011) ha denominado los “romanos invisibles”. Pero las fuentes disponibles parecen sugerir que el poder social clave de los ciudadanos urbanos sin propiedades (pero no esclavos) de Roma, *no* residía principalmente en su capacidad para trabajar, sino en otras capacidades que se asemejan más a las de la “turba de la ciudad” de Hobsbawm, especialmente a capacidades tanto para ofrecer partidarios como para infundir miedo. Un tipo clave de poder involucró a la capacidad de aumentar (mediante la reproducción) la población con fines como la colonización o, en el período imperial posterior, el personal del ejército. Como sugiere el nombre *proletarius*, “el que produce descendencia”, la capacidad de producir hijos era uno de los pocos activos que

4 En mi muestreo muy limitado de esta literatura, encontré los siguientes trabajos muy útiles. Para una descripción general y accesible del orden social y político: Beard 2015; sobre la estructura social, categorías sociales y prácticas socioeconómicas que componían ese orden: MacMullen 1974; sobre la posición socioeconómica de los romanos pobres pero libres en particular: Morely 2006; y Knapp 2011; sobre prácticas de donación y patrocinio, y relaciones entre benefactores ricos (incluido el Emperador) y sus destinatarios, Veyne 1990; y Brown 2012 (especialmente la Parte I). La más útil de varias colecciones de fuentes primarias traducidas que revisé fue Parkin y Pomeroy 2007. Bairoch (1988) sitúa de manera conveniente el caso romano en una visión global de la historia económica urbana.

se reconocía que poseían estos ciudadanos sin propiedad. Pero también en otros dominios, poder proporcionar volumen demográfico importaba, ya sea en forma de partidarios políticos para los políticos, séquitos y admiradores para los notables, o clientes para diversos tipos de patrocinio. Como argumentó Paul Veyne (1990), las élites romanas necesitaban que su gloria se reflejara en un grupo de admiradores; los líderes necesitaban seguidores; y el gran hombre necesitaba no solamente dinero y poder, sino, fundamentalmente, ser celebrado, apreciado, elogiado, y de hecho, amado. Y esa fue una de las tareas sociales realizadas por el proletariado romano.

Es importante señalar, en términos económicos, la prevalencia de lo que podríamos llamar en palabras anacrónicamente modernas, el desempleo masivo entre los ciudadanos libres pero sin propiedades de la antigua Roma. La práctica generalizada de la esclavitud por supuesto redujo la necesidad de contratación de mano de obra, por lo que simplemente *no había* un mercado regular para los trabajadores de largo plazo (Parkin y Pomeroy, 2007: 215). De hecho, donde había trabajo remunerado más allá de los arreglos casuales a corto plazo, generalmente el mismo se subsumía dentro de las relaciones sociales clientelares, que difuminaban las líneas de división entre salarios y obsequios y generosidad de un patrón. Y pocos podían contar con tales arreglos. De nuevo, la evidencia histórica sobre los medios de vida de los pobres en Roma es bastante escasa, pero según un autor (Bairoch, 1988: 83), los desempleados y subempleados “ciertamente deben haber superado el 30 por ciento, si no el 40 por ciento de la población en edad de trabajar”. Knapp lo ha dicho más recientemente, incluso más rotundamente, concluyendo que “*la mayoría* de las personas no estaban regularmente empleadas” y “vivían al límite, la mayor parte del tiempo, si no todo el tiempo” (2011: 98, énfasis mío). Y estos “desempleados y sub-empleados” parecen haber sufrido condiciones de existencia extremadamente precarias, de hecho, “lumpen”. Una fuente habla de “la gran clase de trabajadores libres pobres que no tenían ingresos fijos y probablemente vivían una existencia marginal” (Shelton, 1988: 133), mientras que otra afirma que, “Roma siguió siendo famosa en la antigüedad tardía por la presencia de una población viviendo ‘informalmente en las grietas de imponentes edificios, durmiendo a la intemperie en las *tabernae* o acurrucados en las bóvedas o entre los asientos de teatros, circos y anfiteatros” (Atkins y Osborne, 2006: 9, citando a Ammianus Marcellinus). Knapp señala que los mendigos “abundaban”, mientras que los jornaleros ocasionales probablemente no estaban mucho mejor, ya que vivían en un estado “muy eventual” de futuro “siempre incierto” (2011: 100, 98).

La mayoría de los que estaban empleados eran lo que hoy podríamos denominar “autónomos”, y la ciudad contenía innumerables artesanos, artistas y pequeños comerciantes apiñados en chozas y en puestos en torno a la ciudad. Pero, como ha observado MacMullen (1974: 89), “las muy populosas asociaciones de artesanos” deben interpretarse frente a “la evidencia de la subdivisión de oportunidades para hacer dinero”; uno debe apreciar “cuán atomizadas estaban las industrias, cuán minuciosamente subdivididas en pequeñas tiendas y pequeñas agencias” (ibid.: 98-99) tal que normalmente producían sólo muy pequeñas porciones de sustento. Más que a una burguesía moderna o al sector comercial, debieron parecerse a algo más cercano a lo que hoy llamaríamos “la economía

informal”; escritores contemporáneos, ciertamente, no dudaron en agruparlos entre “los pobres” y la chusma. Como en el caso de los trabajadores, las relaciones con los mecenas poderosos eran valiosas, si no esenciales, y los artesanos estaban siempre en sintonía con la posibilidad de vincularse como clientes a benefactores o protectores ricos y propietarios. Como dijo un autor de la época, los pobres eran aquellos que “miraban siempre los dedos de los ricos” (citado en Brown, 2012: 56).

Si aquellos que eran clasificados como proletarios (es decir, los más pobres de la plebe, ciudadanos romanos libres carentes de casi toda propiedad) eran dependientes de las relaciones de patrocinio con sus superiores sociales, a menudo dependían incluso más de su relación con el estado, una relación a menudo tan personalizada como la relación con el mismo emperador. Un elemento clave de esta dependencia tomó la forma de distribución directa del estado basada en la ciudadanía, no en el trabajo. A través de las conocidas “leyes de cereales”, el emperador distribuía directamente los alimentos a la ciudadanía urbana, de quien también se esperaba que proporcionara espléndidos entretenimientos populares, de ahí la famosa frase “pan y circo”.

Pero lo que no siempre se aprecia de estos arreglos es su gran escala. En su apogeo, la metrópoli romana era una ciudad con una población de quizás un millón o más, un número que se acerca al tamaño de las ciudades europeas más grandes incluso en el período de la industrialización temprana en el siglo XIX (Bairoch, 1988: 82; Beard, 2015: 21). Y una gran proporción de esta población recibía granos del estado⁵ por medio de una distribución organizada y directa. Las cifras cambiaron con el tiempo y las estimaciones en cualquier caso varían, pero parece ser que unos trescientos mil, o más, residentes de la capital estuvieron recibiendo asignaciones gratuitas en la época de Augusto (Parkin y Pomeroy, 2007: 49) y se han citado números mucho más grandes para los períodos posteriores (Bairoch, 1988: 82-83; pero cf. Veyne, 1990). Un número aún mayor se benefició del precio controlado del grano que distribuía el estado, el precio estaba fuertemente subsidiado en tiempos de escasez (Veyne, 1990: 236-40). Además de esto, un número sustancial de ciudadanos pobres en la capital romana, y de hecho en toda Italia, recibía asignaciones familiares, pagos en efectivo otorgados a familias con hijos.⁶ Todo esto permitió la subsistencia de ciudadanos libres, pero sin propiedades, que probablemente lucharon por sobrevivir únicamente por medio del trabajo productivo: “amplias masas de receptores parasitarios de grano”, como ha dicho peyorativamente un autor, “siempre constituyeron un Lumpenproletariado” (Alfoldy, 1985: 136).

Como Paul Veyne (1990) ha enfatizado, el grano no se distribuyó a *los pobres* (en términos contemporáneos, podríamos decir que no hubo “requisitos

5 Knapp (2011: 101) señala que la ciudad de Roma era en cierto modo única (una “aberración”), y advierte razonablemente contra la extensión de la imagen de una población dependiente del subsidio que emergía de la capital imperial hacia el Imperio en su conjunto. Sin embargo, mi interés aquí está precisamente en los modos de distribución que aparecieron en su forma más desarrollada y en la propia Roma, no pretendo que sean representativos del Imperio en general.

6 Veyne 1990: 367-77. El término “asignaciones familiares” es de Veyne (ibid.: 367); los romanos hablaban de la *Alimenta*.

de pobreza”), sino al *pueblo* (véase también Brown, 2012: 68–71). Se entendía como una especie de don ostentoso, un gran gesto que traía gloria al dador, pero también como un tipo de obligación de honor, ya que el permitir al pueblo de la gran capital imperial pasar hambre hubiera sido vergonzoso y, en caso de disturbios por comida, peligroso. El aprovisionamiento del emperador al pueblo romano, insiste Veyne, debe situarse entonces dentro de la más amplia cultura antigua de la donación pública y de la gloria pública que él llamó “evergetismo”.

Pero vale la pena destacar que, incluso cuando tales dones enfatizaron y promulgaron la vasta brecha social entre ricos y pobres, tampoco faltaban nociones de justas partes [*fair shares*]. Veyne señala que la primera creación de una ley de granos ocurrió cuando la ira, derivada de la escasez de alimentos, se vinculó a una denuncia sobre la “distribución desigual de dividendos”, en la que “aquellos que derramaron su sangre para agrandar el Imperio no estaban recibiendo su justa parte [*fair shares*] de la conquista” (1990: 241). Veyne sugiere que esto fue menos la expresión de un principio abstracto y universal que de una ideología política, nacida de una coyuntura específica, que permitió una “alegoría de la justicia en la que el cuerpo político se comparó con una compañía emisora de acciones [*share-issuing company*], con el fin de hacer más concreta la idea de que todo el mundo tiene derecho a la subsistencia” (1990: 241–42). Más recientemente, Neville Morely ha defendido tanto lo que él llama el “significado práctico” de la seguridad alimentaria como una ganancia política resultante de la “presión desde abajo” y el “significado ideológico” de la concesión “de que todos los ciudadanos romanos deberían tener el derecho a exigir una parte [*share*] del botín del imperio” (2006: 39).

Es mucho lo que se podría decir sobre todo esto. Para mis propósitos aquí, solo quiero enfatizar que los medios de vida llegaron a los proletarios pobres, con un alcance considerable, no solamente a través de los intercambios económicos por trabajo, sino también como una recompensa por su lealtad política, como demostración del poder y la generosidad del soberano hacia quienes debían adorarlos, o como respuesta a una amenaza real o potencial del orden público.

Permítanme también declarar aquí lo que hasta ahora he dejado implícito: existen sorprendentes puntos de similitud entre el caso romano descrito aquí y el de África del sur contemporánea, y especialmente Sudáfrica, en donde los altos niveles de urbanización coexisten con un desempleo estructural masivo y extensos programas de distribución directa a la ciudadanía.

Para continuar con este paralelismo, observemos que ni la vida económica, ni la política de la capital romana pueden entenderse sin ser situadas dentro de los vastos flujos de recursos que desembocaban en Roma pero que eran producidos en otros lugares. “Roma”, como ha dicho Bairoch, era un nodo distributivo: “recibía mucho y aportaba poco” (1988: 83).

Una larga tradición de tipologías del evolucionismo social de ciudades pone a esos tipos de ciudades “políticas” o “administrativas” firmemente en el pasado, y desalienta cualquier esperanza de encontrar en tales ciudades paralelos sustanciales o significativos con las metrópolis modernas. El relato clásico de Giddeon Sjöberg (1965) distinguía claramente lo que él llamó “ciudades preindustriales” de las industriales. Las ciudades preindustriales (entendidas como “antiguas” o “tradicionales”), desde este punto de vista, eran improductivas y extraían valor

del campo; las ciudades modernas, en cambio, eran industriales y productivas. Henri Lefebvre (2003) también trazó una progresión evolutiva que va desde lo que él llamó la ciudad política a la ciudad mercantil y a la ciudad industrial. Pero no hay razón para conceder a tales secuencias históricas ningún tipo de verdad universal o necesidad. Si uno mira la historia del urbanismo en, digamos, Zambia, la secuencia está claramente invertida: primero vino la ciudad industrial, en la forma de las ciudades mineras de Copperbelt, y, más tarde, lo que había comenzado como centros administrativos menores y puestos comerciales, como Lusaka y Ndola, se convirtieron en verdaderas ciudades; luego, finalmente, la expansión del empleo estatal y de los sectores terciarios las convirtió en ejes distributivos y en lo que Lefebvre llamaría “ciudades políticas”. De hecho, en muchas partes del continente, las ciudades se han vuelto no más sino cada vez *menos* industriales, y cada vez más “políticas” o “distributivas” en carácter—recordándonos en este aspecto a Roma—mientras sugieren que el carácter “parasitario” que Sjoberg (1965) atribuyó a “la ciudad preindustrial” puede no ser de hecho una reliquia del pasado. También se pueden recordar aquí las observaciones de Max Weber sobre la importancia, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, de lo que él llamó “ciudades consumidoras”, cuyas economías estaban respaldadas por el poder adquisitivo de aquellos con (en sus incisivos términos) “ingresos políticamente determinados.” Estos “ingresos políticos”, en su relato, podrían incluir “funcionarios que gastan sus ingresos legales e ilegales en la ciudad”, así como otros “detentores de poder político” e incluso beneficiarios de pensiones (Weber, 1969: 26-27).

Otros detalles de la sociedad romana antigua sugieren más paralelismos. La antigua capital romana estaba plagada de desempleo estructural, ya he citado una estimación de desempleo del 30 al 40 por ciento que se correspondería bastante bien con las estimaciones actuales sobre las ciudades sudafricanas. La prevalencia de acuerdos laborales precarios y de corta duración, que he señalado como característica de Roma, también se observa cada vez más en Sudáfrica. Si en Roma el trabajo asalariado estable y a largo plazo se vio socavado por la disponibilidad de *esclavos*, se podría considerar hasta qué punto se ha producido un debilitamiento similar en Sudáfrica *via* máquinas, que en las últimas décadas ha desplazado a cientos de miles de asalariados formales de las industrias como la minería y la agricultura.

En Roma, el sostén material del estado apoyó a una gran parte de la población. Éste tomó la forma de distribución directa hacia los ciudadanos, en donde los recursos se transferían no a cambio de trabajo, sino como un privilegio de ciudadanía,⁷ y como un don que los gobernantes esperaban que les hiciera ganar clientes y partidarios políticos mientras mantenían a raya los posibles disturbios o la violencia de las masas urbanas. Esto también suena familiar en Sudáfrica, donde alrededor del 30 por ciento de todos los ciudadanos reciben pagos sociales directos de un estado que busca adherentes políticos (en forma de votantes), bajo la sombra de los temores palpables y ubicuos de la élite sobre

7 Como Brown ha enfatizado, los ciudadanos eran un grupo privilegiado, y recibían sus asignaciones de grano con considerable orgullo. Recibir una dosis de comida, señala, “no lo convertía a uno en mendigo. Lo hacía a uno un ciudadano” (2012: 69-70).

una insurrección urbana, de parte de los ciudadanos sin propiedad. De hecho, en Sudáfrica, como en Roma, incluso los ciudadanos muy pobres conservan ciertos poderes sociales, entre los que se encuentran, como dije antes de Roma, “la capacidad de ofrecer seguidores, por un lado, y de infundir miedo, por el otro.” También es digno de mención que, si bien los pagos estatales a los pobres en Sudáfrica incluyen pensiones de vejez y subsidios por discapacidad, también existe, como en Roma, un subsidio especial que se paga a los hogares con niños (el *Child Care Grant*, que se paga al cuidador o cuidadora de cualquier niño o niña menor de dieciocho años —en Roma era hasta los dieciséis—⁸). Como señaló Weber, los “ingresos políticos” pueden venir de muchas formas. Las transferencias estatales directas a los ciudadanos eran formas decisivas de ingresos políticos en la antigua Roma, tal como lo son hoy en Sudáfrica. Y en ambos casos, las relaciones de clientelismo y dependencia han sido cruciales para sostener los medios de vida de los sin propiedad, en una estructura social de extrema desigualdad. En Sudáfrica, tanto como Peter Brown (2012: 56) ha dicho de la antigua Roma, “estamos tratando con una sociedad abruptamente jerárquica, unida por innumerables cadenas de dependencia”. En todos estos puntos, la analogía con la antigüedad parece extrañamente relevante para nuestro presente del sur de África, y, en cierto modo, mucho más que la analogía más reciente (pero cada vez más inútil) de la Europa del siglo XIX.

¿Analogías no-capitalistas para una sociedad capitalista?

Realmente no podemos pensar sin analogías, ya que siempre aprehendemos lo nuevo y lo desconocido en términos de cosas que conocemos sobre sucesos anteriores y casos anteriores, o familiares. La analogía histórica, utilizada de una manera consciente y disciplinada, tiene tanto sus usos como sus placeres. Pero también impone límites y crea puntos ciegos. Yuxtaponiendo la analogía histórica a la que estamos más acostumbrados (el proletariado como clase emergente de trabajadores asalariados industriales) con otra menos familiar (el proletariado como ciudadanía sin propiedad, dependiente de distribución clientelar y de subsidios estatales directos), puede ayudarnos a enfocar mejor algunos de esos límites y puntos ciegos.

Con este espíritu he sugerido aquí que una serie de características de la situación económica y social de los pobres urbanos que en la Sudáfrica contemporánea parecen recordar sorprendentemente tanto al proletariado de la antigua Roma como al proletariado del siglo XIX de la Europa industrializada. Pero debo señalar que la inesperada relevancia conceptual de las categorías antiguas para pensar los desarrollos contemporáneos no es sólo una cuestión de África del sur. Tampoco soy el primero en tomar nota de ello.

Varios teóricos han aplicado recientemente analogías históricas a las realidades contemporáneas de manera que, independientemente de lo que uno pueda pensar de los méritos de sus argumentos específicos, desbaratan la vieja idea de un movimiento progresivo a través del tiempo lineal, como si todos

8 Esa es la estimación de Veyne (1990: 371).

estuviéramos ahora (como el personaje de Kurt Vonnegut, Billy Pilgrim, en *Mataadero Cinco*) “desenganchados del tiempo”, saltando de manera desordenada y descontextualizada de un punto en el tiempo a otro, muy distante del primero. Así, mientras solíamos sentirnos seguros de una progresión ordenada, a la vez histórica y teórica, en la que Hegel conduce a Marx tanto como el pasado conduce al presente, Žižek ha sugerido recientemente que es la concepción del proletariado de Marx, la que tiene una adecuación decreciente con respecto a las realidades contemporáneas, mientras que la idea de Hegel de “la chusma” habla mucho más de las condiciones actuales. De hecho, sugiere, “se puede argumentar que la posición de una ‘chusma universal’ captura perfectamente la difícil situación de los nuevos proletarios de hoy”. En lugar de ser explotados como asalariados, “a la chusma de hoy se le niega incluso el derecho a ser explotada a través del trabajo [...]; y exactamente como lo describe Hegel, a veces formulan su demanda como una demanda para subsistir sin trabajo...”. (Žižek, 2012: 440). Volviendo a Roma, la influyente representación de Hardt y Negri de la forma emergente del capitalismo global contemporáneo como “Imperio”, por supuesto, no ha referido a ningún principio marxista como su fundamento, sino explícitamente a “la [antigua] tradición romana del derecho imperial” (2000: 10). Más recientemente, Göran Therborn, el gran anciano de las teorías sociológicas de clase, escribió una proyección sobre el futuro de clase en el siglo XXI, concluyendo que la “clase trabajadora”, que había sido la fuerza política dominante del siglo XX, está retrocediendo rápidamente en importancia, y que “el momento en el que [se la] veía como el futuro del desarrollo social... es muy poco probable que regrese” (2012). En cambio, señala al ascenso de las clases medias organizadas en torno al consumo y lo que él llama “clases populares”, a las que también denomina, con poca elaboración, “plebeyos”. Otro sociólogo, por su parte, Carlos Forment, ha desarrollado un concepto de lo que denomina “ciudadanía plebeya” para interpretar la política vernácula contemporánea en Buenos Aires (2015). Las categorías sociales subalternas de épocas pasadas, y en particular las de la antigua Roma, parecen tener un extraño tipo de circulación en este momento. Pero tomo aquí esta provocación teórica para ir más allá de la cuestión literal de si las categorías sociales de épocas pasadas son realmente aplicables al presente y, en cambio, busco sugerir el valor de cierto tipo de principio de anacronismo para sacudir a las categorías de pensamiento del siglo XIX y XX que todavía cautivan en gran medida a nuestras imaginaciones teóricas.

Todavía puede ser difícil calmar la preocupación de que haya algo fundamentalmente equivocado en este giro hacia el mundo antiguo, desde que (cualesquiera que fueran las diferencias históricas podrían hacer dudar hoy en día la tan cruda comparación de la África del sur contemporánea con la Inglaterra de principios del siglo XIX, como lo hizo una vez Max Gluckman), sigue siendo cierto que la industrialización de Europa era un sistema capitalista y que la antigua Roma, cualquier otra cosa que se pudiera decir al respecto, no lo fue. ¿Debemos, entonces, simplemente descartar las analogías con los casos no capitalistas simplemente porque ya sabemos, a priori, que no pueden “realmente” aplicarse? Eso, creo, sería otorgar demasiado poder a la operación de nombrar, como si simplemente al designar a una formación social como “capitalista” se

estuviera ya respondiendo a todas las preguntas analíticas claves sobre cómo funciona. En cambio, me gustaría utilizar las resonancias sorprendentes de esa otra forma antigua de política proletaria para sugerir que, de hecho, en el sur de África en la actualidad está sucediendo mucho más que, solamente, el desarrollo o el despliegue de un modo de producción capitalista.

La idea de que en la región hubo algo más que desarrollo capitalista fue, por supuesto, un pensamiento clave de la antigua literatura sobre los “modos de producción”, arraigada en la afirmación teórica, central para el “marxismo estructural” de la década de 1970, de que siempre sucede algo más en cualquier formación social real de lo que se presenta en un modelo estructural de un único modo de producción. Pero incluso los pensadores más sutiles de los “modos de producción” asumieron que los elementos no capitalistas, contenidos en estas articulaciones complejas, eran viejos y estaban en retroceso y que los elementos capitalistas eran nuevos y expansivos. De la misma manera, Eric Hobsbawm (como señalé) escribió perspicazmente sobre las masas “lumpen” como una dinámica clave de la política urbana moderna. Pero aquí nuevamente, una metanarrativa del surgimiento proletario permitía la asignación confiada de algunos elementos sociales a un pasado arcaico, mientras que a otros se los proyectaba hacia un futuro inevitable. El texto de Hobsbawm al que me referí anteriormente, recordemos, se titulaba “Rebeldes primitivos” y pretendía explicar, como decía el subtítulo, “Formas arcaicas del movimiento social”. Desde este punto de vista, la política basada en “turbas” urbanas, o relaciones de patrocinio, o reclamos distributivos directos, constituían formas primitivas, evolutivamente “tempranas” de resistencia política, para ser eventualmente reemplazadas por rebeldes completamente modernos, formas modernas de resistencia subalterna y, en última instancia, por la movilización de la clase obrera organizada y “consciente”.

En lugar de estas “expectativas de modernidad” bien ensayadas (como las llamé una vez [Ferguson, 1999]), la situación actual sugiere la necesidad de aprender a contemplar futuros menos conocidos y anticipados con menos confianza, y a considerar la posibilidad de que ciertos elementos no capitalistas, que los viejos hábitos mentales relegarían al pasado, pueden ser, de hecho, nuevos y emergentes y no viejos y residuales. Donde una vez hablábamos con confianza de proletarización, hoy parece que, en una gran variedad de países, en todo el mundo, un número cada vez mayor de personas no se sustenta ni de la agricultura, ni del trabajo asalariado. En muchos de estos países, como en la antigua Roma, la distribución estatal directa forma una parte central de los medios de subsistencia materiales de estas clases sociales (en forma de transferencias monetarias y otros pagos sociales, como he analizado en otra parte [Ferguson, 2015]). Y, como en Roma, nos encontramos con formas urbanas que no están impulsadas por la industrialización sino con objetivo de posibilidades distributivas: no son pueblos mineros en auge cuya vitalidad se deriva de la producción y de la industria sino ciudades “administrativas” y “políticas” como Lusaka o Luanda, donde la ciudad aparece como un lugar menos de producción que de distribución y consumo.

Como señaló JK Gibson-Graham (1996) (en un texto al que sigo volviendo, y que ya tiene más de veinte años), las sociedades contemporáneas, ya sea en el

Norte o el Sur global, nunca son simple y totalmente “capitalistas”. Formas no capitalistas de vivir y de producir nos rodean y no están en proceso de desaparecer. De hecho, si nuestra medida del grado por el cual una formación social debe considerarse como capitalista es el predominio del trabajo asalariado (una medida que sospecho que Marx aprobaría), entonces debemos concluir que elementos *no*-capitalistas están, al menos en algunas partes del mundo de hoy, en crecimiento y no en declive.

Ahora quiero ser claro: “no capitalista” aquí no es lo mismo que “bueno”. La esclavitud, después de todo, no es capitalista, y ni la estructura social escandalosamente jerárquica de Roma, ni su militarismo imperial deberían invitar a la imitación. Pero tampoco es momento de cederle el futuro al capitalismo. En un momento en que cada vez menos de nuestros conciudadanos globales pueden ser capitalistas o trabajadores asalariados, cuando cada vez más se están adaptando a lo que Michael Denning (2010) ha denominado “vida sin salario”, al ser pioneros en las otras formas de sobrevivencia, necesitamos nuevas formas de entender cómo una política de los sin propiedad podría resultar.

¿Cuáles son los verdaderos desafíos y oportunidades para la política proletaria hoy en la región del sur de África, si por “política proletaria” entendemos no una política del asalariado, sino una política por y para aquellos sin propiedad? La analogía europea del siglo XIX sugiere que se debería esperar un continuo desarrollo y una consolidación de una clase trabajadora “real”, la que entonces puede proceder a organizarse, retener su trabajo, organizar órganos políticos basados en clases, etc. Tal analogía también sugeriría que las distribuciones económicas desconectadas del trabajo y con formas políticas como el clientelismo y el paternalismo pertenecen al pasado —a la prehistoria del capitalismo, no a su presente, y mucho menos aún a su futuro—. La analogía romana, por el contrario, sugiere otras claves que apuntan a otras interpretaciones. Aquí resumo algunas de las posibilidades de esa analogía enumerando cinco temas que surgen de mi entendimiento del material romano. Para cada uno señalo una cuestión contemporánea de relevancia para el sur de África, y tal vez incluso para el Sur global en general, que la perspectiva desde Roma podría iluminar.

► *Importancia de la distribución estatal directa como fuente de subsistencia y táctica política.* Aquí, la realidad contemporánea que tengo en mente es la masiva expansión reciente, en el Sur global, de programas de transferencias monetarias que los estados pagan a sus ciudadanos más pobres. Como he señalado en otra parte (Ferguson, 2015), estos programas no representan simplemente intentos tardíos de reproducir los sistemas de bienestar del Norte, sino que operan con supuestos y racionalidades bastante diferentes. Los estados de bienestar del norte crecieron alrededor del surgimiento de las clases trabajadoras industriales, y estuvieron específicamente destinados a proporcionar una especie de seguro para “familias” entendidas como formadas por “trabajadores” y sus “dependientes”, los nuevos programas de transferencia monetarias que se han diseminado por el Sur global no tienen lugar para la figura del “trabajador”. En cambio, focalizan a sus beneficiarios en función de criterios independientes del trabajo, incluyendo criterios que habrían sido familiares a los proletarios de la antigua Roma, a saber, ciudadanía, edad y número de hijos. Mientras que el guión decimonónico de la “proletarización” se esfuerza por comprender este tipo de política distributiva

moderna, la analogía romana apunta a una manera diferente de entender cómo ambos, formas de subsistencia y modos de distribución, pueden estar organizados de manera que tengan poco que ver con el trabajo asalariado.

► *La centralidad de las alianzas clientelares verticales de los pobres con patrocinadores o benefactores ricos, y la relativa debilidad de las organizaciones horizontales basadas en el trabajo y en la amenaza de retirarlo.* Aquí, me refiero a la continua importancia del tema de la dependencia, tanto en los sistemas de asistencia social como en la sociología de las comunidades sin salario, en el sur de África y más allá. No es que estos temas hayan sido desatendidos por los científicos sociales (difícilmente sea el caso), pero presupuestos obstinados continúan construyendo a tales alianzas o como patológicas (la temida “dependencia” en el discurso de la política social), o como atrasadas (tradicionales y premodernos “clientelismos” y “patrimonialismos” que lamentablemente envenenan las formas de política propiamente modernas, ya sean éstas entendidas en términos de conciencia de clase e interés de clase o del liberalismo democrático basado en derechos y en la “sociedad civil”). Aquí, al prestar atención a una genealogía más compleja e históricamente profunda de las políticas proletarias se podría ayudar a llamar nuestra atención hacia, y por lo tanto inhibir, el contrabando de estas tramas modernistas de los siglos XIX y XX.

► *La importancia de las obligaciones políticas y sociales por parte de los propietarios, arraigada en lo que Veyne llamó evergetismo (o la obligación de dar), y el sentido relacionado de que, como él lo expresó, la riqueza es “un fideicomiso, una posesión” [a trust, a possession] en el que la comunidad en general tiene una participación accionaria” [a share]⁹ (Veyne 1990: 10).* Aquí señalo el papel cada vez mayor que desempeñan en gran parte del mundo las ONGs y las organizaciones filantrópicas sin fines de lucro impulsadas por donantes. Estas instituciones son actores cada vez más poderosos en la escena política y social, en vastas partes del mundo, pero tienen motivos y modos de operación que son muy diferentes a los de las empresas capitalistas. De hecho, sus programas son difíciles de entender en términos de imperativos de un sistema de producción capitalista y, por lo general, involucran a sus “poblaciones objetivo” no como trabajadores o consumidores, sino como “beneficiarios”. Pero si una figura de la economía global actual como Bill Gates no se ajusta muy bien a la imagen de Marx de un capitalista, tal vez podríamos hacer algún progreso probando la idea de Paul Veyne del “notable”. Los romanos, ciertamente, entendieron que la búsqueda incesante de los ricos y poderosos de fama, de reconocimiento y alabanza no estaba por fuera de la política, sino en su corazón mismo.

9 Nota del traductor: He preferido conservar entre corchetes algunas de las palabras en inglés dada su especificidad, muchas veces económica, es decir, aquellas que tienen un sentido preciso en el discurso de la economía. De esta manera, mientras que *trust* puede traducirse aproximadamente por “fideicomiso”, el caso de “share” es mucho más ambiguo. “A share”, una parte, una participación en la propiedad del capital de una corporación, en definitiva una acción, tiene el sentido de activo financiero que representa una porción del capital pero también conserva la lógica del uso cotidiano de “porción”, o “parte” cuando nos referimos al compartir “sharing”, a la “fair share” o justa parte, sentido al que también ha referido el autor en su libro (2015). Un caso aparte es la expresión “the city mob” (*mob*, que proviene de la expresión latina *mobile vulgus*, connota frecuentemente la movilidad de una muchedumbre, o de una banda criminal, cuya capacidad de desestabilización política la caracteriza).

► *La idea de la distribución directa puede justificarse refiriendo a la premisa de que los ciudadanos de un gran estado, independientemente de su papel en el sistema de producción, tienen derecho a una parte [a share] de la riqueza que fluye hacia él.* Tengo en mente aquí las ideas muy similares que circulan actualmente en el sur de África en torno a la proposición de que los ciudadanos pobres deberían poder reclamar ciertos derechos de propiedad sobre la riqueza mineral producida por “sus” países, un derecho a lo que en otro lugar he llamado “un parte legítima” [*a rightful share*] (Ferguson, 2015). La movilización política progresista en el Norte se ha basado durante mucho tiempo en los reclamos del trabajo y en la afirmación de que el valor de la riqueza que una sociedad produce pertenece apropiadamente, al menos en alguna medida sustancial, a quienes hicieron el arduo trabajo de producirla. Pero cuando una gran parte de la población queda excluida de forma permanente de la oportunidad de participar en ese trabajo productivo, muchos reclamos de una parte [*a share*] de los bienes y servicios de la sociedad deben presentarse a través de otros tipos de argumentos. Y aquí, la vieja idea romana de que incluso a los dueños de nada (los proletarios sin propiedad) se les debe algo —como ciudadanos— no suena en absoluto arcaica, sino bastante actual.

► *Finalmente, podemos señalar la amplia aplicabilidad contemporánea de esta forma de agencia del proletariado romano, que estaba enraizada tanto en su presencia urbana como en el miedo que tal presencia podría provocar.* Aquí, es posible identificar vínculos con los intentos contemporáneos para ir más allá de las limitaciones del constructo ciudadanía, como base de los derechos políticos y económicos, y del potencial de un concepto ampliado de “presencia” como posibilidad de nuevos tipos de identidades políticas y de reclamos políticos (una idea que he explorado brevemente en otro lugar; ver Ferguson 2015, Conclusión). En su forma más simple, tal poder de presencia implica un poder no para retirarse del trabajo sino para habitar y, a veces, perturbar el espacio social. En las grandes megaciudades del Sur global, por ejemplo, los alimentos básicos han sido subsidiados por el estado durante mucho tiempo para las poblaciones que, de otra forma, se teme, podrían participar en disturbios por alimentos u otros delitos. Más generalmente, en la política de tales hábitats ciudadanos, las demandas específicas de prestación de servicios y las necesidades prácticas cotidianas de los residentes (a quienes Partha Chatterjee ha denominado “habitantes” en lugar de “ciudadanos”) son a menudo mucho más imperiosas que las demandas legalistas de derechos de la “sociedad civil” o las demandas económicas ordenadas por los sindicatos (Chatterjee, 2006). En la comprensión de tales “políticas de los gobernados” (en la formulación de Chatterjee), la analogía romana podría ayudarnos a ir más allá de la búsqueda nostálgica de un sujeto de clase unitariamente definido por el trabajo (implícitamente modelado en el proletariado del siglo XIX de Marx), y a recordar, en cambio, la forma muy diferente en la cual el proletariado original (romano) hacía sentir su presencia, no principalmente a través de su representación laboral o política, sino a través de su presencia física y del miedo implícito que era capaz de evocar.

Estas pistas, a las que se llega refractando las realidades contemporáneas a través del prisma improbable de la antigua Roma, complementan, en lugar de reemplazar, las sugeridas por otras analogías históricas más convencionales.

Pero no son de poca relevancia para la condición real del proletariado del sur de África, y quizás también puedan ayudarnos a comprender y apreciar formas políticas en otros lugares que parecen invisibles o incluso despreciables bajo la lente de las analogías más familiares. Como he argumentado con cierto detalle en otro lugar (Ferguson, 2015), a medida de que disminuye la capacidad de muchos para hacer reclamos arraigados en el trabajo, nuevos tipos de bases para reclamar apoyo material y reconocimiento social están emergiendo. Éstas incluyen motivos políticos de ciudadanía y pertenencia, así como obligaciones cuasi familiares y cosmológicas de justicia y honor que habrían sido muy familiares para los antiguos romanos, al mismo tiempo que los reclamos de igualdad social y de derechos de los pobres les habrían sido totalmente ajenos.

Conclusión

Una analogía histórica, como cualquier buen recurso metafórico, puede llevarnos a lugares interesantes. Pero como lo señaló una vez Ulf Hannerz, “siempre que uno da un paseo intelectual en una metáfora, es esencial que sepa uno dónde bajarse” (1992: 264). A los usuarios de las analogías históricas discutidas en este artículo, he observado, a veces se les ha debido *decir* en dónde bajar. Quienes compararon a los mineros de Zambia de mediados del siglo XX con los mineros británicos del carbón de dos siglos antes, no estaban, como a veces ellos mismos imaginaron, observando una identidad sustantiva de tipo natural (como, digamos, identificar dos rocas como ambas compuestas de cuarzo): estaban aplicando una compleja analogía histórica. Esa analogía en cierto modo iluminó de manera útil ciertos asuntos. Sin embargo, tomada demasiado literalmente, la misma analogía tuvo un poderoso potencial para engañar y confundir.

Lo mismo puede ser cierto de otras figuraciones del proletario que tienen una intención más obvia y conscientemente analógica, como mi invocación aquí del proletariado romano. Ciertamente, no debemos suponer que al redescubrir el significado “original” del término “proletario” se nos dirá de alguna manera lo que “realmente son” las clases populares urbanas de hoy, y mucho menos se resolverán todos los problemas analíticos contemporáneos que plantean las “clases trabajadoras” que a menudo, y de hecho, no trabajan. Pero si podemos mantenernos concentrados en los peligros y posibilidades gemelos de la analogía histórica —si podemos, esto es, pensar de manera analógica y recordar de vez en cuando que debemos decirnos a nosotros mismos dónde bajar— podemos encontrar que hay algo que ganar buscando nuestras analogías en algún otro lugar que no sean esos sitios y tiempos canónicos que nos hemos acostumbrado tanto a tomar como nuestros puntos de comparación histórica y sociológica. De hecho, puede ser que sólo ampliando el rango de nuestros puntos de referencia comparativos e imaginarios seamos capaces de encontrar nuestro camino hacia una comprensión más adecuada de la política proletaria de hoy, tal como realmente existe y no como imaginamos de manera nostálgica y deseosa.

Referencias bibliográficas

- Alfoldy, Geza** (1985). *The Social History of Rome*. London, Croon Helm.
- Atkins, Margaret y Robin Osborne**, eds. (2006). *Poverty in the Roman World*. New York, Cambridge University Press.
- Bairoch, Paul** (1988). *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. Chicago, University of Chicago Press.
- Beard, Mary** (2015). *SPQR: A History of Ancient Rome*. New York, Liveright Publishing.
- Brown, Peter** (2012). *Through the Eye of the Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton, Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha** (2006). *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York, Columbia University Press.
- Denning, Michael** (2010). “Wageless Life”, *New Left Review* 66, pp. 79–97.
- Fallers, L. A.**, (1961). “Are African Cultivators to Be Called “Peasants”?”, *Current Anthropology* 2, 2, pp.108–10.
- Ferguson, James** (1999). *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, University of California Press.
—(2015). *Give a Man a Fish: Reflections on the New Politics of Distribution*. Durham, North Carolina, Duke University Press.
- Forment, Carlos A.** (2015). “Emergent Forms of Plebeian Citizenship: Everyday Ethical Practices in Buenos Aires’s La Salada’s Market”, *Current Anthropology* 56 (supp. 11): pp S115–S125.
- Gibson-Graham, J. K.** (1996). *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford, Blackwell.
- Gluckman, Max** (1961). “Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution. En A. Southall, ed., *Social Change in Modern Africa*. London, Oxford University Press.
—(1963). “Feudalism in Africa?”, *Journal of African History*, 4, 1, pp. 1–18.
- Grant, Michael** (1992). *A Social History of Greece and Rome*. New York, Charles Scribner’s Sons.

Hammond, John Lawrence y Barbara Bradby Hammond (1917). *The Town Labourer, 1760–1832: The New Civilization*. London, Longmans, Green.

Hammond, John Lawrence y Barbara Bradby Hammond (1920). *The Village Labourer, 1760–1832: A Study in the Government of England before the Reform Bill*. London, Longmans, Green.

Hannerz, Ulf (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.

Hardt, Michael and Antonio Negri (2000). *Empire*. Cambridge, Harvard University Press.

Hobsbawm, Eric (1965). *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. New York, W. W. Norton.

Jacobs, Ricardo (2017). “An Urban Proletariat with Peasant Characteristics: Land Occupations and Livestock Raising in South Africa”. *Journal of Peasant Studies*. DOI: 10.1080/03066150.2017.1312354.

Knapp, Robert (2011). *Invisible Romans*. Cambridge, Harvard University Press.

Lefebvre, Henri (2003). *The Urban Revolution*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

MacMullen, Ramsay (1974). *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*. New Haven, Yale University Press.

Marx, Karl (1978). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Peking, Foreign Languages Press.

Morley, Neville (2006). *The Poor in the City of Rome*. In Margaret Atkins and Robin Osborne, eds. *Poverty in the Roman World*. New York, Cambridge University Press, 21–39.

Parkin, Tim G. and Arthur J. Pomeroy (2007). *Roman Social History: A Sourcebook*. New York, Routledge.

Ranger, T. O. (1985). *The Invention of Tribalism in Zimbabwe*. Gweru, Zimbabwe, Mambo Press.

Shelton, Jo-Ann (1988). *As the Romans Did: A Source Book in Roman Social History*. New York, Oxford University Press.

Sjoberg, Gideon (1965). *The Preindustrial City: Past and Present*. New York, Free Press.

Stallybrass, Peter (1990). "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat". *Representations* 31, pp. 69–95.

Therborn, Göran (2012). "Class in the 21st Century". *New Left Review* 78, pp. 5–29.

Veyne, Paul (1990). *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*. New York, Viking.

Weber, Max (1969). "The Nature of the City". En Richard Sennett, ed., *Classic Essays on the Culture of Cities*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 23–46.

Žižek, Slavoj (2012). *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York, Verso.

El dólar como capital(es)

Protestas y formas de construcción de clase en el segundo gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015)



por **Mariano D. Perelman**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad de Buenos Aires (UBA)
<https://orcid.org/0000-0002-4914-3198>
mdperelman@gmail.com

RESUMEN

Todo el segundo mandato de Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015) estuvo signado por grandes manifestaciones por la *prohibición* de la compra de dólares para atesoramiento. En las marchas se expresaba el descontento de ciertos sectores que veían en riesgo su modo de vida que pudo ser condensada en el dólar: falta de libertad (para comprarlos, para viajar), falta de seguridad, falta de derechos, intromisión del Estado en la vida privada, elección de mantener a los vagos y a los “negros” por sobre los trabajadores, etc. En este artículo, a partir del trabajo de campo realizado entre 2012 y 2015 con grupos de personas que protestaban contra el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner y se consideraban de clase media, analizo algunos de los modos en los que la movilización del dinero permitió generar formas de diferenciación entre grupos sociales. Mi argumento es que durante las protestas contra el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner el dólar fue utilizado por un grupo de sectores medios como un objeto de diferenciación social a partir de la capacidad de movilizar a la moneda norteamericana entre diferentes esferas de valor.

Palabras claves: *Dólar, racismo, capital, protestas*

The dollar as capital(s). Demonstrations and forms of class construction in the second government of Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015)

ABSTRACT

During the entire second term of Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015) large demonstrations against the prohibition of the purchase of dollars for saving took place. Demonstrations expressed the discontent of specific sectors that saw their way of life at risk. The US Dollar condensed a series of demands: lack of freedom (to buy foreign currency, to travel), lack of security, lack of rights, interference of the State in private life, the choice to keep the “lazy”, and the “blacks” over the workers. In this article, based on fieldwork carried out between 2012 and 2015 with groups of people who protested against the government of Cristina Fernández de Kirchner and considered themselves middle class, I analyze how the mobilization of money allowed to generate forms of



differentiation between social groups. My argument is that during the protests against the government of Cristina Fernández de Kirchner, the dollar was used by a group of middle sectors as an object of social differentiation based on the ability to mobilize the North American currency between different spheres of value.

Key Words: *Dollar, Racism, capital, demonstrations*

RECIBIDO: 19 de agosto de 2021

ACEPTADO: 30 de septiembre de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Perelman, Mariano (2022) “El dólar como capital(es). Protestas y formas de construcción de clase en el segundo gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (2011-2015)”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 154-173.

Introducción

En la versión aristotélica que ha primado en gran parte de los análisis económicos del dinero, éste cumple –o debe cumplir– 3 funciones: ser medio de cambio, ser medida de valor y ser depósito de valor. Desde la antropología del dinero varios trabajos han complejizado esta posición mostrando que, en su vida social, el dinero puede ser mucho menos y mucho más. En esta línea, estos trabajos han pasado de pensar qué es el dinero a intentar dar cuenta “qué hace el dinero y los procesos socioculturales más amplios que indexa” (Nelms y Maurer, 2014: 39). Pese a ello, todavía sigue presente la diferenciación entre las monedas primitivas y las modernas. En esta división entre tipos de monedas (y formas de economías) continúa esa fuerza que coloca la teoría sobre la realidad.¹ Si bien parece ser más fácil pensar “la moneda” con un funcionamiento no occidental en África u Oceanía, las miradas sobre “nuestras sociedades” han implicado una posición evaluativa de los usos del dinero. Así, por ejemplo, las monedas pueden estar “enfermas”, como ha mostrado Neiburg (2007 y 2010) en sus estudios sobre los discursos de los expertos económicos. Parecen existir –realmente– monedas modernas y monedas primitivas que contribuyen a reificar el primitivismo o la modernidad de las prácticas económicas y del dinero como una mercancía que tiene (o tendría) un carácter abstracto y universal.

Como plantea Guyer (2017) siguiendo a Levi-Strauss (1965), el dinero es “bueno para pensar”. Es bueno para pensar la sociedad. En este texto me interesa centrarme en el modo en que el dólar –en tanto moneda pero también como objeto– logró articular una serie de demandas y formar una frontera social entre grupos en un tiempo y espacio determinado: la ciudad de Buenos Aires entre 2011 y 2015.² Durante esos años, miles de personas se

1 No refiero aquí a la clásica distinción entre categorías emic y etic ni tampoco, aunque mucho más cercano, a las posiciones que ponen de manifiesto la colonialidad del saber (Lander, 2000) o lo planteado por Chakrabarty (2000) en torno a la necesidad de provincializar Europa.

2 Este texto retoma algunos argumentos desarrollados por Perelman, 2021.

manifestaron públicamente en contra de lo que llamaban la *prohibición* de comprar dólares, o el *cepo*. En octubre de 2011, el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015) había implementado la Resolución General 3210 de la Administración Federal de Ingresos Públicos (AFIP) en la que se restringía la compra de divisas extranjeras para atesoramiento. Ello devino en una serie de demandas en el que el dólar era objeto y medio de demanda.

Todo el segundo mandato de Cristina Fernández de Kirchner estuvo signado por grandes manifestaciones, así como decenas de protestas barriales y cotidianas tanto grupales como individuales.³ Muchas de esas manifestaciones (las *marchas*) consistían en juntarse en lugares emblemáticos de la ciudad, como el Obelisco, la Plaza de Mayo, el Congreso de la Nación o esquinas centrales de los diferentes barrios.

En las *marchas* se expresaba el descontento de ciertos sectores que veían en riesgo su modo de vida y que pudo ser condensada en el dólar: falta de libertad (para comprarlos, para viajar), falta de seguridad, falta de derechos, intromisión del Estado en la vida privada o la elección del gobierno en mantener a los *vagos* y a los “negros” en vez de los trabajadores. En las *marchas* el lenguaje de clase traducido en formas de distinción ocupacional así como en prácticas (discursivas) de consumos se construía día a día en la interacción de la protesta en contraposición a otras formas de vida (la de los “negros”).

Estas expresiones públicas se combinaban con formas de protestas cotidianas que, a partir de una ‘tecnología militante’ (Pita, 2010) específica, fueron produciendo un *nosotros*. En su trabajo sobre víctimas de la violencia institucional, Pita (2010) analiza las formas de protesta a partir del lenguaje y acciones propias de los que demandan. Existen, plantea, distintas tecnologías militantes. Con ello refiere a las diversas modalidades y distintas metodologías de manifestación pública y colectiva, pero también a formas de protesta individuales, cotidianas y ‘espontáneas’. Pita da centralidad al lenguaje de la protesta como una dimensión central del activismo. Ello le permite comprender el mundo moral que se configura entre (y que configura a) el grupo que protesta en oposición a otros que también pueden demandar por la misma causa.

Siguiendo esta propuesta, centrarse en lo qué se demanda y en cómo se demanda, permite mostrar esa multiplicidad de grupos que constituyen “la clase media” a partir del uso del dólar. Ello permite comprender formas distintas de protestar pero sobre todo mundos morales específicos.

Mi argumento es que durante las protestas contra el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, el Dólar estadounidense fue utilizado por un grupo de sectores medios como un objeto de diferenciación social. Y ello se produjo a partir de la capacidad de movilizar a la moneda norteamericana entre diferentes esferas de valor.⁴

3 Sobre la intertextualidad entre las protestas del 2001 y las del 2012 ver Lazar (2015).

4 Es sabido que existen formas “objetivas” y “subjetivas” de entender la posición social que las personas ocupan en la estructura de clases (Carrier y Kalb, 2015). Ello genera a la hora de indagar etnográficamente algunos problemas entre los supuestos desacoples en las formas de “medir” y en la percepción de nuestros interlocutores en torno a cómo ellos se definen (Visacovsky, 2012). Dicho esto, el texto no busca caracterizar si una persona es o no es de clase media, sino comprender cómo los actores movilizan ciertas nociones en pos de generar formas (situacionales) de delimitación.

Estas personas se erigieron en lo que Becker (2010) denomina *emprendedores morales* o *cruzados morales* buscando transformar la norma (“el cepo”) a partir de un posicionamiento moral en torno a la *prohibición* (la norma) existente. La posibilidad de emprender la cruzada moral es posible a partir de la movilización y la capacidad de ciertos grupos sociales de acumular diferentes tipos de capitales y usarlos situacionalmente. Como plantea Hart (2017: 7), *money is*

a universal measure of value, but its specific form is not yet as universal as the method humanity has devised to measure time around the world. It is purchasing power, a means of buying and selling in markets. It counts wealth and status. It is a store of memory linking individuals to their various communities, a kind of memory bank and thus a source of identity. As a symbolic medium, it conveys information through a system of signs that relies more on numbers than words. A lot more circulates with money than goods and services it buys.

La *empresa moral* no es universal sino que es situacional. Es parte de un discurso público. Dicho de otra forma, a diferencia de lo planteado por Becker, es posible pensar que el *contenido* de la norma no importa tanto para los creadores sino como una manera de generar diferencias sociales (y morales) con otros grupos.

El período de debate sobre el dólar entre 2011 y 2015 en la Argentina nos permite comprender las diferentes esferas de valor (y tipos de capital) que las monedas pueden construir y diferenciar. Me interesa, entonces, restituir no solo el modo en que conviven diferentes monedas (Guyer, 2004; Hutchinson, 1996; Luzzi y Wilkis, 2018) como podrían ser el peso y el dólar sino como un dinero disputado.

Retomo la propuesta de Jane Guyer (2004: 30) sobre cambiar el enfoque de una visión estructural de las “esferas de intercambio” a la constitución histórica de las conversiones y la creación de riqueza en “condiciones turbulentas”. Como señala esta autora:

What Bourdieu refers to as the “social alchemy” of the “endless reconversion of economic capital into symbolic capital” (1977: 195) will appear at more junctures and be more varied than the spheres model implies. The geographical and temporal reach that particular conversions allow will be subject to “endless” reconstitution as currency goods and their circuits change.

Como dije, me interesa centrarme en las pugnas por el *mismo* dinero. Para ello, antes que basarme en la acumulación del dinero como mera riqueza (y así generar diferenciación entre clases), voy a centrarme en el modo en que los diferentes actores pueden movilizar el dinero –en el marco de narrativas de clase (Visacovsky, 2021)– y transformarlo –de pesos a dólares– o de mover el dólar de la esfera “económica” a una social (como objeto identitario y de demanda). Esto permite generar formas de acumulación de valor(es) y de capital(es).

Las protestas han sido una forma de activismo social en las que un grupo que se construía como de sectores medios puso en juego el uso del dinero y generaron formas de usar las reservas (Dapuez, 2021) (económicas pero también sociopolíticas) y el capital. Si cada capital tiene su lógica en función de un campo determinado, el dólar permite mostrar esas articulaciones entre esferas y valores que parecen separadas. Refiero, entonces, al capital en términos económicos,

pero también morales y de poder (Narotzky, 2007) que se expresan en la capacidad de (o la pugna por la capacidad) de transformar los pesos en dólares, de hacer uso de las políticas de Estado y de incidir en ellas. Y también en la posibilidad de producir un valor no mercantil a partir del dinero (Graeber, 2001).

Este artículo está basado en el trabajo de campo realizado entre 2012 y 2015 con personas que se consideraban de clase media, que vivían en la ciudad de Buenos Aires y que no sólo ahorran en dólares sino que generaban prácticas públicas de demandas. Ni todas las personas que se consideraban de clase media protestaban, ni solo los sectores medios ahorran en dólares. Durante este período asistí a marchas y realicé entrevistas, además de utilizar grupos de Whatsapp y Facebook como espacios de interacción. También me basé en el análisis notas periodísticas (a veces como fuentes y a veces como actores), discursos públicos de *expertos* y de estadísticas. Sin embargo, el insumo central de esta investigación ha sido la observación cotidiana y las miles de charlas informales en las que participé durante esos años.

El texto está dividido en dos apartados. En el primero me centro, brevemente, en el período anterior al de las protestas para luego dar cuenta del modo en que el dólar fue movilizado para (re)configurar las fronteras.

El dólar como objeto de diferenciación social

El dólar en Argentina es *una institución política* (Luzzi y Wilkis, 2019). Ha tenido un lugar central en la Argentina contemporánea. Desde la década de 1950, al menos, se ha producido un proceso de *popularización* (Luzzi y Wilkis, 2019) que ha llevado a que crecientes sectores de la población vean en el dólar una moneda fuerte en la que resguardarse ante las crisis económicas y políticas. Desde la década de 1990, la *popularización* vivió una fuerte aceleración con la Ley 23928, conocida como la Ley de Convertibilidad. Esa norma, estableció que desde el 1 de abril de 1991 existiría una relación cambiaria fija entre la moneda nacional y la estadounidense: 1 dólar equivaldría a 10.000 Australes o, posteriormente, a un Peso.

En un país acostumbrado a vivir con altos índices de inflación, la convertibilidad logró generar cierta estabilidad inflacionaria. Ello no evitó la creciente dolarización que convivió con la salida de los dólares del sistema productivo y financiero (argentino) (Basualdo, 2017; García, 2002; Luzzi, 2016; Luzzi y Wilkis, 2019).

La convertibilidad duró 10 años. A fines de 2001, la situación económica, financiera y política del país se había tornado insostenible. A partir de las elecciones legislativas en las que el por entonces gobierno de Fernando de La Rúa sufrió una fuerte derrota, la situación económica y política del país empeoró. Tras una serie de intentos por sostener el sistema financiero y, en el marco de la fuerte corrida cambiaria, De la Rúa decretó el “corralito”.⁵ Esta medida generó un ciclo

5 Mediante el decreto 1570/2001 se prohibía los retiros en efectivo que superen los doscientos cincuenta pesos (o doscientos cincuenta dólares) del total de sus cuentas en cada entidad financiera. Los plazos fijos fueron reprogramados automáticamente. El salario mínimo era entonces de 200 pesos y el sueldo promedio era de 880 pesos.

de protestas por la *confiscación* de los ahorros (Goddard, 2006; Perelman, 2004). La crisis de 2001 fue el inicio de una serie de movilizaciones que tendrían al dólar como objeto de demanda. El *corralito* implicó la restricción del retiro de dinero de los bancos y la reprogramación de los plazos fijos. De la Rúa renunció el 20 diciembre de 2001, dos años antes de finalizar su mandato. Unos meses más tarde, el gobierno provisional de Eduardo Duhalde (en febrero de 2002) mediante un Decreto de Necesidad y Urgencia estableció la pesificación asimétrica (40% menos) de los depósitos en dólares y el fin de la convertibilidad.

En ese contexto se crearon varios movimientos de ahorristas de dólares en pos de reclamar “por sus ahorros”. Zenobi (2007) describe algunas visiones del “público circulante por la calle Florida”, por donde este grupo reclamaba. Dice que podía escuchar:

‘Lo único que piden es su platita, que les devuelvan sus dólares... pero ellos también estaban especulando con ganar más plata a partir de los intereses que les daban los bancos por esos depósitos.’ Sentidos como los recién expuestos permitieron que la protesta, asociada a la defensa de los intereses de ‘la clase media acorralada’, fuese descalificada como un reclamo “impuro” asociado al “interés egoísta” de estos ahorristas (Zenobi, 2007 s/p).

Según Adamovsky (2009) en el contexto de empobrecimiento no se sentían “cómodos presentándose públicamente como un movimiento de ‘clase media’”.

Todavía en un acto en julio de 2002 frente a más de 8.000 ahorristas el referente máximo del movimiento [...] se vio obligado a justificarse ante “todos aquellos que están diciendo que nosotros sólo defendemos los derechos de la clase media” diciendo que no era sólo dinero lo que reclamaban sino “nuestros sueños, nuestros proyectos, el trabajo de toda una vida” (como si defender los derechos de la “clase media” abiertamente y sin pedido de disculpas no fuera del todo legítimo (Adamovsky, 2009: 462-63).

Si bien el dólar era planteado como una demanda, aparecía ligado a formas y proyectos de vida individuales y, sobre todo, egoístas. Resultaba imposible transformar *vía* demanda ese capital económico y reserva de capital en político bajo argumentos morales.

Para los sectores de clase media, el corralito y la devaluación aparecen como una forma de empobrecimiento. Visacovsky plantea que:

“[los ahorristas] la experiencia del descenso social no procedía sólo del empobrecimiento resultante de la desocupación, la subocupación o los magros ingresos. En buena medida, era una consecuencia de la [...] conversión en pesos del dinero depositado en dólares y otras monedas extranjeras [...] y de las restricciones imperantes para la libre disposición del mismo desde los primeros meses de 2002” (Visacovsky, 2012: 144).

El *corralito* se ha constituido en parte de la memoria colectiva (Pollak, 1992) de empobrecimiento y de la posibilidad de intervención estatal en algo que consideraban puramente individual: los ahorros ganados con el trabajo.

Durante los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), y en el proceso de pos-convertibilidad, se produjo un crecimiento económico que se tradujo en un crecimiento del poder adquisitivo de

los sectores medios y de los sectores populares. Si en 2002 la pobreza alcanzaba a más del 50% de la población, entre 2003 y 2012, según estadísticas del Banco Mundial, el país había duplicado “la clase media”: sobre una población de 40 millones de personas, 18,6 millones pertenecían a la clase media.⁶ Estos números esconden, sin embargo, un problema: la generalización de los “grupos sociales” a partir de una variable económica (el ingreso). El crecimiento del poder adquisitivo hizo que los grupos que se consideraban de clase media, buscaran formas de diferenciación social basadas en otros “capitales” que se movilizaron en las protestas.

Sobre todo a partir de la crisis de 2008, las reservas del Banco Central argentino comenzaron a mermar. Así, en octubre de 2011, una semana después de haber sido reelecta con más del 54 % de los votos, el gobierno de Cristina Fernández restringió la compra de dólares para atesoramiento. En paralelo con la creciente escasez de dólares, el gobierno tomó una serie de medidas anticíclicas en pos de mantener el empleo formal (como subvención y pago de salarios), así como de paliar las magras condiciones de vida de los sectores populares (como la Asignación Universal por Hijo).

En un contexto de creciente “escasez de dólares”, de incremento del gasto público y con la activación del siempre latente discurso de la corrupción de los gobiernos peronistas, el *cepo* aparecerá como un elemento saturador del presente (Lomnitz, 2003) que generó una “proximidad cultural” (Knight, 2012) con el 2001.

Las protestas como forma de (re) construcción de fronteras de clase

Movilizar los dineros

“Yo me rompo el lomo trabajando y no puedo comprar dólares porque acá la plata se la dan a los negros” me dijo una tarde Juan mientras caminábamos por una de las avenidas comerciales más importantes de la ciudad de Buenos Aires. El joven analista de sistemas, fue una de las miles de personas que participaron de aquellas protestas “de sectores medios” que demandaban por la (no) posibilidad de disponer de dinero, más precisamente de dólares. “Negros” englobaba una serie de personas, especialmente los “pobres” que “vivían del Estado” cobrando planes sociales. La noción de planes en mis interlocutores hacía referencia a una serie poco precisa de políticas estatales para los sectores desocupados o de menor poder adquisitivo. Este dinero es el que Wilkis (2013 y 2018) denomina “dinero donado”. Pero, “los negros” no sólo refería a los desocupados o los “pobres” sino a un grupo —también poco preciso— de personas que eran evaluadas por sus carencias: de civilidad, de esfuerzo por el trabajo, de respeto a las instituciones.

En el contexto de crecimiento económico, estos sectores populares muchas veces compartirían el nivel de ingreso que mis interlocutores aunque no los mismos espacios.⁷ Según Benza (2016: 120):

6 <http://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2012/11/13/argentina-middle-class-grows-50-percent> (visto el 10 de mayo de 2019). No es mi intención aquí discutir el modo en que se “mide” la clase media que es básicamente por ingreso. En todo caso, el estudio muestra el crecimiento en los ingresos de un creciente sector de la población.

7 El consumo como forma de construcción de “clase media” y que conllevaría a un estilo de vida ha sido una forma de abordar los procesos de demarcación de este grupo (Heiman, Freeman, y Liechty, 2012; Oliven, 2014).

la transformación más importante que se observa entre 2003 y 2013, en la morfología de la estructura de clases, ocurrió en los sectores populares [...] Mientras que los puestos calificados crecieron, de 27,5 a 33,8% [...] posiciones no calificadas y marginales registraron una importante contracción [...] De esta manera, el nuevo siglo inauguró una etapa de recuperación de las oportunidades laborales dentro de los sectores populares, en tanto los grupos en expansión están asociados no sólo a niveles más altos de calificación o estatus, sino también a mejores condiciones de trabajo e ingresos y a mayores probabilidades de inclusión en los marcos institucionales de protección laboral.

En este contexto, los límites entre una “clase y la otra” se ponían en cuestión. El proceso de diferenciación de clase a partir de prácticas de consumo ha sido documentada por Visacovsky (2012). Varios estudios han mostrado que los sectores medios buscan mantener su status social a partir de prácticas de consumo y diferenciación que conllevan ciertos “sacrificios” (Lomnitz, 2003; O’Dougherty, 2002; Visacovsky, 2012).

Si durante las “crisis”, esos límites parecen borrarse hacia abajo, durante 2003–2015 la crisis se produce por una equiparación hacia arriba. Es aquí donde se entiende el uso del dólar como diferenciador.

Ser de clase media no puede ser pensado como posición en sí misma sino como una forma de construirse públicamente y de poder movilizar acciones concretas como incrustar demandas en torno al consumo y a la tenencia de dólares. Para que ello funcione, los actores deben contar no solo con un capital económico sino con una reserva “moral” (que se pone en juego y se activa) que permite convertir las demandas en acciones legítimas.

El consumo de dólares puede implicar formas de diferenciación a partir de la adquisición de bienes materiales (viajes, celulares, televisores). El dólar usado como objeto de demanda, no es un bien que una vez usado es gastado. Es un capital que se invierte en la construcción de fronteras y que puede ser reutilizado. El dólar en tanto objeto de demanda no es sólo dinero físico, sino un actor (Latour, 2008).

En 2011–2015 esa capacidad del dólar de generar conexiones y de ser parte de una gramática legítima –a diferencia de 2001– se basó en argumentos que construían una superioridad moral centrada en el “derecho” de los “tenedores” o “demandantes”; en el “trabajo” (y esfuerzo, a veces proponiendo un discurso basado en la autoconstrucción de su trayectoria) y en los valores “republicanos”. Ese *nosotros* se construyó en base a un otro que, por oposición, era vago, ladrón y al que no le interesaban los valores republicanos.

En su estudio sobre la inclusión del dinero en la vida Nuer, Hutchinson (1996) reconocía la existencia de diferentes categorías híbridas de riqueza. Según la autora, no todo dinero era bueno. Algunos de ellos no lo podían (como el “dinero de mierda”) transformar (vía compra) en ganado (ganado del dinero). Para mis interlocutores es posible encontrar también cierta inconvertibilidad de los dineros que construyen fronteras morales: debería ser posible transformar los pesos provenientes del trabajo (argumento central de mis interlocutores de clase media) en dólares. Los pesos de los *negros* (supuestamente proveniente de los planes) no tienen el mismo valor social.

Activar las reservas

Demandar con y por el dinero no es un hecho menor. Con el dinero se disputa, al mismo tiempo, capital económico, social y moral. El dinero genera conexiones que permiten articular imaginarios, memorias, formas de vida. Pero son solo los que se erigen como *cruzados morales* (Becker, 2010; ver también Wilkis, 2018), quienes a partir de su capacidad para movilizar las normas los que logran imponer proyectos de vida.

Wilkis (2013 y 2018) ha realizado una tipología de piezas en “el mundo popular”: dinero prestado; dinero donado; dinero político; dinero sacrificado; dinero protegido. Para Wilkis, la pregunta gira en torno el orden social que (se) produce a partir de las jerarquías morales que se establecen a partir de las diferentes piezas de dinero y su “capital moral”. El capital moral se desarrolla en diferentes esferas y genera diferenciaciones sociales dentro del mundo popular. Una de esas piezas es el dinero *donado*. Éste sería el que “es solicitado como ayuda en la vía pública” (Wilkis, 2013: 36) así como el que es *dado* a los sectores populares vía planes sociales. Este autor plantea que es “un dinero sospechado”. “Bajo esta *pieza* de dinero, se transportan tanto la autoridad de juzgar como de condenar. Autoridad que asume una parte de la sociedad en relación a los pobres y el dinero que reciben por parte del Estado” (Wilkis, 2013: 53). Según Wilkis, existen impugnaciones morales sobre el uso del dinero estatal, tanto sobre cómo el estado *da*, así como el modo en que los sectores populares lo *usan*.

En el caso de los que protestan por la imposibilidad de comprar dólares es posible apreciar la mirada de los que creen que no tienen que justificar –por su supuesta superioridad moral y de clase– sus acciones. La necesidad de tener que legitimar la posibilidad de comprar dólares (a partir de solicitar a la AFIP la autorización), genera una suerte de incertidumbre y una imposibilidad en algo que era corriente: la capacidad de transformar el capital (pesos) en reservas (dólares). Como me dijo Andrés, un hombre de 45 años dueño de un comercio de indumentaria: “Yo no tengo porque demostrar nada. Me gano el dinero laburando y con lo que gano hago lo que quiero”. Y ese discurso se contrapone –o se complementa– con una construcción de un otro que no es legítimo: “esos vagos de mierda” o esos “negros de mierda” como solía escuchar en mi trabajo de campo.

Si bien mis interlocutores no llamaban a este dinero *donado*, estaba presente esa “sospecha” y esa construcción de una superioridad moral en torno al dinero de los planes que establece Wilkis. Esa autoridad moral se produce a partir de una diferenciación racista y de clase (Perelman, 2017) que construye capital desde la capacidad de hacer uso del dólar y moverlo entre diferentes esferas de valor.

Tanto en las protestas como en las conversaciones cotidianas podía ver el esfuerzo que las personas que reclamaban con y por el dólar hacían por diferenciarse de otros grupos sociales: los “negros”, los “vagos”, los que “viven del Estado”, “los K” [los partidarios, adherentes o simpatizantes del gobierno kirchnerista]. A diferencia de los que recibían los planes o los que se la “robaban” (para hacer referencia a los funcionarios del gobierno y sus familiares), ellos tenían autoridad para reclamar por los que decían que les correspondía. Mis interlocutores lo planteaban en términos morales y de derecho: los que habían trabajado no podían disponer del dinero como querían, pero además –decían– los que no

lo merecían podían disponer del dinero que obtenían sin ningún esfuerzo. Era el mismo dinero disputado. Existía una impugnación al uso del dinero de los “negros”. “Ellos”, planteaban, no sabían usar el dinero que lo gastaban de forma “irracional”. “¡No tienen plata para comer y tienen cable! Yo paso por la autopista y veo las antenas de Directv. Y después se quejan de que no tienen plata. No pagan impuestos, están ahí en tierras usurpadas y tienen cable. Se gastan la gaita en cerveza”, me dijo una tarde Martín, un oficinista de 45 años.

El dólar es un medio que permite formas de consumo (viajes al exterior, acceder a productos globales, como los iPhones, indumentaria, etc.). Pero también es un articulador de demanda. Es también un objeto en de consumo en sí mismo, no por el mero hecho de “comprar dólares”, sino por la capacidad y el significado que ello adquiere para mis interlocutores como un mojón identitario. Es una forma de intentar cambiar la norma (la prohibición), pero también las normas sociales (las posiciones de clase) a partir de un argumento moral. Si en Becker los emprendedores morales están pensados sobre todo para apreciar los procesos en la legislación, los emprendedores morales también pueden ser pensados como formas de custodia de estilos de vida que también generan desviaciones (mala acción etiquetada como tal).

En un contexto de crecimiento del crédito y de “democratización del consumo” (Del Cueto y Luzzi, 2016; Kessler, 2014; Kessler y Benza, 2020; Wilkis, 2018), es necesario pensar qué se consume, así como los sentidos que el consumo adquiere. El dólar mismo es un objeto de consumo diferenciador de clase, es un objeto moral que en mano de los *cruzados morales* se transforma en un objeto de demanda y de (intento de) transformación de la norma. Es por ello por lo que el dólar aparece como un objeto de demanda económica y política de los sectores medios (y altos) contra un gobierno caracterizado por *populista*.

“Yo me hice plata laburando, y tengo derecho de hacer lo que quiera. El Gobierno no puede decirme cómo uso mi plata. La gané en un trabajo decente, no cobrando del Estado”, me dijo una tarde Juan, dueño de un local de indumentaria del barrio porteño de Belgrano. Estas expresiones, sin embargo, deben ser contextualizadas y no pueden entenderse sino a partir de una nueva diferenciación social que muchos llamaron *la grieta* entre los que apoyaban al gobierno y los que no. El dólar en 2011 aparece como un componente central de formas de diferenciación de estos grupos. La mayoría de mis interlocutores que agenciaban con el dólar se pondrían a sí mismos de un lado de la grieta. Ello requiere una aclaración: por un lado, no todos los que estaban en contra del gobierno usaron el dólar como forma de protesta. Por otro lado, no todos los que estaban del otro lado de la grieta decidían mantener sus ahorros en pesos.⁸

El dólar configuró un grupo dentro de un grupo que buscó reconfigurar las relaciones de poder en un nosotros–otros transversal y centrado en posiciones sociales de una sedimentación más larga. Retomando nuevamente la propuesta

8 Si bien se restringió la compra de dólares de manera oficial, existieron una multiplicidad de formas de acceder a la moneda estadounidense (Sánchez, 2016). También surgieron otras convertibilidades y formas de ahorro. Ver por ejemplo (D’Avella, 2019; Luzzi y Wilkis, 2018; Sánchez, 2017).

de Pita (2010), protestar con el dólar contribuyó a la creación de una comunidad moral específica. Si como describió Visacovsky, existe una narrativa de clase media basada en el trabajo, el progreso y el esfuerzo, la capacidad de movilizar ese discurso y transformarlo en una práctica política no siempre es posible (como no lo fue en 2001) ni todos la utilizan de la misma forma.

En las protestas y en las conversaciones con mis interlocutores aparecía recurrentemente el argumento de que ellos tenían derecho a comprar dólares porque se lo habían ganado con su esfuerzo a diferencia de los que “cobran planes”, “los negros” y de los “chorros” (ladrones) del gobierno.

Las expresiones no pueden entenderse además sino en una matriz racista de ciertos grupos de sectores medios porteños que se arrojan la superioridad moral de agenciar sobre el dinero público.

La imposibilidad de comprar dólares está marcada, entonces, por los que sí tienen acceso a los recursos: los *negros*. El dólar, en la ciudad de Buenos Aires, aparece aquí expresando un racismo hacia los sectores populares. Según Grimson (2012) existe un *mito* de que en la Argentina no existen “indios” o “negros”.⁹ El reverso de esa negación (la existencia del mito) es también la configuración de prácticas muy potentes que se actualizan en diferentes períodos históricos. Aquella negación –paradójicamente– está lejos de desconocer la existencia. Se reconoce una serie de “otros”: “los negros”, “los del interior”, los “indios” o “los extranjeros” de países limítrofes como Bolivia, Paraguay o Perú.

En Buenos Aires es usual escuchar a las personas decir “es culpa de los negros”, “estos negros de mierda” para referirse a las acciones de ciertos grupos, en especial los pobres. Al mismo tiempo que realizan estas expresiones, niegan la existencia del racismo.¹⁰ Gordillo (2006: 242) señala que:

In Argentina this self-congratulatory narrative about a racism-free society has long coexisted with the everyday use of a heavily racialized language to name, with disdain, “esos negros de mierda”: the millions of Argentines who are explicitly marked as the despised non-white part of the nation. This racialization is part of a hierarchical class formation, for “los negros” also names the poor. However, that the poor are call “los negros” and *not* something else actually reveals how racial sensibilities inform perceptions about class in Argentina.

La idea de la “Argentina blanca” funciona en grandes sectores de la población como un ideal que genera prácticas y como un modo diferenciador con “otros”. La Argentina blanca no es sólo una cuestión de “piel” sino de formas de comportarse y de entender el mundo. Lo “negro” como categoría *nativa* expresa un color de piel pero que no expresa lo mismo que en otros países en los que se lo suele asociar a los afrodescendientes. Expresa corporalidades, formas de vestirse, formas de hablar. Y, sobre todo, expresa formas de entender el país, la historia argentina y las causas del “atraso” (Gordillo, 2016).

Esto es particularmente notorio en la capital de la República (la “ciudad blanca”), sobre la que históricamente han existido discursos que sirven para

9 Una idea similar es la que expresa que “los argentinos descendemos de los barcos”. Ver por ejemplo Visacovsky y Garguin (2009).

10 Ver al respecto (Álvarez Leguizamón 2017; Grimson 2012).

emblanquecerla por contrastación: el interior, los pobres, “los negros”, los villeros o los extranjeros. Emanuela Guano relata un episodio significativo:

In July 1999 three Argentine citizens were arrested at the Buenos Aires Ezeiza airport as they were about to board a flight to Miami. The reason for their detention: they had Argentine passports, but they *did not look* Argentine. The three were *morochos* (mestizos), and this was enough for the police to rule out all chances that they could be *real* Argentine nationals. Immigration officers probed them by testing their knowledge of Argentine history, then arrested them under the accusation of being illegal Bolivian immigrants with fake Argentine documents. The three were released only several hours later. No charge was pressed against the immigration officers (Guano 2002:148).

Existe una geografía de la blanquitud. Existe una ciudad que se construye en contraposición a un “interior” “bárbaro”, “no moderno”, “indio” (Álvarez Leguizamón, 2017). En esta misma línea Gordillo (2006) habla de la Argentina blanca como un proyecto geográfico y afectivo. En diversos momentos históricos, acontecimientos y localizaciones es posible apreciar la reconversión de distintas categorías nativas que construyen el racismo localizado. Es en parte una construcción hegemónica de la élite porteña acerca de la inferioridad de ciertas poblaciones (Gordillo, 2016; Álvarez Leguizamón, 2017) pero que no puede reducirse a ella. La forma de construcción de ese nosotros–otros es constante. No sólo se hereda sino que es una práctica de sedimentación que en 2011-2015 encontró en el dólar (como reserva económica, política, moral) una forma de articular demandas e imaginarios sobre un proyecto de vida.

Con el *cepo* es posible apreciar otra de las capacidades de los sectores medios con el dólar: al no poder transformarlo en reserva (del peso al dólar) lo usan como capital. Es innegable que el dólar es una moneda fuerte (Guyer, 2012) en un país con altos índices de inflación. Muchas personas ven al dólar como una forma para mantener sus ahorros, cuestión que forma parte de una pedagogía y una cultura económica argentina (Neiburg, 2004). Pero a su vez, el dólar, en tanto dinero como forma de acumulación primaria de valor, puede ser invertido en formas de construcción de superioridad moral y de formas de imponer modos de vida.

Estos modos de vida, claro está, se construyen en una multiplicidad de direcciones. No sólo de la forma en que se consigue el dinero (“trabajando”, “cobrando planes”), también a partir del modo en que se gasta y que se generan formas de sociabilidad que no remiten a “lo económico”. “Mirá te explico –comenzó diciéndome Sebastián un *emprendedor* que tenía una empresa de diseño–. Nosotros generamos plata pero después el gobierno se la da a los vagos que no trabajan y que viven cobrando los planes sociales y es por eso que no hay plata”. Vagos, chorros, ladrones, viven del Estado, parásitos, negros de mierda, ñoquis, fueron formas de describir a un otro que se quedaba con el dinero que según decían les correspondía.

Participar de las protestas entre 2011 y 2015 y demandar por el dólar, y *sentir*, vivir y hablar políticamente de crisis fue una forma de sociabilidad de clase y constitutiva de grupos que se consideraban y se construían a partir de la manifestación pública de ciertos valores y de una forma específica como de ‘clase

media'.¹¹ A partir de 2011 se generó un tipo de trabajo simbólico y de prácticas de grupo (que se expresaron en términos individuales como colectivos) en las que el dólar tuvo un lugar central y que puede comprenderse no sólo como una forma de protesta sino como un activismo en el que se usó el dólar como un capital. Así, el dólar se transforma en un objeto de consumo en sí diferenciador que es usado por personas que pueden movilizarlo (a partir de su experiencia; a partir de presentarse con ciertas “credenciales” como el oficio).

La AUH (Asignación Universal por Hijo) en tanto construcción social antagonica (y como una forma de obtener recursos que imaginariamente implica un consumo específico y una ocupación –o falta de ella– particular) funcionó en mis interlocutores como un modo que posibilitó usar las reservas (morales y de poder) como capital para transformar un capital económico (pesos) en reservas de capital económico (dólares). Mis interlocutores planteaban que lo que unos tenían, les faltaba a otros.

El intento de transformar un capital económico en una reserva económica funcionó durante las protestas de un modo diferente: fue un capital social y moral que no se transformó en reservas sino que, en tanto capital que se puede reproducir, fue invertido en pos de imponer –o mantener– un modo de vida. Demandar por la imposibilidad de comprar dólares expresaba –al mismo tiempo– una serie de valores morales sobre los que se sustenta una vida digna (Narotzky y Besnier, 2014).

Graeber (2018) plantea que hay que diferenciar valor de valores:

es decir los mecanismos económicos de precio versus la clase de “concepciones de lo deseable” descritas por Kluchholn: honor, pureza, belleza y similares [...] Para entender las diferencias, hay que considerar antes que nada de qué manera son refractados. Es decir que hay que considerar la naturaleza del medio a través del cual es realizado el valor social. La cuestión clave es el grado en que el valor, por así decir, puede ser “almacenado”. Aquí el dinero representa un extremo lógico. Es un objeto físico durable que puede ser almacenado, movido, reservado, llevado de un contexto a otro. En el otro extremo, están las *performances* como el canto de los jefes, el comportamiento respetuoso de los subordinados, etc. Una *performance*, por supuesto, no puede ser almacenada y luego “consumida”. Por ello, como apunta Turner, aquí no puede haber distinción entre esferas de circulación y realización. Ambas deben ocurrir en el mismo lugar (Graeber, 2018: 143).

Es posible pensar que las protestas son formas de almacenar valor a partir del dinero. No es el dinero lo que almacena sino la protesta en tanto *performance* que luego puede ser transformada en un valor económico. Y son sólo algunos los que logran hacerlo. No cualquiera puede ser un emprendedor moral, o mejor dicho, que su empresa moral llegue a buen puerto. Es la movilización de los capitales por diferentes esferas de valor lo que logra que ello tenga resultado. Por otra parte, tensionando aún más la idea de Becker, es posible decir que la norma no es el fin en sí mismo ni su aplicación. Porque las normas son usadas situacionalmente

¹¹ Retomo aquí los trabajos de Pita (2010; 2017a y 2017b) como perspectiva analítico-metodológica.

y no son universales. No sólo importa la norma (intercambiar pesos por dólares) sino quién lo hace, con qué dinero y en qué contexto.

Una de las primeras medidas tomadas por el gobierno de Mauricio Macri, a menos de una semana de haber asumido la presidencia en diciembre de 2015, fue la de eliminar “el cepo”. La cruzada había llegado a buen puerto.

Si bien no sería correcto decir que hayan sido los sectores medios los que lograron la eliminación del *cepo*, las protestas demostraron el capital de los sectores medios y la capacidad de usar el dólar aún –o justamente por– sin tenerlo. El gobierno de Macri generó una serie de transformaciones socio-productivas y de reacomodamiento de los grupos sociales en pos de una sociedad más desigual.

En todo caso, la aparición del dólar en la campaña y el fin del cepo, enmarcado discursivamente en un modo de vida con ciertos valores, da cuenta de cierta inscripción discursiva conjunta entre los *aborristas* y el gobierno de Macri. Con esto no quiero decir que todos los que ahorran en dólares hayan votado a Macri. La práctica de ahorro va mucho más allá de este grupo. Los que protestaban no pueden reducirse a los sectores medios y los sectores medios a los que protestaban. Lo que me interesó iluminar fue el modo en que un grupo agenció a partir del dólar.

Ello fue posible no sólo por la capacidad de ahorro sino por el modo en que la moneda estadounidense podía ser reclamada por algunos para convertirla en reserva mientras que otras personas no sólo no podían ni debían. La restitución de la “libertad” de comprar dólares funcionó como una forma de poder volver a imaginar un modo de vida que veían perder.

A modo de cierre. Las monedas, las protestas y la política

Las pugnas por y con el dólar remiten a procesos de dolarización (Perelman, 2022) y de popularización (Luzzi y Wilkis, 2019) de la moneda estadounidense. Las pugnas por el dinero dan cuenta de pujas distributivas, por el bienestar y por la imposición de formas de vida, procesos centrales en la construcción y en el mantenimiento de las desigualdades. Esa acumulación económica y de bienestar son formas constitutivas de la desigualdad social. Para poder articular esferas de bienestar no sólo alcanza con acumular dinero, sino que es necesario poder movilizarlo.

Durante 2011-2015, los sectores medios hicieron uso de esa reserva económica, moral y política en las protestas. Lograron así, generar una nueva diferenciación en base a un discurso racista en el que no solo articulaba un nosotros “clase media” con un otro “sector popular” sino que posibilita construir un nosotros dentro de esa clase media. Es por ello que es posible decir que –siguiendo a (Latour, 2008)– aquel grupo no precedía a las protestas, sino que se constituyó en él.

Apelar al racismo como discurso legítimo y legitimante requiere atención para comprender el modo en que se actualizan las desigualdades y las diferencias en Buenos Aires. El racismo es un discurso público al que ciertos grupos sociales apelan porque consideran legítimo. La expresión del acceso al “derecho” al dinero en términos morales resulta central en este discurso.

El uso del dinero y la demanda por el dinero permiten construir una diferenciación basada en valores morales que pueden recortar grupos intra o inter

clase. Las protestas por el dólar tienen un componente económico, político y social en tanto son constitutivas de formas de demandar y de generar fronteras sociales en función de formas morales de vivir. Los emprendedores morales usan al dólar como un objeto que moviliza. Y así es posible pensar al dólar como un objeto no-humano, como un mediador central (Latour, 2008) en la construcción de diferencias.

Gaztañaga plantea que: “Los objetos tienen la capacidad de traer a la existencia aquello que representan, pivotes entre la imaginación y la realidad” (Gaztañaga, 2019: 491). El dólar es capaz de “traer” pero también de articular y de constituir un modo específico en el que se imaginan procesos pasados y sobre todo futuros. Imaginación que tiene un cruce con una expectativa hacia el futuro como forma de la acción (de L’Estoile, 2014; Narotzky y Besnier, 2014).

El dólar como articulador de formas de vida (dignas) permite ver un campo de disputas políticas. El modo en que las reservas del capital –o de los capitales– tiene un lugar central. El dinero puede almacenar y ser reserva de diferentes valores y puede articular proyectos de vida. Es por ello que el dólar, en el caso analizado, no puede ser pensado sólo como una moneda. Si la capacidad del dinero es la de reservar valor, es un valor que se pone en juego de múltiples formas. Es un valor económico y un valor moral que depende no sólo del dinero, sino de quién lo posee y del modo en que el poseedor tiene la capacidad de articular diferentes valores sobre y con el dólar. La capacidad de los sectores medios fue la de articular diferentes regímenes de reservas y de capital. Más allá del carácter social del dinero y de las diferentes piezas que los grupos sociales componen, las protestas con y por el dólar, y la construcción de un otro (por cobrar planes), permite reconocer el carácter universal del dinero y, al mismo tiempo, su carácter no monetario.

Referencias bibliográficas

Adamovsky, Ezequiel (2009). *Historia de la clase media argentina: Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Buenos Aires, Planeta.

Álvarez Leguizamón, Sonia (2017). *Formas de racismo indio en la argentina y configuraciones sociales de poder*. Rosario, Prohistoria.

Basualdo, Eduardo (ed.) (2017). *Endeudar y fugar. Un análisis de la histórica económica argentina, de Martínez de Hoz a Macri*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Becker, Howard (2010). *Outsiders. Hacia Una Sociología de La Desviación*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Benza, Gabriela (2016). “La Estructura de clases argentina durante la década 2003-2013”, en Kessler, Gabriel (ed.): *La Sociedad Argentina Hoy: Radiografía de Una Nueva Estructura*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores: Fundación OSDE, pp. 111-40.

Carrier, James G., y Don Kalb (eds.) (2015). *Anthropologies of Class*. Cambridge, Cambridge University Press.

Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.

Dapuez, Andrés (2021). “Dinero-capital de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social en un barrio marginal de la ciudad de Paraná, Argentina”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 57, N° 1, pp. 99-124.

D’Avella, Nicholas (2019). *Concrete Dreams: Practice, Value, and Built Environments in Post-Crisis Buenos Aires*. Durham, Duke University Press.

De L’Estoile, Benoit (2014). “‘Money Is Good, but a Friend Is Better’: Uncertainty, Orientation to the Future, and ‘the Economy’”, *Current Anthropology*, Vol. 55, N° S9, pp. S62-73.

Del Cueto, Carla y Mariana Luzzi (2016). “Salir a Comprar. El Consumo y la estructura social en la Argentina reciente”, en Kessler, Gabriel (ed.): *La Sociedad Argentina Hoy: Radiografía de Una Nueva Estructura*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores- Fundación OSDE, pp. 209-32.

García, Alfredo (2002). “Estructura y Liquidez Del Sistema Financiero Bimonetario Argentino”, en Gambina, Julio (Ed.): *La globalización económico-financiera: su impacto en América Latina*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 247-70.

Gaztañaga, Julieta (2019). “Federalismo y abertzalismo como valores de nación. aportes antropológicos”, en Sánchez León, Pablo (ed.): *Marx y la crítica de la economía política: contribuciones a una tradición*. Arre, Pamiela, pp. 478-502.

Goddard, Victoria (2006). “‘This Is History’: Nation and Experience in Times of Crisis—Argentina 2001”, *History and Anthropology*, Vol. 17, N° 3, pp. 267-86.

Gordillo, Gastón (2016). “The Savage Outside White Argentina”, en Paulina, Alberto; Elena, Eduardo (eds.): *Rethinking Race in Modern Argentina*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 241-67.

Graeber, David (2001). *Towards an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York, Palgrave.

Grimson, Alejandro (2012). *Mitomanías Argentinas: cómo hablamos de nosotros mismos*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Guano, Emanuela (2002). “Spectacles of Modernity: Transnational Imagination and Local Hegemonies in Neoliberal Buenos Aires”, *Cultural Anthropology*, Vol. 17, N°2, pp. 181-209.

Guyer, Jane (2017). “Money Is Good to Think: From ‘Wants of the Mind’ to Conversations, Stories, and Accounts,” en Hart, Keith (ed.): *Money in a Human Economy*. New York, Berghahn Books, pp. 43-60.

—(2012). “Soft Currencies, Cash Economies, New Monies: Past and Present”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 109, N° 7, pp. 2214-21.

—(2004). *Marginal Gains. Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

Hart, Keith (2017). “Introduction. Money in a Human Economy” en Hart, Keith (ed.): *Money in a Human Economy*. New York, Berghahn Books, pp. 4-14.

Heiman, Rachel; Freeman, Carla; Liechty, Mark (Eds.) (2012) *The Global Middle Classes: Theorizing through Ethnography*. Santa Fe, SAR Press.

Hutchinson, Sharon (1996). *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State*. Berkeley, University of California Press.

Kessler, Gabriel (2014). *Controversias Sobre La Desigualdad. Argentina, 2003-2013*. Buenos Aires, FCE.

Kessler, Gabriel; Benza, Gabriela (2020), “Nuevas Clases Medias: Acercar La Lupa” en: *Nueva Sociedad* <https://nuso.org/articulo/nuevas-clases-medias-acercar-la-lupa/> (accedido el 14 de enero de 2021).

Knight, Daniel M (2012). “Cultural Proximity: Crisis, Time and Social Memory in Central Greece”, *History and Anthropology*, Vol. 23, N° 3, pp. 349-74.

Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO ; UNESCO.

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.

Levi-Strauss, Claude (1965). *El Totemismo En La Actualidad*. México, FCE.

Lomnitz, Claudio (2003). "Times of Crisis: Historicity, Sacrifice, and the Spectacle of Debacle in Mexico City", *Public Culture*, Vol. 15, Nº 1, pp. 127-47.

Luzzi, Mariana (2016). "Quelle Est La Monnaie de l'épargne? Controverses Érudites et Profanes à Propos de La Valeur Des Dépôts Bancaires en Argentine", *La vie des idées.fr*: 1-15.

Luzzi, Mariana; Wilkis, Ariel (2019). *El Dólar. Historia de Una Moneda Argentina (1930-2019)*. Buenos Aires, Crítica.

Luzzi, Mariana; Wilkis, Ariel (2018). "Soybean, Bricks, Dollars, and the Reality of Money: Multiple Monies during Currency Exchange Restrictions in Argentina (2011-15)", *HAAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 8, Nº 1-2, pp. 252-64.

Narotzky, Susana (2007). "The Project in the Model. Reciprocity, Social Capital, and the Politics of Ethnographic Realism", *Current Anthropology*, Vol. 48, Nº 3, pp. 403-24.

Narotzky, Susana; Besnier, Niko (2014). "Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: An Introduction to Supplement 9", *Current Anthropology*, Vol. 55, Nº. S9, pp. S4-16.

Neiburg, Federico (2010). "Sick Currencies and Public Numbers", *Anthropological Theory*, Vol. 10, Nº 1-2, pp. 96-102.

Neiburg, Federico (2007). "As Moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro", *Mana*, Vol. 13, Nº 1, pp. 119-51.

Neiburg, Federico (2004). "Economistas e culturas econômicas no Brasil e na Argentina. Notas para uma comparação a propósito das heterodoxias", *Tempo Social*, Vol. 16, Nº 2, pp. 177-202.

Nelms, Taylor; Maurer, Bill (2014). "Materiality, Symbol, and Complexity in the Anthropology of Money", en Bijleveld, Erik; Aarts, Henk (Eds.): *The Psychological Science of Money*. New York, Springer New York, pp. 37-70.

O'Dougherty, Maureen (2002). *Consumption Intensified: The Politics of Middle-Class Daily Life in Brazil*. Durham, Duke Univ. Press.

Oliven, Ruben George. 2014. "Clase Media, Consumo y Ciudadanía", en Adamovsky, Ezequiel; Visacovsky, Sergio y Vargas, Patricia (Eds.): *Clases medias: nuevos enfoques desde la sociología, la historia y la antropología*. Buenos Aires, Ariel, pp. 201-12.

Perelman, Mariano (2021) "Dollars, pesos, and planes. Reconstruction of class borders in the second government of Cristina Fernández de Kirchner (2011–2015)", *Dialectical Anthropology*, Vol 45, No 1, pp. 253–273.

—(2017) "Notes about Racist Argentina and a Class-based Government", *American Anthropologist*, Vol. 119, N° 3, pp. 532–534

—(2004): "¿Ahorristas Unidos?, Jamás serán vencidos", en Lobeto, Claudio (ed.): *Prácticas socioestéticas y representaciones en la Argentina de la crisis*. Buenos Aires: Grupo de Estudios Sociales del Arte y la Cultura, pp. 167–183.

Pita, María Victoria (2017a). "Pensar la Violencia Institucional", *Revista Espacios de Crítica y Producción*, Vol. 53, pp. 33–42.

—(2017b). "Violencias y trabajos clasificatorios. Wl análisis de la noción 'violencia institucional' qua categoría política local", *Ensamblés*, Vol. 4, N° 7, pp. 52–70.

—(2010). *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires, Editores del Puerto y CELS.

Pollak, Michael (1992). "Memória e Identidade Social", *Estudos Históricos*, Vol. 5, N° 10, pp. 200–212.

Sánchez, María Soledad (2017). "El Dólar Blue como 'número público' en la Argentina posconvertibilidad (2011–2015)", *Revista mexicana de sociología*, Vol. 79, N° 1, pp. 7–34.

—(2016). "Economía y moral en blue. Un estudio sociológico sobre el mercado ilegal del dólar en la Argentina de la posconvertibilidad." PhD. Tesis in Social Science. Universidad de Buenos Aires.

Visacovsky, Sergio (2021). "Las crisis sociales: problemas en torno a la experiencia y narración de la temporalidad y la imaginación del futuro", en Di Virgilio, María Mercedes; Perelman, Mariano (Eds.): *Desigualdades urbanas en tiempos de crisis*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral y FLACSO Argentina, pp. 33–54.

—(2012). "Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis", *Pensamiento Iberoamericano*, Vol. 10, pp. 133–68.

Visacovsky, Sergio; Garguin, Enrique (eds) (2009). *Moralidades, economías e identidades de clase media: estudios históricos y etnográficos*. Buenos Aires, EA.

Wilkis, Ariel (2018). *The Moral Power of Money: Morality and Economy in the Life of the Poor*. Stanford, Stanford University Press.

--(2013). *Las sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular*. Buenos Aires, Paidós.

Zenobi, Diego (2007). “De la pasión por el ‘dinero’ a la defensa del ‘ahorro’. Transformances, arena pública e identidades”, *E-misférica* 4(1): 1-19.

Futuribles, sujetos y redes

Indagación sobre el rol del inversor en el proceso de valoración e inversión en proyectos “startup”



por **Marcos Buccellato**

EIDAES, UNSAM

<https://orcid.org/0000-0001-9387-4417>

mbuccellato@unsam.edu.ar

RESUMEN

El presente artículo adelanta algunos resultados del trabajo de campo realizado en el marco de una investigación más amplia sobre el proceso de inversión de capital en proyectos “startup”. Dentro de los factores económicos y no económicos que aparecen al momento de analizar proyectos hay un denominador común a todos ellos: el problema del futuro. Este “futuro” incluye una doble dimensión, por un lado, involucra un imaginario sobre el mundo futuro y por el otro, un ideal de transformación de sí encarnado en el inversor. El imaginario futuro especula sobre el proceso de formación de valor, convirtiendo la incertidumbre (en términos de Frank H. Knight, el riesgo que no puede ser medido) en riesgos calculados. En esta especulación se ven involucrados aspectos de índole moral e ideológico que intervienen para definir cuál es el futuro probable y cuál es el deseable. La incertidumbre sobre el futuro, las expectativas sobre el mismo y la definición acerca de cuáles son los proyectos más afines, se dan en el marco de redes interpersonales donde las ideas y proyectos que circulan dependen fuertemente de las vinculaciones y las pertenencias institucionales de sus miembros. Este trabajo da cuenta de las formas en que el capital produce subjetividades y “futuros”, en el marco de la discusión de los *performance studies* en economía y los *valuation studies*.

Palabras Clave: *valuaciones, futuro, emprendimiento, inversión, riesgo, performance*

Futures, subjects and networks. An Inquiry into the investor's role in valuation and investment processes of startup projects

ABSTRACT

This article presents preliminary data of fieldwork carried out in the frame of a broader research project on the process of capital investment in startup projects. Within the economic and non-economic factors that appear when analyzing projects, there is a common denominator for all of them: the problem of the future. This “future” includes a double dimension, on the one hand, it involves an imaginary about the future world and, on the other, an ideal of self-transformation embodied in the investor. The



imaginary future speculates on the process of value formation, turning uncertainty into calculated risks. In this speculation, aspects of a moral and ideological nature are involved and intervene to define what is a probable future and what is a desirable one. The uncertainty about the future, the expectations about it, and the definition of which are the most similar projects take place within the framework of interpersonal networks where the ideas and projects that circulate depend strongly on the links and institutional belongings of their members. This article accounts for the ways in which capital produces subjectivities and “futures”, within the framework of the debate of valuation studies and performance studies in economics.

Key Words: *valuation, future, entrepreneurship, investment, risk, performance*

RECIBIDO: 02 de noviembre de 2021

ACEPTADO: 21 de febrero de 2022

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Buccellato, Marcos (2022) “Futuribles, sujetos y redes: Indagación sobre el rol del inversor en el proceso de valoración e inversión en proyectos ‘startup’”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 174-199.

Introducción

El presente artículo adelanta algunos resultados del trabajo de campo realizado en el marco de una investigación más amplia sobre el proceso de inversión en proyectos “startup”. El objetivo final del mismo es identificar y analizar los elementos involucrados en el proceso de decisión que lleva a un inversor a invertir en un proyecto. La motivación original de este artículo nace a partir de varias observaciones realizadas en el marco de proyectos y grupos de inversión ligados a mi actividad laboral en el sector privado, en el que se me involucró como antropólogo. Desde ese rol, empecé a notar que el criterio de decisión por el cual finalmente los inversores decidían invertir en un proyecto, no siempre dependía de las herramientas técnicas para evaluar riesgos y futuros retornos, sino que había otros elementos que pesaban en la decisión. Lo mismo sucedía con el criterio de elección de proyectos: no elegían pensando exclusivamente en la rentabilidad, sino que se evidenciaban afinidades entre el inversor y el proyecto. Pese a que, como sostuvo uno de los nativos con los que interactué frecuentemente, “a los inversores sólo les importa la rentabilidad, el resto son espejitos de colores”, lo que surgía de la observación en el campo era justamente lo contrario: la elección a la que le “ponen el ojo” ocurre luego de un proceso de selección que involucra factores no económicos, es decir factores que no están considerados dentro del proceso de monetización, no son considerados por las herramientas de cálculo formal o que no forman parte de la racionalidad económica del costo beneficio exclusivamente.

Trabajando en la identificación y el análisis de los factores económicos y no económicos involucrados en un proceso de inversión, un elemento o factor se evidenciaba como atravesando o superando estas distinciones: el problema del futuro. De acuerdo a los sentidos que los actores desplegaban en el campo en

torno a esta idea, el “futuro” incluye una doble dimensión: por un lado, involucra un imaginario sobre el mundo venidero y por el otro, un ideal de transformación de sí adecuado a dicho futuro y encarnado en el inversor. El imaginario futuro especula sobre el proceso de formación de valor, es decir, anticipa cuánto puede valorizarse un proyecto concreto en el marco de un devenir probable y cómo manejar la incertidumbre (en términos de Frank H. Knight (Knight, 1921:233), el riesgo que no puede ser medido) convirtiéndolo en riesgos calculados. En el marco de esta especulación se ven involucrados aspectos de índole moral e ideológico en la definición acerca de cuál es el futuro probable y cuál es el deseable. Por otro lado, el rol del inversor como parte de la construcción de ese futuro entra en juego al momento de decidir. La idea de “transformación de sí” es un elemento clave que se refleja en la voluntad del inversor de adaptarse a un futuro, estar en el “juego” correcto y devenir en artífice de ese futuro deseable. Asimismo, la idea de transformación de sí mismo mantiene una tensión entre lo oportuno y lo deseable, que marca el tipo de actitud que se toma frente al proyecto.

Ahora bien, esta especulación de futuro no se da solamente en el plano discursivo o en los métodos técnicos de evaluación, sino que las prácticas sociales de los inversores, especialmente en lo que concierne sus patrones de sociabilidad y sus redes interpersonales son clave para generar la confianza y por lo tanto, llegar a una definición sobre qué y cómo invertir. En efecto, la incertidumbre sobre el futuro, las expectativas sobre el mismo y los proyectos que resultan más afines a esta proyección se resuelven en el marco de redes interpersonales donde las ideas y proyectos que circulan dependen fuertemente de las vinculaciones y las pertenencias institucionales preexistentes de sus miembros. De esta forma, la decisión de invertir o no en un proyecto, queda condicionada por la evaluación de las personas involucradas en relación a cómo piensan el futuro, y esto incluye, tanto a los emprendedores que proponen un proyecto, como a los otros inversores que deciden participar o rechazar la participación en el mismo. Este trabajo da cuenta de las formas en que el capital produce subjetividades y “futuros”, en el marco de la discusión de los *performance studies* en economía y los *valuation studies*.

Casos de Estudio

Este trabajo se apoya en los avances de un trabajo de campo etnográfico realizado entre 2019 y 2021, en los que participé desde el rol de antropólogo, en presentaciones de proyectos ante un pequeño grupo de inversores. Asimismo, desde mi posición laboral en el sector privado, recojo las observaciones realizadas como consultor en un proyecto de inversión relacionado al arte e internet y, por último, como codirector en un proceso de inversión, finalmente frustrado, en el área de la explotación del cannabis. Si bien en estos últimos dos casos no estuve directamente involucrado como investigador, sino que desempeñe un rol dentro en el proceso de evaluación de los proyectos, los principales actores con los que interactué conocían perfectamente mi situación como estudiante doctoral de antropología y mis intereses en el estudio de la colocación del capital para inversión. La decisión de incluirme en estos proyectos estuvo fuertemente influenciada por esto último.

El eje metodológico de este trabajo es principalmente etnográfico, dado que se pretende construir un vínculo extenso y estrecho con los diferentes actores del campo a través de una observación participante prolongada. Desde nuestra perspectiva epistemológica, la participación en el campo implica reflexionar sobre el rol que el investigador toma en el campo, cómo se vincula con los actores y qué vínculos establece desde su posición de investigador. Esto implica una profunda reflexividad sobre la posición ocupada y cómo puede afectar a la producción de conocimiento. La participación y el rol que se logre en el campo depende de muchos factores, y el conocimiento que se produce depende en gran parte de este rol y su evolución. La persona del investigador, con sus saberes previos, la posición desde la cual accede al campo, las vinculaciones exógenas con otros actores y campos y el peso simbólico de su figura, son factores no menores en la construcción de ese rol. Reflexionar sobre estos temas es muy importante para poder clarificar este posicionamiento inicial y sus implicancias. Otro aspecto a considerar es el rol activo que pueda desempeñar más allá de las características propias de su investigación. De igual forma, su presencia en actividades propias del campo y su posición dentro de las estructuras propias del campo, son aspectos que pueden brindar perspectivas interesantes, pero que deben estar bajo una profunda vigilancia epistemológica. En este artículo se presentan tres instancias de trabajo de campo donde el rol del investigador fue diferente en cada uno de ellos. Esto brinda riqueza a las conclusiones, ya que confluyen aún desde las diferentes perspectivas.

Presentamos a continuación tres casos de estudio que son producto del trabajo de campo realizado a lo largo de un año y medio en entornos diferentes, en los cuales participé desempeñando distintos roles: En el primero como investigador, en el segundo como asesor y en el tercero como parte del proceso evaluación y de financiación de un proyecto. Para estos últimos dos casos, cabe aclarar que la información que repone este trabajo no compromete ninguno de los acuerdos de confidencialidad firmados y acordados y que era de público conocimiento mi rol y mi temática de investigación. Las conclusiones que presento deben ser leídas en el marco de una investigación de mayor alcance, sin embargo, considero que se apoyan en sólidos avances del trabajo empírico que llevo adelante, y que, por tanto, pueden constituirse en líneas e hipótesis de trabajo fundadas en el campo de la antropología del capital.

Angels Funds

Hacia finales del 2019, comencé a realizar trabajo de campo en un grupo de inversión o “fondo ángel” argentino que nuclea a inversores que buscan proyectos pequeños que estén en su fase inicial y que prometan un crecimiento importante. En el marco de actividades laborales extra científicas conocí a Guido, un especialista universitario en “emprendedurismo”, con muchos años de trabajo en el rubro y que fue pionero en la conformación de los estudios sobre esta temática en una importante universidad privada. Guido una vez al mes convoca reuniones de un grupo de inversión que él mismo supervisa llamado Angel Funds. La génesis de este grupo no fue parte de las redes profesionales en las que Guido se movía, sino que se dio en el marco de sus redes de sociabilidad del ámbito de la vida privada, tal como él mismo relata:

...aparece el papá de un... de uno... de un compañero de mi hijo que me dice: che, vos que estás, que estás hace mucho tiempo en la universidad y que ves proyectos, y siempre contás de los proyectos, yo tengo un grupo de amigos que quiere invertir. Yo le dije: bueno, ok, veamos qué, mirá que no son los mismos proyectos que hace seguramente tu red de contactos (ellos hacen un petit hotel... y lo venden...o no sé qué) [...] Me dijo: no, no, nosotros queremos ver algo nuevo, queremos ver qué se cocina, qué se ve... (Entrevista 17/06/2020)

Ya desde el inicio las redes de socialización eran importantes y no solamente en el plano laboral, sino en el espacio privado. Por otro lado, que estos proyectos fueran “diferentes” y que justamente esto fuera lo que este grupo buscaba era algo interesante, no estaban simplemente en la búsqueda de oportunidades de inversión, sino que querían que fuera algo nuevo, algo que se estuviera “cocinando”, que todavía no estuviera establecido.

Me pareció que estudiar este pequeño grupo de inversores sería un punto de partida ideal para mi investigación. Con esto en mente, hablé con Guido y le solicité permiso para participar de los encuentros y presenciar las negociaciones. Las mismas se llevaron adelante desde fines del 2019 a fines del 2020, lamentablemente esto implicó que varias de ellas debieron ser virtuales debido a la pandemia de COVID-19. Pese a eso, mi acceso al grupo y a varias de sus reuniones previas al inicio de las medidas ASPO (Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio), me proveyeron de un conocimiento en persona de los actores que luego posibilitó una continuidad durante la virtualidad que impuso la pandemia.

Angel Funds está conformado por pequeñas unidades de cuatro a seis inversores a los cuales se les presenta diferentes emprendimientos a ser financiados. En cada sesión los emprendedores muestran el estado de los proyectos y declaran que cantidad de dinero están buscando y a cambio de qué porcentaje del proyecto. El trabajo de coordinación de Guido consiste en seleccionar qué emprendimientos son afines a qué grupo de emprendedores de acuerdo al perfil de cada uno y al nivel de inversión que están dispuestos a poner en juego. Si el proyecto no gusta a un grupo particular, él lo presenta a otro grupo. Los grupos suelen ser bastante estables y Guido evita ponerlos en relación y nunca dice qué proyectos ya fueron presentados a otro grupo. Él afirma que este es un “fondo pequeño” porque entre todos los inversores de un grupo podrían invertir como mucho USD 500.000, por lo cual no trabaja con “proyectos grandes”. Lo llamativo de esta entrada al campo fue que tardó bastante en poder convencer a los grupos de inversores que aceptaran mi presencia. Incluso un día antes de mi primer encuentro planificado con antelación, Guido me pidió que no asistiera. Posteriormente, me explicó que entre los inversores algunos habían mostrado resistencia a mi presencia porque tenían miedo de que divulgara información confidencial. Me aclaró que algunas de las reservas surgen porque los fondos que se utilizan en estos proyectos pueden tener un origen incierto, ya sea por la forma en la que se obtuvieron o simplemente por no estar “declarados”, el recelo viene porque en el grupo hay un vínculo de confianza y hay temor de que si viene alguien de fuera se conozca y divulgue esta información.

El perfil de los asistentes al grupo es muy variado, hay desde gerentes de multinacionales retirados hasta dueños de pymes de diversos rubros. Las reuniones se llevan a cabo en una sala pequeña de un *cowork* del norte del conurbano

bonaerense, donde entran hasta 10 personas, que tiene una pantalla para proyectar presentaciones y tiene café disponible y una mesa dulce. Por lo general estas toman unas dos o tres horas (las virtuales están tomando alrededor de 1 hora). La dinámica de estas reuniones es bastante similar en cada oportunidad, con matices según el tipo de proyecto que se presenta. Se exponen dos o tres emprendimientos en cada reunión (en las reuniones virtuales se presenta sólo uno) donde los responsables disertan unos 20 a 40 minutos y luego responden preguntas del grupo. El expositor cuenta cuáles son los objetivos y motivaciones del proyecto, cómo se desarrolló la idea, cuál es el mercado potencial, cuál es la estrategia y el diferencial frente a las ofertas existentes y cómo fue su progreso hasta el momento. Hacia el final muestra sus planes de crecimiento con proyecciones de facturación y de acciones a realizar en cada etapa. Es en este momento donde declara qué dinero está buscando recaudar y el “equity” (porcentaje de participación sobre la empresa) que está dispuesto a ofrecer. Durante el periodo que participé en las reuniones se presentaron proyectos muy variados, desde una máquina que hace *muffins* a partir de cápsulas simil nespresso, hasta un médico con un innovador dispositivo para fabricación de válvulas cardíacas para niños, e incluso un proyecto para la fabricación de agua específicamente diseñada para tomar en aviones.

Los miembros del grupo realizan sus preguntas al final, pero de estas preguntas no se registra una particular atención a los números, sino que la indagación de los inversores pasa por los aspectos menos formales del proyecto. Sin embargo, al menos en dos ocasiones en las que pude registrarlo, si la presentación muestra números inconsistentes o crecimientos desmedidos, en ese momento si indagan y son críticos con el aspecto formal (ej: métodos de valuación y la corrección de los soportes tecnológicos utilizados para el cálculo, como el Excel). Pareciera que la presentación de buenos números, en el formato correcto, es algo que se espera y que se toma como punto de partida, pero cuando fallan es el foco de ataque. Claramente, hay más en juego que solamente los aspectos formales y esto quedó muy rápidamente evidenciado en la primera reunión cuando uno de los inversores me dijo:

Más allá de todos los análisis, lo que uno termina haciendo es mirando a la persona que tiene delante. Si uno juzga que esa persona es capaz de llevar adelante lo que propone, uno invierte. Por más que el proyecto o la idea sea brillante, si la persona no convence, uno no invierte. (Nota de Campo 01/11/2019)

Pero no sólo es la persona el punto de análisis, sino el circuito/las redes/las conexiones de un proyecto. Según lo que me transmitió un especialista brasileño en la búsqueda de proyectos de inversión, la Argentina es un lugar donde encontrar emprendimientos o ideas para llevarse a Brasil, bajo la expectativa de que, si el proyecto tiene éxito ahí, tendrá muchas más chances de poder “pegar el salto” al mercado americano. De esta forma, en qué círculos se pone en juego el proyecto influye a la hora de valorarlo. Hay redes y redes por donde circulan los emprendimientos.

Las redes de circulación de los proyectos y las de sus impulsores eran un elemento importante en el análisis, sin embargo, más allá de lo innovador de algunas propuestas, esto no terminaba de explicar qué es lo que tenían de “diferentes”

estos proyectos. La clave para entenderlo surgió en una charla con uno de los miembros. Gustavo es un participante ocasional en el grupo, se presenta a sí mismo como un “empresario disruptivo”, jurado de proyectos en una universidad privada y, según su sitio web, consultor especializado en innovación. Su búsqueda de negocios no pasa por aquellos proyectos que den buena rentabilidad, sino por los que sean “interesantes”, “innovadores”, con “tecnologías exponenciales”, “disruptivos”. Su elección de proyectos está fuertemente asociada a su imagen personal. En su vida profesional había ejercido, entre otros cargos, como presidente de un software Factory por 16 años, pero en los últimos años se había volcado al mundo emprendedor. Su mayor interés es estar en “lo que se viene” de la “transformación digital que tenemos que tener porque el mundo ya no es analógico”. El asiste a estas reuniones a escuchar proyectos de alto riesgo y ha invertido en algunos de ellos. En una entrevista con Guido, me comentó que como Gustavo había varios casos, empresarios retirados que querían “invertir en el futuro”, que para él había algo de querer “trascender”, es decir, de que su persona quede asociada a algún tipo de proyecto que se juzgue innovador, que tenga éxito o que tenga impacto. Estaba claro entonces que no solamente estaban los rendimientos de la inversión en juego, la elección del proyecto conforma, en estos casos, parte de la construcción personal que estos inversores llevan adelante. El potencial “exponencial” de estos proyectos, es decir aquella potencialidad de convertirse, en última instancia, en un “unicornio”, también estaba en relación directa con el tema del legado futuro. Invertir de forma exitosa puede significar entrar y salir en proyectos diferentes en los momentos justos, pero la idea de poder reconocer y participar en uno de estos “unicornios” de forma temprana era una expresión de deseo que más de uno de los participantes señaló. El anhelo no era sólo económico, el éxito estaba en haber tenido la “visión” para reconocerlo y la decisión para participar en el mismo. Esto da cuenta de aspectos morales e identitarios que entran en juego al momento de buscar y evaluar proyectos de inversión.

Artflix

A partir de una relación laboral en otro entorno, en el año 2016 entré en contacto con Jorge, quien fuera uno de los dueños de una de las más importantes empresas financieras argentinas de la década de 1990. La firma en cuestión había estado involucrada en la compra de bancos, correos, equipos de fútbol y cadenas de supermercado; había participado de adquisiciones hostiles de empresas y de muchos proyectos de infraestructura en el estado. Con el tiempo establecimos una relación fluida y al indagar sobre mi proyecto doctoral ya en el 2019, se mostró muy interesado y comenzó a contarme un sinfín de historias de su pasado laboral (muchas de ellas primera plana de diarios).

Jorge, que también es un coleccionista importante de arte, en el año 2020 me planteó que le interesaba que formara parte del proceso de evaluación de un “deal” que le había llegado recientemente. Esto me resultó sorprendente, porque en varias ocasiones me había comentado que ya estaba retirado, que no estaba buscando inversiones nuevas y que si alguien le traía proyectos los escuchaba y a lo sumo les comentaba que haría en su lugar, pero que no invertía más. El proyecto en cuestión era una plataforma en línea apuntada a

la exhibición de arte multimedia, música, cine y fotografía. Consistía en la construcción de un sitio web al cual podía accederse por una membresía para ver obras de diferentes autores y géneros, algunas de ellas de forma exclusiva. El estado actual del mismo era muy precario: tenían una página en línea donde se podía ver algunas películas independientes y donde unos pocos artistas habían subido material fotográfico, musical o videos. Los artistas, salvo excepciones, no eran muy conocidos. No había posibilidad aún de comprar una membresía y, debido a lo heterogéneo del material, no quedaba claro cuál era el objetivo de la plataforma. Un dato de color que hablaba del estado de avance del proyecto era que los comentarios agregados por usuarios a las diversas piezas de arte eran de unos pocos autores y el principal comentarista era el hijo del creador del sitio. Sin embargo, el proyecto no era nuevo, estaba impulsado desde hacía unos años por el hijo de uno de los magnates más importantes de Argentina.

Mi impresión inicial fue que lo que Jorge buscaba con mi participación era asesoría técnica en lo relativo a proyectos web, ya que yo poseía cierta experiencia en el rubro, pero al hablar por teléfono su pregunta fue “¿Cómo piensa hacer gaita esta gente?”. El negocio era ajeno a su experiencia pero lo sorprendente fue que recurriera a mí por consejo sobre el modelo de negocio. En base a las conversaciones iniciales con Jorge y el material que enviaron para el análisis, realicé un extenso cuestionario que le entregué apuntado a identificar los aspectos clave del modelo del negocio, claramente desde mi perspectiva de ignorante del tema. Luego de discutir el mismo con Jorge, me cuenta que le están pidiendo varios millones de dólares para invertir, pero no lo convence. Me dice:

Yo sigo a Warren Buffet, si no lo entiendo no invierto. Quiero ver bien de qué se trata, me interesa el tema, creo que se pueden hacer muy buenos “deals”, así que VAMOS a hacer plata. (Nota de Campo 06/2020)

Yo decido ignorar el plural de esta frase y prosigo hablando sobre el cuestionario, pero me interrumpe y me dice, que está todo muy bien, pero que *tenemos* que hacer plata, él ve que *podemos* hacer un buen negocio. Ante esa extraña insistencia, me pregunté ¿por qué?, claramente no era mi capacidad de inversión ni mi conocimiento técnico lo que estaba en juego para que él quisiera sumarme a evaluar un proyecto, y mucho menos a participar como parte del mismo.

Una cosa fue también muy sorprendente en la propuesta, Jorge no tenía ni la más remota idea de cuál era el negocio que le estaban planteando, no le habían dicho cómo iban a generar dinero (cuál era el modelo de negocio), no tenía ningún dato económico sobre la empresa y no sabía para que buscaban fondos. Sin embargo, él veía buenos “deals”. Al volver las respuestas del cuestionario, Jorge y su hija me llamaron por teléfono y hablamos casi dos horas sobre las respuestas que entregaron. Estaba en duda sobre invertir o no, sin embargo poco se detuvo en los números, sino más bien en entender qué artistas participaban en la iniciativa. Por ejemplo, se fijaba si había pintores o directores de cine conocidos, y cuando no sabía quién era, buscaba en qué festivales habían estado para ver si era importante. Tenía más interés en ver quiénes estaban a bordo más que cómo pensaban ganar dinero.

Cuando llegó el momento de entrevistarnos remotamente con Tomás, quien vivía en Nueva York y era el dueño del proyecto, para mi sorpresa, la actitud de Jorge fue muy diferente. Lo primero que hizo fue confrontarlo respecto a las tasas de retorno propuestas y al criterio de valuación utilizado para valorizar el proyecto en varios millones de dólares. La primera mitad de la reunión de casi dos horas estuvo dedicada a este tema. No se concluyó mucho y frente a las preguntas técnicas que tanto Jorge como yo planteamos, solo tuvimos respuestas ambiguas. Pero finalmente la reunión tomó un giro cuando se planteó quién iba a manejar la compañía a futuro, si él pensaba seguir o retirarse. Jorge veía que todo el armado de la empresa dependía de Tomás, tanto por sus vinculaciones como por su prestigio. Tomás afirmó que él era importante pero no era el “único con relaciones” y que había un porcentaje de “equity” de la compañía que estaba destinado a ofrecerle gente con buenas vinculaciones para sumarla al “advisory board” que le “pueden sumar mucho valor a la compañía”. Pero Jorge, no satisfecho con esto, pidió una cláusula de “vesting”, que garantizaba que Tomás fuera parte de la compañía por 5 años y que no pudiera disponer libremente de las acciones de la misma antes de ese período. Terminada esa reunión Jorge me indicó que el proyecto le gustaba, que él veía un buen “deal”.

Jorge posee una larga trayectoria trabajando en un grupo económico importante y diversos fondos de inversión y al mismo tiempo coleccionista de arte. Este proyecto estaba entre esos dos mundos, por lo cual era relevante preguntarse: cuando Jorge compra arte ¿es un “inversor” o un “coleccionista”? Al preguntárselo directamente el manifestó que “el arte es la peor inversión”, ya que hay un apego con los objetos y se vuelve imposible desapegarse de los mismos. En apariencia entonces, al tratarse del arte, él sería más bien “coleccionista”. Sin embargo, cuando aparece Artfflix lo ve como un buen “deal”, como una oportunidad de hacer una importante diferencia. Pero, si bien es cierto que es una persona con recursos para invertir, el proyecto le llega por su conocida relación con el arte y él escucha justamente por este motivo. Todas sus advertencias y citas de Buffet sobre no invertir en lo que no se conoce, sus experimentos fallidos de los que dijo haber aprendido, parecen borrarse de su memoria. El proyecto es pobre en resultados y el análisis técnico no cierra por ningún lado, sin embargo, le dedicó mucho tiempo a este proyecto, mucho más que el que afirmaba había dedicado a otros. ¿Era el “deal” el motivo? ¿Estaba siendo “inversor” o “apasionado del arte”? El proyecto no se concretó, Jorge me dijo que finalmente no quería meterse en ese problema.

Hemp co.

A partir de mi indagación en Angel Funds y mi breve participación como asesor en el análisis del proyecto Artfflix, a fines del año 2020 se me ofrece la posibilidad de evaluar un nuevo proyecto de inversión, esta vez en el área del cultivo de cannabis en Uruguay. El proyecto surge en el marco de mi participación como antropólogo dentro de un grupo económico con varias empresas ya en funcionamiento. Hasta ese momento, mi rol en este grupo no había estado relacionado con ningún proceso de evaluación o inversión, sino como asesor en estrategias de negocio y transformación digital de procesos. Sin embargo, mis

empleadores estaban al tanto de mis indagaciones en el área de los procesos de inversión de capital y me convocaron para participar de forma directa para co-dirigir el proceso de evaluación del proyecto, no desde la perspectiva financiera, sino para entender la “potencialidad” del mismo y sus posibles implicancias a futuro. Había muchas expectativas por parte del grupo inversor y estaban muy decididos a invertir, ya que era un mercado nuevo y algo “innovador”, algo “que nadie estaba haciendo”.

El proyecto en cuestión era un emprendimiento de cultivo de cannabis “terapéutico”, una categoría legal que estaba entre “recreativo” y “medicinal”. Esta distinción es importante porque el uso del cannabis en uno u otro caso tiene implicaciones morales y legales las cuales preocupaban mucho a los inversores involucrados. La oportunidad había llegado a uno de los ejecutivos del grupo económico por parte de un antiguo asesor en otro proyecto que se había concretado unos años antes. Esta persona era un referente en Uruguay en proyectos de innovación y en el mundo de las “startup” habiendo llevado adelante un proyecto que luego fue vendido en varios millones de dólares. El cultivo de cannabis era su nuevo emprendimiento el cual estaba llevando adelante con dos asociados argentinos, uno de los cuales era un médico especialista en el tema.

Hemp co. había nacido casi un año antes y ya había logrado cultivar y producir pequeñas cantidades de cannabis que vendieron a Europa. Dentro de los estándares de mercado, su producto era considerado “Premium” y estaban en plena cosecha para vender por primera vez a gran escala. Por algunos temas financieros, no disponían de capital inmediato para poder llevar adelante esta cosecha y decidieron buscar fondos para poder llevar a término la misma apenas unos meses después. Su modelo de negocio era sólido, la valoración a estándares técnicos no era excesiva y el retorno de la inversión debería empezar a concretarse en unos pocos meses. Si bien era un emprendimiento reciente, con el riesgo que eso implica, desde el punto de vista formal y con la información que de forma muy transparente presentaron los emprendedores el proyecto auguraba buenos resultados. Pese a ello, la decisión de invertir, que debía ser rápida por los tiempos de la cosecha (necesitaban los fondos dentro de 30 a 45 días para cumplir con obligaciones tomadas), tardó meses y finalmente fue negativa.

Una de las principales consideraciones que llevó a que el proyecto se frenara fue justamente cuando el grupo de inversores se anotició de que cannabis “medicinal” no era lo mismo que “terapéutico” y que el proyecto podría incluso también relacionarse con el “recreativo”. Cabe aclarar que, dentro de la legislación uruguaya, todas estas categorías son legales, pero implica diferentes condiciones y licencias para su producción. Hemp co. tenía todos los permisos legales ya otorgados. ¿Cuál fue el problema entonces? Al conocerse este detalle, la negociación que marchaba bastante rápido se empantanó. Los inversores nos solicitaron realizar un *due diligence*, un proceso de auditoría previo a la inversión, con una empresa multinacional muy reconocida. Este proceso tomó casi cuatro meses y fue de una minuciosidad tal que se llegó hasta el punto de saber detalles como que la empresa había registrado legalmente a uno de sus empleados tres semanas después de contratarlo, siendo esta la falta más grave que se encontró. Durante todo este tiempo, los inversores se negaron a firmar compromiso alguno o girar fondos por adelantado. Los tiempos cortos para invertir eran

algo sabido desde el inicio y era un dato conocido por el grupo de inversores, el cual sumaba unas diez personas, entre las cuales había abogados, contadores y expertos en finanzas. Sin embargo, para este proyecto en particular se estaban pidiendo muchas más condiciones y seguridades que en otros negocios en el pasado. Las razones aludidas eran básicamente tres: el negocio está en otro país en medio de una pandemia, es necesario tener muy claro que la empresa se encuentre sana y el modelo de negocios sea sólido, y es necesario un buen entendimiento de los aspectos legales y comerciales del cannabis.

Siendo estos los ejes explicitados, se trató de dar respuesta a estas inquietudes. El primer problema fue rápidamente subsanado, ya que algunos de los inversores estaban en proceso de radicación en Uruguay y podían estar presentes tanto en la zona de cultivo como para reuniones personales. Sumado a esto, el gobierno uruguayo permitía gestionar permisos de viaje para quienes lo necesitaran. En cuanto al segundo aspecto, casi un mes y medio antes de tener el informe final del *due diligence*, se disponía de toda la información necesaria para evaluar a la empresa, y el modelo de negocios había sido discutido ampliamente con una posición más que favorable para los nuevos inversores. El punto de quiebre vino de la mano del tercer tópico conflictivo. Luego de un intenso estudio legal y comercial sobre los aspectos legales del cannabis en Uruguay y los círculos comerciales en los que se estaba moviendo Hemp co., se decide convocar a una reunión para explicar a todo el grupo inversor los detalles del tema. Fue en esta reunión donde el problema sobre el tipo de cannabis cultivado finalmente mostró ser la pieza clave del fracaso.

Al inicio del proyecto, cuando se presenta Hemp co. se menciona en la presentación de la empresa que los primeros negocios de la compañía serían dentro del mercado del cannabis “terapéutico”. Esto fue entendido por parte de los inversionistas como algo propio de la medicina y la ciencia. Sin embargo uno de los puntos que el plan de negocios afirmaba es que se aspiraba a poder realizar la venta de cannabis en el rubro “medicinal”. Sin entrar en muchos detalles, el producto que se vendía era el mismo, la única diferencia que existía es que había ciertos requerimientos de producción post cosecha y permisos legales que gestionar para lograr entrar en la categoría “medicinal”, que permitía obtener por el mismo producto base un valor de mercado más elevado. Esto generó muchas dudas y fue necesario realizar una reunión con todos los inversores juntos para discutir el tema.

“Terapéutico no es lo mismo que medicinal, es una excusa para fumarse un faso”, “yo no quiero que se sepa que estoy invirtiendo en esto”, “no puedo contarle a mis hijos que su papá vende drogas”, “que esto sea legal no lo hace moral”, fueron algunas de las frases que salieron en esa reunión. La cosa empeoró cuando se mencionó que existía la posibilidad a futuro de que Hemp co. produjera cannabis “recreativo”, frente a esto uno de los inversores afirmó: “si van a hacer eso no me cuenten, yo no quiero ser narcotraficante, hay una línea moral que no voy a cruzar.” Frente a esta situación se tuvieron que realizar algunas aclaraciones y definiciones a futuro para asegurar la continuidad de las negociaciones. En primer lugar se explicó que el cannabis que se estaba produciendo era bajo en THC (elemento psicoactivo) y alto en CBD, lo cual lo alejaba del mercado “recreativo” porque no producía efectos narcóticos. A esto se le agregó que bajo

la legislación uruguaya todo cannabis producido con niveles de THC por debajo de cierto número se podía llamar “cáñamo” y no “cannabis” y el producto en cuestión estaba 10 veces por debajo de esa medida. Este cambio de denominación, desde la perspectiva de los inversores, no era algo menor a la hora de comunicarlo públicamente. Esto y la firme decisión del grupo de dejar por fuera todos los posibles negocios que involucraran lo “recreativo” llevó cierta tranquilidad. Pedro, el gerente general del grupo y uno de los inversores me dijo unos días después: “la verdad que eso me deja más tranquilo, yo a mis hijos les enseñé siempre que eso estaba mal ¿Cómo los miro a la cara si ahora me pongo a hacer estos negocios?”. El segundo punto a considerar era la distancia entre lo “terapéutico” y lo “medicinal”. Para esto se explicó que “medicinal” era una categoría legal que implicaba un uso farmacéutico y tenía muchos más requerimientos de producción y de composición química. Por otro lado, el destino diferente entre uno y otro estaba dado porque había algunos usos que tenían mayor respaldo científico que otros, pero esto era solamente por falta de investigación debido a que el cannabis es una sustancia sobre la cual no se había podido investigar por mucho tiempo por restricciones legales. Esta reunión se dio al segundo mes de las negociaciones, las cuales se extendieron por cuatro meses. La decisión alcanzada en ella fue continuar. Sin embargo, a partir de entonces se endurecieron las condiciones y requerimientos que se pidieron a Hemp co., se pusieron excusas sobre la dificultad para girar fondos al exterior (pese que algunos ya tenían los fondos en Uruguay y otros ya venían realizando operaciones similares de forma regular), se cuestionó el tipo societario pidiendo evaluar sociedades *offshore* donde no quedaran visibles las personas físicas involucradas y se pidió que la dirección de la compañía fuera otorgada a alguien puesto por el grupo entrante.

Todo estos temas fueron atendidos, sin embargo los tiempos se estiraron hasta casi cuatro meses sin dar una respuesta negativa, hasta que los dueños de Hemp co. decidieron tomar fondos de otro inversor, ya que debían pagar los gastos de la cosecha y se retiraron. Cuando le pregunté a Pedro porqué no cerraban el acuerdo si estaba todo dado, me contestó:

Mira, vos sabés que hace rato yo estoy buscando un negocio nuevo para despegar y hacer algo diferente, pero esto es complicado, yo no sé si quiero estar en esa posición de no poder decir qué es lo que hago. (Nota de campo 01/2021)

Futuro, (E)valuaciones y performance

Tanto los proyectos presentados en Angel Funds como Artflix y Hemp. Co. son promesas a futuro, en los cuales los inversionistas deben evaluar si deciden invertir o no. Cada emprendimiento involucra un valor a realizarse, un escenario futuro necesario para que esto ocurra y las características que el producto o servicio van a tener cuando el capital se inyecte en el proyecto. Los proyectos son *futuribles*, algo “que podría existir o producirse en el futuro, especialmente si se diese una condición determinada” (RAE n.d.). En este caso, las condiciones de realización de los mismos son construidas, por un lado por el emprendedor y por el otro por el capitalista inversor. Entonces lo que está en juego en la decisión de invertir es una operación de valorización que involucra un imaginario

sobre el futuro deseable y probable, un cumplimiento de aspectos formales en la estimación del valor y una evaluación del emprendedor que lleva adelante el proyecto. El concepto de imaginario sobre el futuro, que es parte del *futurible*, es afín al concepto de *expectativas ficcionales* propuesto por Jens Beckert en *Imagined futures: fictional expectations and capitalist dynamics*. Para este autor, el hecho de que el futuro es abierto, no predeterminado por el pasado y el presente, toda especulación hacia adelante está marcada por la incertidumbre sobre la cual no hay posibilidad de reducir a través de ningún cálculo o dispositivo técnico. Teniendo esto en cuenta, los actores deciden en función de las mencionadas expectativas ficcionales que refieren a las ideas que se forman cuando se consideran estados del mundo futuro, las relaciones causales que se visualizan y la forma en la que perciben que sus acciones influyen en ese futuro. Esto incluye también las cualidades simbólicas que los actores asignan a los bienes que trascienden sus cualidades materiales. Los imaginarios futuros, las relaciones causales y las cualidades simbólicas se convierten en marcos interpretativos que orientan la toma de decisiones a pesar de la imposibilidad de calcular el futuro preciso. El hecho de que las expectativas se llamen *ficcionales* no las hace irreales o meras fantasías, sino que son la base por la cual los actores organizan sus actividades según las representaciones mentales y las emociones asociadas a las mismas. Actúan como si el futuro fuera a desarrollarse de la forma que fue imaginado (Beckert, 2016: 9–10). El concepto de *futurible* incluye estas *expectativas ficcionales* pero pone énfasis en dos aspectos: la subjetividad propia de los actores y su capacidad de agencia para manipular el futuro. El primer aspecto se relaciona con los deseos, intereses, motivaciones y la moralidad propia del actor, entre todos los futuros posibles, más allá de la mayor plausibilidad de uno u otro, y elige un conjunto de los mismos que están alineados con estas dimensiones. Los actores eligen trabajar en la construcción de futuros que les son afines. Por otro lado, el futuro, como dice Beckert, es abierto, pero también es construible, es decir que los actores pueden tomar pasos para convertir el futuro imaginado en realidad. En este aspecto es que la capacidad de agencia del actor entra en juego, su poder para incidir sobre el devenir futuro es parte de esas expectativas y se traduce en planes de acción concretos. Estos elementos no están ausentes en la formulación de Becker, pero el concepto de *futurible* pone un mayor énfasis en estas dimensiones. El *futurible* es el futuro que los actores quieren construir y para el cual consideran tener el poder para lograrlo. En el caso de los proyectos de inversión, esto implica que la evaluación de proyectos no sólo involucra al proyecto en sí mismo, sino su afinidad con el inversor y las personas involucradas y la capacidad de agencia que habilita. Esta evaluación involucra aspectos que son extra-económicos o extra-técnicos, como son los aspectos morales, el tipo de imaginario futuro, el prestigio y el valor simbólico que se le da a los servicios y productos entre otros elementos.

En cada uno de los tres proyectos en cuestión hay una operación de evaluación y valoración monetaria sobre un *futurible*, futuro probable que aún no existe y que debe ser construido. Por este motivo considero adecuado abordar su estudio desde los *valuation studies* y los *performance studies* en economía. A continuación se presenta un breve recorrido del estado del arte de ambos campos junto con algunas consideraciones relativas al presente trabajo.

Los *valuation studies* son un grupo de disciplinas que consideran que el proceso de atribuir valor, en muchos casos monetario, a alguna cosa (o bien o persona), requiere de “narrativas culturales y morales” que la justifiquen. El “qué”, “para qué”, “cómo” evaluar y en qué magnitud obtienen su legitimidad en un contexto cultural y moral particular. Todo esto incluye procedimientos técnicos, personas legitimadas a participar del acto de valoración, aspectos cognitivos y rituales, que especifican el cómo pero, al mismo tiempo, determinan qué aspectos son sujetos a ser valuados y de qué forma. La valuación está siempre sujeta al cuestionamiento, por lo cual la legitimidad es un tema central. Ariel Wilkis y Pablo Figueiro, sintetizan estas preguntas en el “¿Por qué? ¿Cómo? y ¿Cuánto? valorar y agregan un tercer interrogante que es el ¿Después qué? (Wilkis and Figueiro 2019:11–12) Este último interrogante, siguiendo a Marion Fourcade (Fourcade 2011), apunta a mostrar cómo las valuaciones contribuyen a la producción de jerarquías morales, estéticas y sociales (Wilkis and Figueiro, 2019: 10). Hay varias corrientes de estudio alrededor del problema de la valuación, desde quienes consideran este problema como una subdisciplina de la sociología, como es el caso de Michel Lamont (Wilkis and Figueiro, 2019:12) o quienes lo consideran un campo disciplinar con derecho propio, como manifiestan los trabajos publicados en la revista que lleva el nombre de la disciplina, “Valuation Studies” (Helgesson and Muniesa, 2013) activa desde el año 2013. Esta publicación originalmente apuntaba a compilar trabajos que consideraran a la valuación como una práctica social donde el valor de algo fuera establecido, negociado, provocado, mantenido, construido y/o disputado. Sin embargo, desde el primer número del año 2020, el foco de la publicación tomó una nueva dirección según manifiesta el *board* de editores al inicio de este número. La nueva propuesta apunta a una “transición de la revista desde el foco del estudio de los *valuation studies* como prácticas a su estudio como problema” (Doganova et al., 2020). El cambio pretende poner el énfasis en comprender que las tensiones, determinantes, contextos y efectos de las prácticas de valuación son un requerimiento decisivo para entender cómo el mundo es construido, transformado y destruido. Considero que tanto la perspectiva original como el nuevo enfoque son afines a las preguntas que se desprenden de este trabajo, comprender la valoración como proceso, así como comprender muchos aspectos que hacen a la estructura social y a las prácticas culturales.

En el trabajo de Wilkis y Figueiro (2019), se menciona que ya Durkheim, Marx y los economistas neoclásicos consideraban la importancia del valor. En particular, mencionan que Durkheim consideraba a la noción de valor económico desde su naturaleza moral, siendo los valores morales los principios de clasificación social. Pero considera que en ambos casos ninguna de estas tradiciones aborda las prácticas concretas que se relacionan con los valores económicos, sino que “dan por sentado lo que tiene que ser explicado” (Wilkis and Figueiro, 2019: 12). Será Pierre Bourdieu “quien desplace las nociones de valor a otros conceptos más atentos a las prácticas de los actores” (12). Pasa revista entonces a una serie de tradiciones sociológicas que incluyen al “giro pragmático” de la sociología de las valuaciones que menciona Lamont, la perspectiva de los regímenes de justificación de Bolstanski y Thevenot, hasta la contribución performativa que aporta Muniesa (2014).

Sin embargo, lo que este trabajo no retoma es toda la discusión que se da en la antropología alrededor del problema del valor. Aquello (Peebles, 2015) llamado “antropología del intercambio” y que desde principios del siglo XX, pone en discusión la centralidad del valor en la construcción de los lazos sociales, la estructura social, las instituciones, etc. Desde Franz Boas con el Potlatch, hasta Malinowski con el Kula, trabajos que serán retomados por Marcel Mauss en su célebre *Ensayo sobre el don* (2011), podemos entender como la valoración, la disputa sobre el valor son centrales en muchos de los procesos sociales no necesariamente asociados al aspecto económico. El debate formalista/sustantivista pone en tensión la mirada cuantitativa y cualitativa a la hora de entender el problema del valor y la economía en general es una continuación de esta tradición antropológica. En particular a partir de los trabajos de Karl Polanyi (1957) luego fortalecidos por Paul Bohannan (1959) (Peebles, 2015), la posición sustantivista cobrará fuerza en la antropología y pasará a ser dominante en la tradición de la antropología social y cultural. Marshal Sahlins, en su “economía de la edad de piedra” (1972) también hará su aporte a la idea de que la determinación del valor en el último capítulo de su obra. Sahlins intenta sumar la perspectiva antropológica al campo de la microeconomía tradicional para comprender mejor el problema del valor en el intercambio. La tradición antropológica respecto al valor del intercambio se puede continuar en los trabajos de Weiner (1992) en relación al intercambio, en diálogo con Malinowski, o los trabajos de David Graeber en relación al problema del origen del dinero y la deuda, o los estudios antropológicos de espacios de intercambio como los de Catlin Zaloom, Karin Knorr-Cetina y Horacio Ortiz en los mercados financieros, la perspectiva de Appadurai en “la vida social de las cosas” (2013) o los trabajos de Bill Maurer (2005, 2006, 2015) (Ortiz, 2013).

Lo interesante tanto de la tradición antropológica como sociológica es que pone el foco en la mutua retroalimentación entre el problema del valor y los actos valorativos, las instituciones y las relaciones sociales. La complejización de esta mirada es relevante porque puede conformar en un aporte a la teoría económica ortodoxa que tiende a ignorar en muchos de sus modelos la determinación del valor por fuera del mercado y la influencia del mismo. Cuestionamientos como los de Malinowski sobre la pertinencia del concepto de “*homo economicus*”, la posición de Polanyi y la corriente sustantivista, la mirada materialista de Sahlins y su intento de realizar un aporte a la teoría económica desde la antropología y la problemática del dinero, el endeudamiento que discuten tanto antropólogos como sociólogos (por ejemplo, Viviana Zelizer (Zelizer and Ruschi, 2013), y más cercana y recientemente Ariel Wilkis (2018) son de suma importancia para repensar el problema económico en relación al resto de las dimensiones sociales. Las problemáticas de los vínculos interpersonales, ya sea desde la perspectiva del análisis de las redes sociales que parte de Grannoveter hasta los entramados sociales productos de los intercambios que están detrás de varios de los trabajos de los antropólogos desde muy temprano, va también a desempeñar un rol importante para comprender el fenómeno del valor.

En relación a los *performance studies* en economía, el camino es un poco más difícil de trazar, en particular porque, como ya menciona Muniesa en su obra “The provoked economy” (Muniesa, 2014: 7), la noción de performatividad ha

sido utilizada en ciencias sociales de formas muy variadas, no necesariamente interrelacionadas hasta incluso de forma contradictoria, lo que deja un gran espacio para la ambigüedad. El concepto de performance suele explicarse tomando como referencia al trabajo de John Austin (Austin and Austin, 1970) en relación a los estudios del habla. En particular la observación de que existen frases que al enunciarse producen el efecto del cual hablan, es decir que “el acto de expresar la oración es realizar una acción, o parte de ella, acción que a su vez no sería normalmente descripta como consistente en decir algo (Austin and Austin, 1970: 45). Sin embargo los usos del concepto de performance en ciencias sociales exceden esta formulación e incluye otros aspectos que van desde la puesta en escena, el rol de enunciador, la capacidad de agencia y la “construcción” de realidad. Muniesa trata de sintetizar y explicar los diferentes usos en referencia a cuatro problemas filosóficos (Muniesa, 2014: 17). Por un lado está el “problema de la descripción”, que distingue dos tipos de situación, aquella en la que se intenta describir una realidad que es externa al enunciado y otras en las que se intenta instanciar o efectuar lo que los mismos refieren. Incluye en estos casos a los manuales de instrucciones de uso, las performance teatrales o las declaraciones institucionales. Un ejemplo concreto que brinda es el caso de los derivados financieros que, dependiendo de cómo se enuncie, defina, exprese o describa al mismo afecta la forma en la cual los operadores se van a comportar frente a los mismos. El siguiente problema que plantea es el del “simulacro” (-Muniesa, 2014: 20), la idea de la construcción de un modelo, que es una abstracción para describir o simular la realidad, y refleja la célebre relación mapa/territorio. El problema que ocurre es cuando estos “simulacros” cobran mayor peso que la realidad misma, se vuelven hiperreales, de forma tal que ya no es el mapa una representación del territorio, sino que es el generador del territorio mismo. En economía y finanzas, donde la construcción de modelos es una tarea central, este problema se vuelve muy relevante. Los modelos pueden volverse vehículos para la realización de lo que la teoría enuncia. A estos problemas le sigue el de la “provocación”(Muniesa, 2014: 23). Efectuar algo es producir una realidad particular, hay un acto de “creación”, es decir que hay algo que manufactura, genera, produce realidad y los actores involucrados deben responder y son transformados frente a la misma. Su propuesta es afín a la idea de Bruno Latour de evento experimental, donde un experimento es un evento que provoca una nueva articulación, una nueva forma de ver el mundo que se obtiene precisamente en ese evento. Por último, el autor refiere al problema de la “explicitud” (*explicitness*) (Muniesa, 2014:24) donde el efectuar, performar o provocar algo implica el ponerlo en consideración de otros. Es decir el acto no es invisible o silencioso, tiene una forma de enunciación que está sujeta a ser considerada, es un acto explícito y no implícito.

Estos cuatro problemas, para el autor, permiten darle un poco más de precisión a la idea de performance: descripción/acción, simulacro/realidad, “provocación” de realidad y explicitud. Sin embargo, la idea de performance desde ésta perspectiva está asociada a que todo el conjunto de enunciaciones, modelos, provocaciones, explicitaciones, están orientadas a producir una realidad que está alineada con lo que enuncian o significan (Muniesa, 2014: 127). Es decir, el mundo termina siendo reflejo de lo que la teoría afirma. Esto se encuentra en

la misma línea que el tratamiento Michel Callon en el artículo “What Does It Mean to Say That Economics Is Performative?” (2020). En este caso, el autor realiza también un recorrido histórico sobre los usos del concepto de performatividad, en varios puntos complementario al que realiza Muniesa, pero en última instancia llega a conclusiones similares, la teoría y prácticas económicas dan forma a la economía. Esto deja afuera aquellos efectos que produce la economía y las finanzas que no están en línea con lo enunciado y con lo pretendido. En particular cuando consideramos el problema del futuro esto se hace más evidente. Beckert (2016: 227,234) advierte que las observaciones empíricas muestran que esto no se cumple siempre, en particular en relación a los pronósticos y predicciones económicas.

Entonces, cuando los modelos fallan, cuando las predicciones no ocurren ¿Quiere decir que no hay performance? Por ejemplo, el *business plan*, el Excel como dispositivo técnico desempeñan un rol y producen efectos aunque sus predicciones seguramente no se cumplan. Por otro lado, hay usos específicos de este mismo elemento que no tienen que ver con crear una realidad acorde al contenido del mismo, la finalidad es diferente a la pretendida y se orienta a evaluar aspectos que no están contenidos en esos números sino a los actores involucrados. Esta situación es problemática para estudiar la performance desde esta perspectiva, pero no es razón para descartar la misma. En otro contexto de estudio, se me presentaron los mismos problemas al considerar la performance (Buccellato, 2021), por tal motivo adopté una posición particular para encarar el análisis que es compatible con los cuatro elementos propuestos por Muniesa con algunos ajustes. Si uno retoma la propuesta de Austin respecto a los enunciados performativos, lo que encuentra es por un lado una enunciación que *pretende* lograr un resultado, “realizar una acción”, producir un efecto o transformar la realidad aunque no lo logre. Es un acto performativo donde *su éxito no está asegurado*. Por otro lado, el hecho de enunciar y explicitar implica comunicarlo a otro, no es el simple realizar una acción sino que implica una explicitación y una audiencia. Independientemente de a quién o a qué esté dirigida la acción, en la performance, hay otro que cumple un rol de espectador. En el enunciado performativo el hecho de enunciar implica un receptor que no es necesariamente el destinatario de la acción, pero que “escucha” la oración. Esto introduce dos aspectos no comprendidos por la propuesta de Muniesa, por un lado el hecho de que el resultado pretendido puede no alcanzarse y por el otro el receptor o audiencia. Esto rescata la perspectiva teatral o dramática formulada por Erving Goffman (Muniesa, 2014: 12) donde el acto performativo se realiza para otro al que se pretende afectar. Es decir, que la acción puede no transformar el mundo, pero sí a otro. En el caso de *Angel Funds*, los Excel son un acto performativo por el cual el “enunciador”, quien presenta el plan de negocio, es evaluado por espectadores, los inversores, a los cuales pretende afectar. La performance de los dispositivos económicos puede no estar necesariamente orientada a dar forma a la economía o a un mercado sino a afectar a otros para un fin particular. Esta dimensión es perfectamente compatible con la idea de “provocación” propuesta por Muniesa. En cuanto al hecho de que la acción no se concrete, es importante considerar que un enunciado puede tener la intención de lograr un resultado y no llegar a realizarse. En particular, considerando que la acción muchas veces

se proyecta al futuro donde no hay seguridad respecto al posible éxito, que el resultado no se alcance no quiere decir que esto no perfore sobre la realidad, es decir puede haber afectación o cambio aunque el resultado enunciado no se alcance. Un pronóstico puede generar una serie de acciones, valoraciones y decisiones y también genera expectativas sobre el futuro independientemente de que se cumpla o no, y dependiendo de su nivel de éxito generará unas u otras consecuencias. Se alcance o no un resultado, hay una “provocación”, una generación de realidad. Beckert utiliza el concepto de “Props” que define como objetos que activan la imaginación cuando se presentan (Beckert, 2016: 66) generando “verdades ficticias” en el marco de la lógica de un imaginario futuro que finalmente influyen en las expectativas. El caso de las predicciones fallidas antes referido queda cubierto si consideramos a estos “props” dentro de la idea de performance. Las predicciones pueden tener intenciones performativas sobre la audiencia independientemente de su éxito, las expectativas generadas por los business plans, aunque no se cumplan, ordenan acciones y decisiones, permiten acceso a fondos y habilitan imaginarios de futuro. Ampliar así la idea de performance permite estudiar otra dimensión dentro de los fenómenos económicos: el poder. Esto es porque, contrariamente a lo propuesto por la teoría de las expectativas racionales, las expectativas en la economía son políticas: el poder se ejerce en los mercados a través de la influencia de las expectativas (Beckert, 2016: 80,218). Entonces, la teoría económica puede no performar para hacer realidad lo que describe, sino como medio para el ejercicio del poder. La performance se produce sobre el imaginario ficcional de los actores, no sobre el mundo en sí mismo, y este imaginario, a su vez, influye en las expectativas que finalmente son las que influyen en la realidad.

El valor del futuro

El “qué”, “para qué”, “cómo” evaluar son un buen punto de partida para indagar sobre el proceso de atribución de valor pero considero que enfocarse desde el “¿Qué?” provee una perspectiva analítica que pone en relación el futuro con las subjetividad del inversor. Los participantes de Angels Funds dicen buscar algo “distinto” o “lo que se está cocinando”, no les interesa proyectos con los que sólo hacer dinero. El testimonio de Gustavo deja en claro que la elección del proyecto no es sólo económica, hay una afinidad que tiene que ver con una búsqueda o incluso, como plantea Guido, al considerar esos empresarios retirados que querían “invertir en el futuro” donde para él, había algo de querer “trascender”. Jorge, por su parte, decía haberse retirado, sin embargo, al entrar en contacto con Artflix ve un buen “deal” a futuro en un proyecto que llama más su atención por la relación con el arte que por sus virtudes como negocio. El caso de Hemp. Co., donde inicialmente llama la atención por la novedad y la posible oportunidad, termina frustrándose en parte porque el *futurible* no se alineaba completamente con las aspiraciones morales y la construcción subjetiva que los inversores tenían en mente. La idea de trascender también se hace presente cuando en repetidas oportunidades mencionan a los hijos en relación a la posibilidad de invertir o no en el proyecto, esta construcción subjetiva estaba en relación con su legado. Lo interesante en este caso es que no tomaron una decisión negativa,

no decidieron no invertir, simplemente estiraron los tiempos para que la oferta se retirara. Al terminar el proyecto, uno de los inversores manifestó: “que lastima que no dieron los tiempos, era un lindo proyecto” (Nota de campo, 25/01/2021). Había una tensión entre el deseo de participar, el buen prospecto de negocio y la construcción subjetiva, la cual intentaron remediar con formas societarias que garantizaran el anonimato de las personas, sin embargo esto no solucionaba el problema del círculo más íntimo y la imagen frente a sus hijos. Esta tensión no se pudo resolver explícitamente en forma de una decisión, lo que llevó a estirar los tiempos hasta su extinción natural de la oportunidad. Desde la perspectiva de los *valuation studies* este es un excelente caso de estudio que refleja como factores morales e identitarios entran en juego en la evaluación, pero pensarlo en términos del “qué” se está evaluando como eje central y no del “cómo” o el “por qué”, permite entender mejor estos aspectos subjetivos que están en el inicio del proceso de inversión o incluso antes en la búsqueda de los proyectos. Justamente fue la “búsqueda” lo que llevó a Gustavo y al resto de los inversores de Angel Funds a agruparse, y es la búsqueda de esa novedad lo que motivó a Pedro, el gerente del grupo económico que me convoca, a involucrarse con Hemp co.

Todo esto implica por parte del inversor un trabajo de imaginar el escenario futuro y pensar si la propuesta de cada proyecto encaja como construible en ese imaginario futuro e identitario. El que eso sea factible depende de dos elementos, por un lado, el modelo de negocios plasmado en forma de números en planillas de cálculo y la presentación del proyecto y por el otro, la evaluación de la persona que encarna el mismo. Si nos atenemos al primer elemento, la evaluación involucra una serie de procedimientos formales, matemáticos-financieros y rituales, reuniones periódicas, “pitches” de proyectos, reuniones privadas con potenciales inversores o evaluadores, etc. Las herramientas utilizadas a veces son formales y materiales, el “Excel”, o el saber experto, y otras veces en base a otros aspectos como son las redes de contactos. Desde la misma experiencia empírica se observa una tensión entre estas herramientas que son formales y “neutrales”, en teoría, frente a aquellas que tienen asociados aspectos relacionales, morales, políticos, religiosos, etc. Esa tensión que discute Ortiz en base la visión neo-liberal y Weberiana representan un cierto “pudor” por explicitar todo aquello que no es meramente económico en el proceso de inversión. Esta puede ser una buena hipótesis explicativa sobre por qué se presentan contradicciones en el campo respecto al valor asignado a los instrumentos formales y su rol real en el proceso de decisión. Cuando Jorge me presentó Artflix, casi no hizo mención al modelo de negocio ni a los números, de hecho inicialmente ni siquiera los tenía, pero estaba muy motivado y optimista por el proyecto. Todas sus reflexiones previas a la reunión con el dueño del proyecto fueron en relación al tipo de construcción de producto que se podía lograr, tal es así que el mismo se preguntaba “¿Cómo piensa hacer guita esta gente?”. Sin embargo al momento de presentarse frente al emprendedor y discutir el proyecto nada de esto se hizo presente, el cuestionó los números, las formas matemáticas de estimar valor y las fuentes sobre las cuales se sostenían. Los inversores de Hemp co. por su parte, al momento de entrar en tensión su imaginario inicial con las implicaciones morales que pudiesen haber, establecieron algunos límites fuertes como no aceptar lo “recreativo”. Para el resto de sus reparos se pudieron elaborar

justificaciones y legitimaciones que los mismos actores juzgaron razonables en un primer momento. Sin embargo, pese a que inicialmente y luego de los primeros análisis, formalmente no había serios obstáculos, la tensión se desplazó a los resultados del “due diligence” y la forma societaria, poniéndose objeciones hasta quedar fuera de juego, objeciones que no existieron en proyectos mucho más endebles desde lo formal.

Considerando esto, pensar en las herramientas utilizadas para la valoración nos puede brindar medios para entender qué aspectos extraeconómicos entran en juego en estos casos. La particularidad de una inversión es que implica ponerle valor a algo que todavía no es, es valorizar el futuro, un *futurible*. Esto pone en el centro dos aspectos fundamentales, la incertidumbre y el imaginario sobre el futuro. El proceso de poner valor implica entender que se adquiere la propiedad de algo que, en parte es una promesa, es algo cuya estimación de valor puede ser muy endeble. Esta incertidumbre refuerza el papel de los instrumentos de valoración, el Excel es en sí mismo no solo una herramienta para generar conocimiento, sino al mismo tiempo es performativa, adhiere valor al proyecto. El rol misterioso del “Excel”, que es ignorado y requerido, al mismo tiempo puede comenzar a explicarse si se toma como hipótesis este aspecto performativo. Sin embargo, como veremos un poco más adelante, no es el único rol que este va a cumplir. El otro aspecto que mencionamos como relevante al momento de valorar es el imaginario sobre el futuro. Pensar que la inversión es, de alguna forma, adquirir una propiedad sobre el futuro, implica poner en juego las creencias y expectativas sobre el mismo. ¿Cuál es el mundo o escenario futuro en el que va a realizarse el valor estimado? Y este imaginario futuro no está pensado, al menos en los casos discutidos, desde una mera perspectiva económica, sino que involucra al mismo tiempo anhelos y deseos del mismo inversor. Tanto Jorge como Gustavo y muchos de los inversores de Angel Funds, se interesan por proyectos que no sólo prometen retornos de inversión sino una transformación del mundo en el futuro. En estos proyectos, no están especulando sobre el valor de un *commodity* en un escenario futuro, están pensando en una transformación que va a ocurrir de las cuales los proyectos en cuestión son partes. Y al pensar este cambio, ellos no lo visualizan en abstracto desaparegados de su persona, se piensan como parte de esa transformación como inversores o artífices de esto. Si esta hipótesis de trabajo se corrobora en el campo, restará ver cuáles son las motivaciones que los impulsan.

Independientemente de que las hipótesis respecto a las expectativas sobre el futuro y el rol performativo de los instrumentos de valoración se muestren relevantes en el trabajo de campo, hay algo que surge con claridad de los datos empíricos: el proceso de valoración y la decisión de inversión tienen un aspecto procesual e interactivo. El proyecto a valorar es presentado por un interesado que lo expone al potencial inversor, es un mensaje, algo que intenta “vender”. Podemos pensar al proceso de inversión como una conversación entre quienes desempeñan el papel de “inversores” y aquellos “emprendedores” o “empresarios” que buscan realizar el proyecto. En este sentido, el aspecto interaccional funciona como una conversación como la que describe Knorr-Cetina para los mercados globales, salvando las diferencias de escala (Knorr-Cetina, 2007). En este diálogo, quien presenta el proyecto está intentando crear valor, capitalizar

su idea o propuesta con la expectativa de que el inversor comparta esa valoración. La capitalización se realiza en el acto de inversión, se adhiere valor al aplicar las herramientas formales e informales de valoración y la adherencia queda realizada si la inversión se concreta. Tanto en el caso de Jorge como en Angels Funds este acto performativo de creación de valor, se lleva delante de una forma estructurada casi ritual. En el caso de Hemp co., fue justamente la tensión generada por las ambigüedades morales las que reforzaron los aspectos rituales y formales.

Sin embargo de la lectura del trabajo de Liliana Doganova (Muniesa et al., 2017) surgen algunos aspectos interesantes a considerar. Es en la propuesta de valor donde se presenta el “Business Plan” que es la materialización en cálculos, proyecciones y flujos de fondo del proyecto. Es la traducción en lenguaje financiero de la idea y el imaginario de futuro que el proyecto encarna. Este elemento es aquel que, por un lado, produce el desencantamiento de los aspectos extraeconómicos y por el otro permite traducir en términos monetarios el valor del proyecto. Esto es lo que plasma el Excel, es parte de la construcción del valor, es un elemento importante del proyecto. Pero los testimonios de los actores en ambos campos manifiestan una ambigüedad y contradicciones en el papel de las herramientas de valoración. Lo que los actores nos dicen, que coinciden con los que refleja Doganova, es que lo que importa en el proyecto es la persona que tienen delante, aquella que busca los fondos, y no el “Excel” que caracteriza al proyecto en su aspecto formal, sin embargo, las preguntas que se le hacen al emprendedor son siempre sobre este último. Entonces, es a través de este “Business Plan”, este Excel, que el inversor conoce a la persona, es la herramienta de valoración no tanto sobre el proyecto en sí, sino sobre quien lo expone. El proyecto y el emprendedor están ligados. Y este es el segundo elemento que mencionamos que entra en juego al momento de considerar viable o no el *futurible* representado por el proyecto.

¿Pero qué se evalúa? Se busca entender si la persona que se tiene delante y que presenta el proyecto está alineada con el lenguaje, las expectativas y todo aquello que se espera que tenga un proyecto de inversión, se determina si el emprendedor pertenece a este universo compartido por quienes participan del evento. Hay mucho más en juego al evaluar a la persona que al *business plan*: sus vinculaciones, su prestigio, sus negocios previos, etc. Pero el Excel evalúa estos aspectos mínimos indispensables para considerar viable al proyecto y su sponsor. A lo largo de mi trabajo de campo me encontré que, en varias oportunidades, al registrar los aspectos de la presentación del proyecto los mismos se confundían con la presentación que el emprendedor hacía de sí mismo. Tomar como hipótesis que el proyecto y su emprendedor son dos caras de la misma moneda permite entender mejor esta confusión aparente. Esta hipótesis se ve reforzada cuando, por ejemplo, en el caso del sitio de arte, Jorge demandó a Eduardo una cláusula de “vesting” que lo obligaba a quedarse por varios años en el proyecto si quería conservar el porcentaje accionario que requería. El proyecto y el emprendedor eran inseparables.

Lo que se da entonces en este acto de valoración de proyectos de inversión es un ritual altamente formalizado, una conversación entre quien busca fondos y el inversor en base un lenguaje formal y unas estructuras establecidas, que si

no se respetan afectan el proceso de creación de valor. Todo este ritual, todo este diálogo se da en consonancia con un universo de prácticas compartido producto de un largo proceso de financiarización de la vida cotidiana (van der Zwan, 2014). El foco es en esta capitalización/creación de valor que se realiza, se performa (en términos de Austin), en este ritual de valoración. Aunque el proceso no culmine en sí mismo en una inversión, las opiniones y valoraciones que se dan sobre el proyecto ayudan a consolidar ese valor. Que haya habido inversores que hayan convalidado cierto valor aunque no hayan invertido, brinda confianza a inversores futuros. Esta confianza es algo que se construye y donde estos aspectos rituales simbólicos son parte, confianza y valor son aspectos que están relacionados.

Si seguimos la línea planteada por el último párrafo, hay una adherencia de valor aun cuando el proyecto no recibe los fondos que requiere. Si los inversores, y expertos avalan la valoración, la misma se adhiere al proyecto. Es en ese ritual valorativo donde un proyecto, si sale bien posicionado, se valoriza a través de la conversión del prestigio de quienes participan en el ritual. Expertos e inversores vuelcan sus opiniones y las mismas pasan a formar parte del valor del proyecto. Por tal motivo, los espacios por donde circula un proyecto son importantes para determinar el valor del proyecto. Esta hipótesis se ve corroborada con algunos testimonios del campo. Por un lado los inversores de Angel Funds buscan a Guido, un referente para que realice la curaduría de proyectos: su trayectoria es legitimante. En ese mismo espacio, un inversor brasileño me contaba cómo participaba de estas reuniones para buscar proyectos que pudiera llevar a Brasil para que sean fondeados allí. Según explicó, la Argentina es un mercado más bien reducido respecto a Brasil, de esta forma, para poder saltar a mercados más grandes como Estados Unidos o Europa, el proyecto tiene que haber pasado por mercados más importantes. Brasil tiene más prestigio que Buenos Aires a los ojos de los capitales del norte. De esta forma, hacer circular el mismo proyecto por círculos de mayor prestigio, valoriza el proyecto. Como el Kula que describe Malinowski (1986) y retoma Mauss (2011), es en esta circulación de bienes donde se le da el valor, con quien se intercambia adhiere valor a la cosa. Cada ronda de inversores, cada experto que emite juicio de valor, cada presentación que se realiza potencialmente valoriza esa promesa de futuro y su valor. Y este valor incluso, en algunos casos, puede ser mucho más grande que las posibilidades de realizarlo y convertirse en un peso para el proyecto, venderse por debajo de ese valor construido destruye parte de la confianza y el valor construido. De esta forma la idea maussiana del Hau, es aplicable a los proyectos de inversión.

Hasta este punto, podemos ver a estos actos de valoración como constructores de valor. En términos de Doganova la presentación del *Business Model* es: “an organized space in which the scenario of capitalization acquires a calculative articulation.” (Muniesa et al., 2017: 72) Invertir en un proyecto es el acto más fuerte de consolidación de ese valor creado. Pero invertir no sólo tiene que ver con el valor. Como discutimos anteriormente, podemos pensar al emprendedor como parte del proyecto, pero al invertir el mismo inversor pasa a ser parte del proyecto, establece un vínculo con el emprendedor que está cementado por un imaginario futuro que comparten. El ritual es al mismo tiempo creador de relaciones sociales, quienes se convierten en inversores del proyecto, quienes

hacen negocios juntos establecen un vínculo hacia adelante. Al igual que el kula, quedan entrelazados. Este vínculo no es sólo simbólico, sino que se convierte en performativo, los negocios pasados y los espacios compartidos son elementos importantes a la hora de cerrar nuevos negocios.

Si consideramos todo esto, el valor entendido como una construcción social es objetivado y materializado en el proyecto de inversión o la empresa a lo largo de su vida. El valor es subjetivo y objetivo al mismo tiempo, como refieren Helgesson y Muniesa (2013). Si seguimos esta hipótesis, el Hau propuesto por Mauss tiene una materialización concreta que se verifica en los actos de inversión concreta y también, con el tiempo se materializa en otros aspectos como el *goodwill*, que representa la porción del precio de compra de una empresa por encima de la suma de sus activo menos sus pasivos. Usualmente se relaciona con el capital simbólico asociado a marcas, vínculos con clientes, buenos empleados, buena dirigencia, activos intangibles, etc. El valor de esto se puede ver con claridad cuando Tomás, manifiesta que hay un porcentaje de acciones destinado a sumar personas al “advisory board” que le “pueden sumar mucho valor a la compañía”. Pero también dentro de este *goodwill* están los juicios, valoraciones y expectativas que se adhieren a la misma a lo largo de los procesos de valoración. Las empresas que surgen de estos proyectos tienen un Hau asociado que los vincula con toda la trayectoria previa y futura. Hasta en este acto que desde una perspectiva weberiana debería ser neutral, desencantado y racional, está embebido de otros aspectos que incluyen los imaginarios futuros, la moral, la política, etc. Si consideramos todo esto, los proyectos y las empresas, no difieren tanto de las obras de arte de las que Jorge decía no poder desprenderse cuando hablaba del arte como un mal negocio.

Conclusiones

De los avances hasta aquí realizados, se desprende como hipótesis de trabajo que, para comprender el proceso de inversión en los proyectos *startup*, es necesario indagar sobre el universo subjetivo del inversor, los imaginarios de futuro que construye y comparte con su entorno social y las redes sociales en las que él y el proyecto se encuentran inmersos.

En efecto, hemos visto cómo cada emprendimiento es un *futurible*, un futuro que se construye. Dicha construcción está orientada por un imaginario de futuro compartido por el emprendedor y el inversor que implica una transformación del mundo y de sí. Esta construcción de futuro, junto al rol que el inversor quiere desempeñar en él, orienta la decisión sobre en “qué” invertir. En este sentido, para que dicha decisión pueda concretarse, es necesario que el proyecto se encuentre alineado a su imaginario. El problema de la valoración de los proyectos se presenta en la encrucijada de la subjetividad del inversor, los imaginarios de futuro y las redes sociales en la cual se encuentra enmarcado tanto el inversor como los proyectos. Los elementos que entran en juego al momento de decidir invertir o no involucran estas tres dimensiones, articuladas y discutidas en lenguajes (la matemática y la teoría económica), dispositivos (el Excel) y rituales (“due dilligence” y “elevator pitches”) técnicos que enmascaran el resto de los elementos. Sin embargo, los lenguajes, dispositivos y rituales son las

herramientas performativas donde tanto emprendedor como inversor se afectan mutuamente y resuelven, cuando es posible, las tensiones subyacentes.

La inversión es un elemento clave en el desarrollo económico de un país. Los flujos de capitales en el mundo financiero pueden tener, a priori, una dinámica de búsqueda del beneficio a través del diferencial entre operaciones. Pero hay otro tipo de inversiones, aquellas que se destinan a financiar proyectos, las cuales son una apuesta en el crecimiento de una compañía. Invertir implica evaluar el riesgo y el potencial de un proyecto o empresa y decidir desembolsar fondos. Esta evaluación de riesgo implica enfrentar una incertidumbre que se mitiga con el uso de dispositivos formales técnicos por un lado, y por el otro a partir de vínculos interpersonales que permiten generar confianza en las operaciones. Entonces, enfrentar esta incertidumbre no es sólo una cuestión de conocimiento, sino la construcción de la confianza (en línea con Boussard, Godechot, and Woloszko, 2019) Ya sea con dinero propio o ajeno, invertir implica hacer una valoración del riesgo y la incertidumbre y tomar decisiones que se proyectan hacia el futuro. De esta forma, aquello que es un elemento principal desde una perspectiva económica tradicional, está profundamente imbricado por una dimensión antropológica. La separación de esta dimensión humana es la que lleva a la posibilidad de la abstracción de la categoría de inversión en la economía. Pero ¿en que se invierte? ¿qué significa la inversión para quienes están involucrados en este proceso? ¿Qué relaciones sociales se tejen en esta forma de circulación de la riqueza? ¿Qué valores asociados tiene el proceso de inversión? ¿Qué tipo de proyección al futuro implica invertir en oposición a ahorrar o consumir? El enfoque antropológico es vital para poder entender cuáles son las particularidades propias de la inversión en diferentes contextos. Esta dimensión, nuestra hipótesis, es clave para explicar los flujos que afectan a las variables económicas a nivel general. Ignorar este aspecto implica una pérdida de perspectiva analítica a la hora de entender la realidad económica, social y política.

Referencias bibliográficas

Appadurai, Arjun, ed. (2013). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. 11. print. Cambridge. Cambridge University Press.

Austin, J. L., and J. L Austin (1970). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona, Ediciones Paidós.

Beckert, Jens (2016). *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge, Harvard University Press.

Boussard, Valérie, Olivier Godechot, and Nicolas Woloszko (2019). “How to Make a Deal: The Role of Rankings and Personal Ties in Creating Trust in the Mergers and Acquisitions Market”. *Socio-Economic Review* 17(2), pp. 311–336.

Buccellato, Marcos (2021). *El Arte Suave. Etnografía Del Brazilian Jiu Jitsu*. Colección Miradas Antropológicas. Argentina, Prometeo Editorial.

Callon, Michel (2020). “What Does It Mean to Say That Economics Is Performative?” *En Do Economists Make Markets?: On the Performativity of Economics*. Donald MacKenzie, Fabian Muniesa, and Lucia Siu, eds. Pp. 311–357. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691214665-013>.

Doganova, Liliana, Martin Girardeau, Claes-Fredrik Helgesson, et al., eds. (2020). “Towards a Reformulation”, *Valuation Studies* Vol 7 Num 1(1)pp.1-2..

Fourcade, Marion (2011). Cents and Sensibility: Economic Valuation and the Nature of “Nature.” *American Journal of Sociology* 116(6): 1721–77. Helgesson, Claes-Fredrik, and Fabian Muniesa (2013). For What It’s Worth: An Introduction to Valuation Studies. *Valuation Studies* 1(1): 1–10.

Knight, Frank (1921). *Risk, Uncertainty and Profit*. Cambridge, Mass: The Riverside Press.

Knorr-Cetina, Karin (2007). “Global Markets as Global Conversations”. *Text & Talk* 27(5–6). <https://www.degruyter.com/view/j/text.2007.27.issue-5-6/text.2007.032/text.2007.032.xml>, accessed January 1, 2018.

Malinowski, Bronislaw (1986). *Los Argonautas Del Pacífico Occidental*. Barcelona (España): PLANETA-AGOSTINI.

Mauss, Marcel (2011). *Ensayo Sobre El Don. Forma y Función Del Intercambio En Las Sociedades Arcaicas*. Buenos Aires (Argentina): Katz Barpal Editores S.L.

Muniesa, Fabian (2014). *The Provoked Economy: Economic Reality and the Performative Turn*. 1st edition. Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/9781135089955>, accessed August 20, 2020.

Muniesa, Fabian, Liliana Doganova, Horacio Ortiz, et al (2017). *Capitalization: A Cultural Guide*. Sciences Sociales. Paris: Mines ParisTech.

Ortiz, Horacio (2013). "Financial Value: Economic, Moral, Political, Global." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(1): 64–79.

Peebles, Gustav (2015). "Exchange in Anthropology." *In International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* Pp. 476–481. Elsevier. <https://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/B9780080970868120690>, accessed August 20, 2020.

RAE, N.d. Diccionario de la lengua española. 23 edición. Diccionario de la lengua española. 23 edición. 23.4 en línea. <https://dle.rae.es/>, accessed October 30, 2021.

Sahlins, Marshall David (1972). *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton.

Weiner, Annette B. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

Wilkis, Ariel (2018). *The Moral Power of Money: Morality and Economy in the Life of the Poor. Culture and Economic Life*. Stanford, California: Stanford University Press.

Wilkis, Ariel, and Pablo J. Figueiro (2019). "Valuaciones monetarias y jerarquías sociales: evidencias empíricas y desarrollos conceptuales." *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* 38(112). <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/1817>, accessed October 8, 2020.

Zelizer, Viviana A. Rotman, and María Julia de Ruschi (2013). *El significado social del dinero*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

van der Zwan, Natascha (2014). *Making Sense of Financialization*. *Socio-Economic Review* 12(1): 99–129.

La objetividad fantasmal del capital

Una aproximación teórica



por **Luis Acatzin Arenas Fernández**¹

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sede Sureste
orcid.org/ 0000-0001-5975-1499
acatzin.arenas.fdez@gmail.com

RESUMEN

En este artículo se presentan algunas reflexiones teóricas que buscan acercarnos a un fantasma. La relevancia de este espíritu es que, en su constante e imparable recorrido por las sociedades en las que se intercambian mercancías, moldea lugares, subjetividades y cultura. Me refiero al capital, objeto de estudio y protagonista de la obra magna de Karl Marx. El reto que impone aprehender el capital es que no tiene una forma material empírica y fija, pues su esencia es el movimiento y la transformación. No obstante, a pesar de su estatus de abstracción, su origen es social y práctico. Por ello, se sugiere, para que el análisis del capital pueda saltar el obstáculo de las aproximaciones meramente económicas, la relevancia de tomar como punto de partida su existencia práctica y concreta. En este artículo, propongo una lectura de las ideas de Alfred Sohn-Rethel y Koijin Karatani con el objetivo de plantear una forma de delimitar el capital que abra un espacio para su análisis antropológico y sociológico. El origen de la *objetividad fantasmal* del capital es rastreado hasta la red de intercambio de mercancías, lugar en donde surge como una abstracción real.

Palabras Clave: *capital, abstracción real, perspectiva de paralaje, objetividad fantasmal*

¹ Doctorando en el Programa de Doctorado en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sede Sureste (CIESAS-Sureste) y magíster en Antropología Sociocultural por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" (ICSyH-BUAP).

Agradezco a José Luis Escalona Victoria (CIESAS), Julieta Flores Montes (COLMICH), Rodolfo Herrera López (UDLAP) y a Eduardo González Castillo (uOttawa), por su lectura atenta de los borradores de este artículo. Su acompañamiento fue fundamental en la elaboración de esta propuesta. Así mismo, agradezco los comentarios y correcciones brindados por el editor de estilo de la Revista Etnografías Contemporáneas, y de quienes se encargaron de la revisión de la propuesta de artículo. Sin duda, sus sugerencias permitieron mejorar la estructura y argumento del documento.



ABSTRACT

This paper presents some theoretical reflections that seek to bring us closer to a ghost. The relevance of this spirit is that, in its constant and unstoppable journey through societies in which goods are exchanged, it shapes places, subjectivities and culture. I am referring to capital, the object of study and protagonist of Karl Marx's magnum opus. The challenge of apprehending capital is that it does not have an empirical and fixed material form, since its essence is movement and transformation. However, despite its status as an abstraction, its origin is social and practical. Therefore, it is suggested, in order for the analysis of capital to leap the hurdle of merely economic approaches, the relevance of taking as a starting point its practical and concrete existence. In this article, I propose a reading of the ideas of Alfred Sohn-Rethel and Koijin Karatani, with the aim of proposing a way of delimiting capital that opens a space for its anthropological and sociological analysis. The origin of the *ghostly objectivity* of capital is traced back to the commodity exchange network, where it emerges as a real abstraction.

Keywords: *capital, real abstraction, parallax perspective, ghostly objectivity*

RECIBIDO: 02 de noviembre de 2021

ACEPTADO: 09 de febrero de 2022

Cómo citar este artículo: Arenas Fernández, Luis Acatzin (2022) "La objetividad fantasmal del capital: una aproximación teórica" *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 202-223.

Introducción

En la película de ciencia ficción *The Thing* de John Carpenter, una célula alienígena, sin mayor objetivo que mantenerse con vida y reproducirse, hace uso de su habilidad de metamorfosis que le permite tomar una apariencia a veces humana, a veces animal o como objeto, para enfrentarse a un grupo de científicos que intentan detenerla. El problema es que, puesto que esta célula invisible para el ojo humano solo se mostraba ante ellos bajo la forma aparente de un perro inofensivo o uno de sus camaradas, la estrategia para acabar con ella se enfocaba en la forma material que tomaba por momentos. Al final de la película, quienes parecían ser los protagonistas, fueron cayendo uno por uno dejando ver que el verdadero sujeto de la historia era aquella *cosa* que, independientemente de la forma que tomara, se mantenía con vida a partir de su reproducción sin sentido.

En *El Capital*, Karl Marx (2010) nos narra una historia similar. En este caso el personaje principal no es una célula alienígena invisible, se trata de un fantasma que recorre el mundo avivado por una *pulsión* que lo hace mantenerse en movimiento (Karatani, 2005). Este fantasma no es, como podría suponerse, el fantasma del comunismo. Más bien, me refiero al capital, el cual fue objeto de estudio y protagonista de la obra magna de Marx. La pulsión que lo empuja es

la de una reproducción sin límites, de modo que su movimiento no es un ciclo orgánico como lo imaginaron los economistas políticos clásicos, sino que se trata de una incontrollable espiral que crece con cada giro que da (Harvey, 2019). Su sello característico es la *destrucción creadora*, la cual genera inestabilidad y crisis.² Puesto que el movimiento del capital se presenta como una metamorfosis continua, en ocasiones puede tomar la forma de un grupo de trabajadores irlandeses, una recua de mulas, una levita o una bolsa de dinero (Marx, 2010). Debido a esta capacidad de cambio, puede pasar desapercibido fácilmente un dato fundamental: el capital es totalmente abstracto, pues es valor en movimiento, y el valor es una relación social que tiene una forma fantasmal (Marx, 2010; Harvey, 2019).

De la misma manera en que les sucedió a los científicos de la película de Carpenter, quienes erróneamente se enfocaron en combatir solo la forma externa del alienígena, filósofos, científicos sociales y revolucionarios han luchado contra las formas aparentes del capital. Kojin Karatani (2005) nos recuerda que los socialistas ricardianos, guiados por la teoría del valor trabajo de David Ricardo, tomaron al dinero en su forma empírica como el enemigo a vencer. Su lógica era la siguiente: si el dinero es el medio que permite al capital la extracción y apropiación de plusvalor de la fuerza de trabajo, *ergo*, el dinero debe ser eliminado y sustituido por vales de trabajo que reflejen el verdadero tiempo y energía aplicados por los trabajadores (Karatani, 2005).³ De acuerdo con Marx, los socialistas de su época fueron atrapados por la burda objetividad empírica del dinero, se dejaron llevar por la magia del fetiche y, por lo tanto, no lograron dar cuenta del *material sublime* que lo compone (Žižek, 2012).⁴

En este artículo me refiero a la objetividad fantasmal del capital por dos motivos. En primer lugar, si bien la noción de objetividad fantasmal parece ser un oximoron, la unión de dos elementos contradictorios en una figura retórica, su utilidad no es la de una figura retórica, más bien cumple con la función de hablar de manera directa acerca del estatus abstracto del capital. Argumento necesario para no dejarnos engañar, al igual que los socialistas ricardianos y los ludistas, por la burda forma empírica que el capital toma. En segundo término, el giro que esta noción brinda es que permite ubicar esta abstracción, no en el ámbito del pensamiento, sino en la actividad social. Esto permite abrir un espacio para la labor antropológica y sociológica, dotando de mayor relevancia al análisis cualitativo del capital y no tanto su aspecto cuantificable.⁵ A lo largo

2 Joseph Schumpeter (2008), formuló la expresión *destrucción creadora* para dar cuenta de los constantes cambios socioeconómicos que genera el movimiento del capital. La destrucción creadora consiste en un conjunto de cambios simultáneos que transforman de manera radical el proceso capitalista. Elemento del cual depende su supervivencia. Por ello, la crisis y la inestabilidad son sello característico del capitalismo, de modo que hablar de un capitalismo estabilizado es un oximoron (Morro, 2019).

3 De manera similar a la lógica de los socialistas ricardianos, la revuelta ludista en el siglo XIX se enfocó en destruir telares industriales, a los cuales acusaron como responsables de la falta de trabajo para los artesanos.

4 En la última sección de este artículo se desarrolla de manera más amplia esta categoría.

5 El paso del análisis cuantitativo al cualitativo al que me refiero, es un cambio de perspectiva de la forma en que se mide el capital a la representación del mismo. Mientras que los procedimientos de medición del capital son más comunes en la economía como disciplina, representar al capital, tal como lo ha señalado Fredric Jameson (2013), es un trabajo de orden

del artículo, se proponen y exponen las reflexiones de Alfred Sohn-Rethel y Kojin Karatani para cumplir con la tarea de representar al capital privilegiando el análisis cualitativo. La objetividad fantasmal del capital puede hacerse visible desde la noción de *abstracción real o práctica* de Sohn-Rethel (2017) y, para acercarnos a este fantasma, se propone como guía metodológica la *perspectiva de paralaje* de Karatani (2005).

El segundo motivo es que, si bien la noción más conocida de fantasma utilizada por Marx (y Engels) es la que aparece en el Manifiesto Comunista (Marx y Engels, 2014), donde hace referencia al fantasma del comunismo cuya existencia latente advierte el inminente cambio revolucionario; aquí me apoyo en la forma fantasmagórica de la que Marx habla cuando encuentra el elemento clave del fetichismo de la mercancía (Marx, 2010). A decir de Sohn-Rethel (2017) y de Karatani (2005; 2016), en el fetichismo de la mercancía, el cual no depende tanto del proceso de producción sino del momento del intercambio de mercancías, surge la forma abstracta y práctica del ánimo (fantasma o espíritu) que posee, de manera momentánea, los cuerpos tanto de personas como objetos.⁶ O, para ser más precisos, aquella fuerza que estructura la realidad en las sociedades en las que el capitalismo se impone como modelo dominante. La exposición de las propuestas de Sohn-Rethel (2017) y Karatani (2005; 2016) tienen como objetivo principal, como ya se ha dicho, hacer visible la abstracción capital, esto es, delimitarlo para contar con una representación más certera del mismo. En términos de Fredric Jameson, se trata de intentar cartografiar al capital (Jameson, 2013).

La sombra del economicismo

Es bien sabido que hace unas décadas los estudios dedicados a reflexionar y analizar el capitalismo dejaron de ser apreciados por buena parte del medio académico. Asimismo, el combate al capitalismo dejó de ser considerado una vía posible para transformar al mundo. Las así llamadas políticas de identidad o nuevos movimientos sociales ganaron protagonismo sacando a la luz demandas poco trabajadas por el marxismo. Los debates posestructuralistas o posmodernos se

filosófico. En el presente artículo se sigue lo dicho por Jameson. Cabe resaltar que la economía también hace trabajo de orden cualitativo, pero este elemento no es el rasgo dominante de su análisis. Un buen ejemplo del análisis económico, es la controversia de la década de 1950, conocida como *Cambridge contra Cambridge*. Este debate tuvo como protagonistas a Joan Robinson y Piero Sraffa de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y a Paul Samuelson y Robert Solow del MIT en Cambridge Massachusetts (Estados Unidos). Con la publicación del artículo *The Production Function and the Theory of Capital* (1953), Robinson señaló una seria limitación de orden metodológico de la teoría económica neoclásica: al homogeneizar los diferentes tipos de capital, no era posible hacer una medición eficaz de la relación capital/trabajo o, en otros términos, entre producción marginal y distribución del ingreso. A decir del bando que defendía la homogeneización ante la evidente heterogeneidad del capital, este problema se resolvía sumando los precios de los bienes de capital. El obstáculo que no logra salvar esta solución es que el precio de estos bienes depende de la tasa de retorno y la tasa de retorno de los precios, es decir, el problema se convierte en uno tipo circular (*reswitching*). Como se verá en el desarrollo del argumento de este artículo, la construcción de una representación del capital toma un camino distinto.

6 Las nociones de ánimo y espíritu son desarrolladas más adelante.

convirtieron en guía intelectual de los nuevos movimientos sociales, por lo que conceptos como capital, clase, mercancía, trabajo, valor, ideología y fetichismo fueron sustituidos por los de identidad (raza, etnia, género), dominación, poder, marginación/inclusión, significado y discurso. La deconstrucción tomó el lugar de la lucha de clases como método epistemológico preferido, y el intento por representar la sociedad como una totalidad se reemplazó con los estudios micro sociales (Jameson, 2012).

Los motivos para dejar atrás los debates que otorgaban un lugar especial al elemento económico de las sociedades modernas fueron diversos: el fracaso del así llamado *socialismo real*, los cuestionamientos a la teoría marxista por su sesgo economicista, el rechazo de la lucha por parte de la clase trabajadora tradicional, y la aparente imposibilidad de acabar con el capitalismo de un solo golpe revolucionario. La hegemonía conjunta del modelo político democrático y del sistema de mercado crearon e impusieron la ilusión de que habíamos llegado al *fin de la historia*: un mundo sin ideologías y sin clases, en el que la cultura se convirtió en la característica determinante de la lucha (y análisis) de civilizaciones e identidades.

Hoy en día parece que algo ha cambiado. Es fácil constatar un renaciente interés por entender qué es el capitalismo y cómo funciona. A decir de Nancy Fraser y Rahel Jaeggi, esto se debe a un sentimiento compartido de vulnerabilidad ante los efectos de diversas crisis que, si bien iniciaron en el ámbito económico (crisis fiscal y financiera), pronto dieron pie a la inestabilidad política y social (Fraser y Jaeggi, 2018). Amplios sectores de la sociedad comienzan a preguntarse por qué hay gente más pobre que otra, y por qué algunos pueden disfrutar de la estabilidad de un empleo bien remunerado y tiempos de ocio, mientras que otros no tienen acceso a servicios de salud, educación y recreación y que, por más que se les diga que algunos de ellos cuentan con *capital cultural* (Bourdieu, 1979) que brinda prestigio y un medio para entrar en el mercado, deben luchar cada día una desgarradora batalla para ganarse la vida a medias.

Esta revitalización de la crítica del capitalismo no está limitada a los grupos más empobrecidos. La proliferación en los países desarrollados de lo que David Graeber denominó *trabajos de mierda*, ha sido un duro golpe para las clases medias educadas que sobreviven realizando trabajos que saben que son inútiles y sin sentido (Graeber, 2018). Estas personas que trabajan en oficinas, que son expertos en algún tema extremadamente especializado, o que se dedican a llenar formas burocráticas que nadie va a leer, comienzan a preguntarse cuál es el sentido de pasar más tiempo modificando su perfil de *facebook* que cumpliendo con una labor que, si de pronto dejaran de hacer, nadie notaría su ausencia (Graeber, 2018). Esta forma de organizar el trabajo “¿a quién beneficia?”, pregunta Graeber⁷ (2018: 18). Una de las tantas cartas que recibió después de publicar el artículo original acerca de los *trabajos de mierda* plantea una respuesta tentativa:

7 Graeber aclara que esta pregunta, que tiene el tono de una teoría de la conspiración, en realidad es una de tipo anticonspirativa. Se trata de indagar ¿por qué nadie hace nada?, esto es, ¿por qué se ha normalizado la proliferación y aceptación de trabajos que no sirven para nada? El punto de partida elegido por Graeber es cuestionar las políticas económicas y el contexto en el que surgen (Graeber, 2018: 18).

¡Has dado en el clavo! Soy abogado corporativo (especializado en demandas fiscales, para ser exactos). Mi contribución a este mundo es totalmente nula y siempre me siento deprimido por ello. Odio cuando la gente tiene la cara dura de decirme: `¿Por qué lo haces entonces?`, porque está claro que no es tan sencillo. Resulta que ahora mismo es la única forma que tengo para pagar mi contribución a ese uno por ciento más rico y recibir a cambio una casa en Sidney donde criar a mis futuros hijos [...] (Graeber, 2018: 15).

La experiencia de este abogado confirma lo dicho por Graeber: hay personas realizando trabajos que bien podrían dejar sin que nada extraordinario sucediera. Aunque, claro, abandonar el trabajo nos enfrenta a una realidad absurda que nos obligaría a revertir la crítica marxista desde la cual se solía denunciar al capital por explotar al trabajador. Podríamos decir, siguiendo a Erik Olin Wright quien parafrasea a Joan Robinson, que “sólo hay algo peor que ser explotado por un capitalista y es no ser explotado por un capitalista” (Wright, 2018: 107). La paradoja es que la violencia estructural propia del sistema de mercado y producción capitalista es, a un mismo tiempo, lo que genera una vida alienada para producir riqueza para alguien más, pero también que, quien no se encuentra dentro de esta relación de dependencia entre capital y trabajo, puede sufrir las consecuencias de manera más cruda.⁸

Lo más interesante de la carta arriba citada, es que su autor señala como responsable a ese “uno por ciento más rico” de la población, es decir, de manera embrionaria formula una crítica del capitalismo que evoca las diferencias de clase. Resultado de la experiencia de la crisis inmobiliaria del 2009 en la que bancos y empresas privadas fueron rescatadas por intervención gubernamental, las contradicciones de clase fueron asimiladas por la población afectada mediante el uso de la frase “somos el 99%”.⁹ La oposición entre el 1% de la población que concentra una mayor riqueza que el 99% restante es, hoy en día, parte de un sentido común generalizado. De igual manera, es frecuente escuchar que se responsabiliza a el *Gran Capital* por la degradación de la naturaleza y el ecosistema, de la inestabilidad financiera y social, así como de arrebatarle todo a la gente común.

Para seguir con las reflexiones de Fraser y Jaeggi, el retorno a la crítica del capitalismo, si bien es un rasgo positivo de nuestros tiempos, debe replantearse pues no alcanza a dar en el blanco (Fraser y Jaeggi, 2018). Por un lado, cuando la gente recupera la palabra capitalismo no sabe exactamente de qué está hablando, pues su uso es más retórico que analítico. Incluso, se habla específicamente del

8 Michael Denning, quien inicia su artículo *Vida Sin Salario* (2010) con la misma frase que cita Wright, nos previene de no caer en el fetiche del salario y el empleo/desempleo. La vida en el capitalismo, señala Denning, no inicia con el trabajo asalariado sino con el imperativo de *ganarse la vida*, resultado de la expropiación y desposesión generalizada. La frase mencionada es útil solo en la medida en que muestra la violencia de las contradicciones del capitalismo.

9 Esta frase fue popularizada por el movimiento *Occupy Wall Street*. Se trata de una forma de manifestarse contra el poder de las empresas internacionales, así mismo, intenta hacer evidente la desigualdad en la distribución de la riqueza. Los datos que sustentan esta crítica surgieron de un reporte elaborado por la organización internacional Oxfam, la cual, basada en información de la empresa de servicios financieros *Credit Suisse*, señaló que el incremento en la riqueza mundial fue acaparado por un grupo de personas cada vez más reducido (Peinado, 2011; Oxfam, 2015; Reuben, 2016).

neoliberalismo como si fuera una clase de capitalismo desvirtuado. Asimismo, la conciencia de la desigualdad económica expresada en la frase “somos el 99%”, a pesar de su capacidad para estimular la reflexión, limita la crítica del capitalismo a un mero problema de distribución económica, con lo que se deja fuera el cuestionamiento del orden social en general (Fraser y Jaeggi, 2018). Por otro lado, las denuncias contra el *Gran Capital* fácilmente toman forma de teorías de la conspiración, en las que un grupo de hombres poderosos deciden, paso por paso, el rumbo que el mundo deberá tomar.¹⁰

El retorno a la crítica del capitalismo y el intento de representar al capital plantea un primer reto apremiante, evadir la sombra del pensamiento economicista. Las denuncias de sentido común contra el *Gran Capital* y las ideas que vinculan de manera directa cultura y economía son ejemplo de ello. Por economicismo no debe entenderse el aislamiento de las ciencias sociales frente a la economía, sino el derivar conclusiones generales a partir de aspectos meramente económicos. Usualmente, el economicismo se ha presentado con dos caras opuestas, aunque no las únicas. Por un lado, cierto marxismo (Buharin y Preobrazhenski, 1922) movilizó una serie de premisas básicas ancladas en el proceso productivo, las cuales funcionaron como un dogma para explicar e interpretar el mundo. Estas premisas fueron piedra angular de la política estalinista. La conocida metáfora marxiana de la determinación de la base estructural sobre la superestructura ideológica, así como la teoría del reflejo que surge de ella, fueron base de análisis derivativos en el que el aspecto económico jugó el rol protagónico.¹¹

A decir de Ellen Meiksins Wood y Ludovico Silva, fueron los marxistas, y no Marx, los que convirtieron una metáfora en ley del movimiento de la historia (Silva, 1978; Meiksins, 2016). Incluso Engels, en una famosa carta escrita a Jose Bloch, denunció a quienes tergiversaron lo dicho por él y Marx.¹² La crítica posmoderna y de los intelectuales liberales ha explotado durante mucho tiempo este error epistemológico de algunos marxistas para desechar el pensamiento de Marx. De este modo, la teoría del valor, la crítica de la ideología e incluso la existencia del capitalismo como totalidad son señalados como pensamiento ortodoxo y economicista. Incluso, una representante por excelencia del neoliberalismo como lo fue Margaret Thatcher, llegó a afirmar que la sociedad no existe, pues lo único que “hay [son] individuos, hombres, mujeres y familias” (BBC News, 2013). Esta frase tenía como objetivo, entre otros, atacar los ideales revolucionarios de transformación de las estructuras profundas de las sociedades capitalistas.

La otra cara del economicismo es, precisamente, aquella sustentada por las teorías de corte liberal, las mismas que, en buena medida, surgieron como una reacción a la economía de bienestar y al marxismo (Vidal de la Rosa, 2008; Canales, 2019). Entre ellas, destaca la teoría de la *rational choice*, popular principalmente

10 James Scott criticó el uso del concepto de hegemonía entendido como consenso ideológico, precisamente, por dar la apariencia de una teoría de la conspiración (Scott, 2004).

11 Raymond Williams y E.P. Thomson fueron dos críticos tempranos del determinismo económico del marxismo ligado al estalinismo.

12 Para mayores referencias revisar Marx y Engels (1980) Obras Escogidas Tomo III., Ediciones Progreso, p. 275.

entre economistas y politólogos (Abitbol y Otero, 2005).¹³ Esta perspectiva suscita la idea de que el mundo está integrado por individuos que realizan elecciones racionales similares a la lógica del mercado. De esta forma, cada individuo aparece como un *homo-economicus* que busca maximizar beneficios calculando el riesgo y costo para obtenerlos.¹⁴ El poder del egoísmo de los individuos fue la piedra sobre la cual se construyó esta propuesta. Bajo estos términos, la explotación denunciada por el marxismo no puede existir, pues ésta es una contradicción de la lógica profunda de la sociedad capitalista. De este modo, al resaltar la preponderancia de los individuos y del Estado, la *rational choice* deriva conclusiones de corte social, cultural y político a partir de premisas económicas. Ante esta advertencia frente al economicismo, ¿es posible hacer una representación del capital más allá de la lógica del costo-beneficio?, ¿podemos hacer una representación del capital sin caer en el juego del determinismo económico?

Paralaje: la lógica del pensamiento de Marx

El capital, ya hemos dicho, no puede ser aprehendido de manera empírica pues su forma es eminentemente abstracta. También aquí se ha dicho que si nos enfocamos en las formas físicas que solemos asociar con el capitalismo nos volvemos presas de la magia del fetichismo, pues con ello daríamos por hecho que objetos y personas con los que nos encontramos de manera cotidiana son en sí mismos encarnaciones del capital. Nadie ha podido ser testigo ni del capital ni del capitalismo como totalidad, son sus síntomas los que podemos llegar a experimentar (Jameson, 2013). Por lo tanto, la única posibilidad que tenemos de acercarnos al tema es mediante el uso de conceptos tan abstractos como el capital mismo (Postone, 2006; Karatani, 2016; Sohn-Rethel, 2017; Harvey, 2019). A decir de Fredric Jameson, nos enfrentamos a la difícil tarea de representar al capital (Jameson, 2013). Este trabajo es complicado en la medida en que toda representación siempre deja fuera algo y, en el caso del capital, una abstracción amplia y elusiva, podría ser demasiado lo que quede por fuera.

Es por ello que, sugiere Jameson, el primer paso que tenemos que dar es entender y aceptar que toda representación del capital es una empresa que vacila entre el éxito y el fracaso, algunos de sus rasgos serán presentados como protagonistas mientras que otros pasarán a segundo plano, o incluso serán tergiversados (Jameson, 2013). Una vez entendido que esta operación de representación del capital siempre será incompleta, podremos aprovechar sus limitadas virtudes. La labor intelectual de representar al capital es útil si la entendemos como

¹³ Es interesante destacar que de acuerdo con Alex Callinicos, existe un ala marxista orientada hacia la *rational choice*, la cual, frente al determinismo estructural de filósofos marxistas como Althusser, destaca el individualismo metodológico (Callinicos, 2004).

¹⁴ A decir de Miades y Flores (2013), la noción de *homo-economicus* tiene su origen en el pensamiento moderno, el cual dotó de mayor relevancia a la razón y el individualismo frente a los ámbitos de lo político y lo religioso. *La Riqueza de las Naciones*, de Adam Smith (2015), es un caso ejemplar de la incorporación de estas ideas para el análisis económico. De acuerdo con Abitbol y Otero, la estructura conceptual de la teoría de la elección racional está anclada en tres premisas: individualismo metodológico, intencionalidad (razones como causas), y racionalidad (maximización de la utilidad esperada) (Abitbol y Otero, 2005).

una manera de construir un *mapa cognitivo* que nos permita generar coordenadas de navegación, con lo cual inicia, no la delimitación de una definición, sino la delimitación general del capital (Jameson, 2013). Para Jameson, la manera en que Marx consiguió hacer una representación propia del capital consistió en el uso de la dialéctica hegeliana, la cual fue la herramienta que le permitió jugar con las contradicciones características del capitalismo.

Lejos de afirmar que Marx recurrió a Hegel invirtiendo su sistema filosófico, el cual estaba *patas arriba*, y que con su perspicaz visión materialista le dio su justa dimensión, aquí quiero echar mano de la lectura que Karatani (2005) hace de la lógica del pensamiento de Marx. Este punto es importante pues podría ser una primera diferencia entre un intento de retomar el legado de Marx para pensar el capital hoy, y la manera en que en el pasado *El Capital*, la obra, fue tomada como una especie de instructivo o un gran molde que se intentó ajustar a realidades distintas a las que Marx analizó. Procedimiento que, considero, dio pie a los ya conocidos estudios economicistas. A decir de Slavoj Žižek, Frank Ruda y Agon Hamza (2018), la manera en que podemos establecer un vínculo con el pensamiento de Marx no debe de ser como la lectura de un manual o una biblia. Más bien, pensemos en Marx como un contemporáneo, esto es, retomar su legado desde la naturaleza filosófica de su obra (Žižek, Ruda y Hamza, 2018).

Esto es justo lo que Karatani hace cuando intenta dar con el punto clave de la lógica de Marx. En su libro *Transcritique: On Kant and Marx* (2005), nos presenta una lectura particular de la apropiación que Marx hizo de la dialéctica Hegeliana, a la cual Karatani le llama *perspectiva de paralaje*. Esta perspectiva, de acuerdo con el autor, puede ser encontrada en el trabajo crítico y trascendental tanto de Kant como de Marx, pues ambos fueron capaces de construir filosofías trascendentales. Una aproximación trascendental, para Karatani, busca “dar luz a las estructuras inconscientes que preceden y moldean la experiencia” (Karatani, 2005: 1). Marx retomó conceptos clave de la economía política clásica como capital, valor, mercancía, dinero y trabajo, pero no los utilizó de la misma manera que Adam Smith y David Ricardo. Al retomarlos los revistió de un halo mágico, que el enfoque directo y descriptivo de aquellos no alcanzó a considerar. La paralaje comienza de esa forma.

Karatani (2005) nos lo explica de la siguiente manera:¹⁵ sabemos que la teoría del valor trabajo no es un aporte ni de Marx ni del marxismo, esta teoría fue producto del análisis que hicieron del naciente capitalismo Adam Smith y David Ricardo. La discusión que estos entablaron se centró en demostrar que el capitalismo industrial es capaz de construir valor por sí mismo, a diferencia del mercantilismo y de la obtención de rentas por medio de posesión de tierras al estilo de los fisiócratas franceses. En ambos modelos se obtienen ganancias sin que la producción sea el elemento central. El modelo mercantilista se basa en una premisa básica: comprar ahí donde ciertos objetos son abundantes y baratos, y vender en donde estos mismos objetos pueden ser intercambiados por un valor mayor. El paso de un régimen de valor a otro genera ganancias, lo cual, de

¹⁵ Para evitar incurrir en una citación constante que podría entorpecer la lectura, pido al lector que considere que, en lo que resta de esta sección, parafraseo de manera general la obra de Karatani.

acuerdo con Smith y Ricardo, se trata de un sistema espurio que se aprovecha de las diferencias ancladas en el tiempo y el espacio.

En cambio, la economía industrial construye mercancías haciendo del proceso productivo piedra angular de su dinámica. Al reunir materia prima, tecnología y fuerza de trabajo genera valor por medio de la producción. Para los economistas clásicos el mercantilismo creó una idea mágica y supersticiosa que debía de ser eliminada por el conocimiento ilustrado. Esta idea mágica estaba anclada en el supuesto de que el dinero es en sí mismo fuente de riqueza, pues contiene una esencia propia que le permite poseer valor independientemente de lo que suceda en el contexto en que es utilizado. Cuando el dinero es pensado como valor en sí mismo, el resultado lógico es que sus poseedores buscan acumularlo, lo cual genera riqueza estancada. Los objetos intercambiados son simples medios para un fin: acumular dinero. La diferencia en este punto es clara, la acumulación de dinero, de riqueza, no permite dar rienda suelta a la dinámica del capital, el cual requiere estar en constante movimiento para realizarse.

Smith, mediante sus ya conocidos ejemplos del agua, la labor del cazador y la fábrica de alfileres (Smith, 2015), llegó a la conclusión de que son las mercancías las que contienen valor, y no el dinero, pues en ellas hay trabajo vivo, verdadera fuente de valor. Para Smith y Ricardo, el dinero era tan solo una ilusión necesaria para representar el valor inherente de las mercancías. Karatani resalta que Marx vio con buenos ojos esta teoría, una de corte moderno e ilustrado. No obstante, era demasiado directa y descriptiva y, por supuesto, no consideraba la descarnada lucha subyacente al proceso. Marx no solo era lector de los economistas clásicos, también estaba al tanto de las críticas de Samuel Bailey quien, desde una filosofía escéptica, atacó el racionalismo de Smith y Ricardo. Karatani (2005) explica que, de acuerdo con Bailey, la economía clásica no consideró que el valor de las mercancías consistía en el lugar que ocupaban en una amplia red de relaciones, tanto entre personas como entre mercancías. Esto es, su valor no provenía directamente del trabajo, sino del juego de las equivalencias entre mercancías.

Para Bailey, el dinero sintetiza la relación entre mercancías, lo cual permite que estas puedan tener valor. Los precios sirven como indicadores de esta relación. Como lo señala Karatani, este debate sirvió a Marx como punto de partida, no solo para pensar la teoría del valor-trabajo, sino también para analizar uno de los elementos clave que siempre aparecía de manera secundaria en la discusión, el dinero. Tanto para Smith, Ricardo y Bailey, el dinero tenía el rol de una ilusión necesaria pero poco relevante. Todos ellos se estaban distanciando de un conocimiento anterior que consideraban premoderno y supersticioso, el bullionismo. El bullionismo, es justamente la teoría económica del mercantilismo criticado por los economistas clásicos. Esta consiste en medir la riqueza de una nación o de una persona por la acumulación de metales, de dinero, asumiendo, como ya se mencionó, que el valor real se encuentra ahí.

La perspectiva de paralaje que Marx realizó, de acuerdo con Karatani, consistió en hacer una crítica doble: utilizó argumentos de la economía clásica para criticar a los bullionistas, y viceversa, argumentos del bullionismo para criticar a Smith y Ricardo. Movimiento guiado por el escepticismo de Bailey. La teoría del valor trabajo daba en el blanco en cuanto a la existencia de una nueva mercancía propia del capitalismo que permitía incrementar el valor: la fuerza de

trabajo. No obstante, el racionalismo de esta perspectiva no permitía hacer notar una contradicción fundamental que Marx intentó analizar, ¿cómo una mercancía particular puede valer más como valor de uso que como valor de cambio? Esto es, al trabajador se le paga por su fuerza de trabajo un salario que no es otra cosa que un porcentaje inferior al valor del producto de su propia fuerza de trabajo. Cuando la fuerza de trabajo es cambiada por un salario, su valor es menor que aquel que tiene cuando es usada para producir (Marx, 2010). El momento de la explotación capitalista sucede justo ahí.

Aquí lo relevante, para el argumento de este artículo, es que Marx solo pudo llegar a esta crítica haciendo uso del conocimiento mágico de los bullionistas: el fetiche del dinero. El dinero, efectivamente es una ilusión, pero no por su capacidad de reflejar valor por sí mismo en la forma externa y material de monedas, billetes o metales preciosos. La ilusión se encuentra en su condición de abstracción, de relación social en un juego entre mercancías. El dinero, en un primer momento una mercancía como cualquier otra, termina ocupando un lugar particular en la red de relaciones entre mercancías. Las mercancías realizan un contrato social entre ellas, nos dice Marx, y la conclusión de ese contrato es que, para que puedan ser intercambiadas mutuamente a pesar de sus diferencias cualitativas y cuantitativas, requieren que una de ellas se convierta en mediadora, en un filtro que elimine sus diferencias físicas y que refleje en un mismo lenguaje la cantidad de fuerza de trabajo dentro de ellas (característica que tienen en común). De esta manera, el dinero toma el rol, fantasmagórico pero concreto y real, de valor equivalente (Marx, 2010).

Esta perspectiva no es igual a la dialéctica hegeliana que opone dos tesis contrarias para generar una síntesis ($A + B = C$). Para Karatani, la perspectiva de paralaje no consiste en llegar a una tercera posición a partir del diálogo de dos teorías contrastantes. Lo valioso de la paralaje se encuentra en el tránsito que va de A hacia B, y luego de B hacia A. La paralaje se construye y se halla en ese movimiento que es dialéctico y, por lo tanto, abstracto. Esta, asegura Karatani, es la lógica del pensamiento de Marx, la cual le permitió conectar los elementos fundamentales y estructurales que operan en el capitalismo, y que funcionan a un mismo tiempo, en nivel de abstracción muy elevado, pero con una objetividad capaz de moldear el mundo y las relaciones sociales. De esta manera, si entendemos la perspectiva de Marx como una que surge de la paralaje, no podemos decir que simplemente colocó las relaciones sociales materiales por encima del idealismo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (2017). Un contrato social entre mercancías es, a un mismo tiempo, una relación social entre personas y una relación entre objetos que se desarrolla de manera abstracta, fantasmal, y de manera autónoma. Magia y animismo trabajan en esta doble dimensión.

Más allá de las metáforas

A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas [...]

Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa

sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar. (Marx, 2010:87).

Con lo que hasta aquí se ha planteado ahora será más fácil afirmar lo siguiente: cuando decimos que el capital es un fantasma no es una metáfora, ni una licencia poética o un recurso literario, el capital es un fantasma. O, en palabras de Karatani, el capital es un *espíritu* (Karatani, 2016). Hasta cierto punto, como lo ha señalado Jameson (2013), para aprehender al capital como espíritu es necesario un pensamiento teológico o, siguiendo las ideas hasta aquí planteadas, un pensamiento al estilo de los bullionistas, quienes dieron un rol protagónico al aspecto mágico del dinero.¹⁶ Resultado de la perspectiva de paralaje que Karatani encontró en *El Capital*, podemos decir que Marx incorporó este pensamiento mágico en la noción de fetiche. En *El Capital*, el análisis del fetichismo se presenta de dos maneras. Por un lado, el objetivo es demostrar que existe algo oculto —relaciones sociales entre humanos— bajo la apariencia de relaciones entre objetos —mercancías y dinero—. Por otro, lo que le interesaba a Marx era el análisis de la *forma* que esa apariencia tomaba, la cual es característica y sintomática del capitalismo (Žižek, 2012).

Para desarrollar esta idea, haré referencia a las reflexiones de Alfred Sohn-Rethel presentadas en *Trabajo Intelectual y Trabajo Manual: Crítica de la Epistemología* (2017), y volveré a la lectura de Karatani, solo que, en esta ocasión, desde otro de sus trabajos, *El Capital como Espíritu* (2016). Ambos filósofos sugieren tomar como punto de partida para el análisis del fetichismo de la mercancía, no el momento de la producción, sino el de la circulación. Si bien es común que se resalte el interés de Marx en el proceso de producción de mercancías, lo cual hizo abandonando el momento de la circulación, aquella “ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos” (Marx, 2010: 213), es relevante recordar que para él el proceso de circulación es vital para la realización del valor. Es por ello que, también, Marx apunta que “el capital, por ende, no puede surgir de la circulación, y es igualmente imposible que no surja de la circulación. Tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella” (Marx, 2010: 202).¹⁷

16 “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil” (Marx, 2010: 89).

17 Marx continúa: “La transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el intercambio de equivalentes sirva como punto de partida. Nuestro poseedor de dinero, que existe tan solo como oruga de capitalista, tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, obtener al término del proceso más valor que el que arrojó en el mismo. Su metamorfosis en mariposa debe efectuarse en la esfera de la circulación y no debe efectuarse

Aunque esta última afirmación parece una contradicción de Marx, Jameson (2013) señala que se trata de la manera en que éste logró pensar en la unidad de los opuestos por medio de la dialéctica. Es decir, en lugar de intentar acercarse a las contradicciones del capitalismo descomponiéndolas en partes que posteriormente no logran volver a encajar, el reto consistió en aprehenderlas en movimiento. Como ya se ha señalado, la perspectiva de paralaje funciona de esa manera. La dinámica de la circulación es importante pues ocurre al menos en dos momentos fundamentales del movimiento del capital. El primero aparece cuando el proceso capitalista apenas comienza: la compra de fuerza de trabajo, materia prima y tecnología previo a la producción es ejemplo de ello (Jameson, 2013). El segundo momento es el del intercambio de los objetos producidos, en el cual ocurren cuatro cosas esenciales: aparece la forma mercancía en estos objetos, se realiza el valor, se completa el ciclo del capital y la crisálida del capitalista se resquebraja permitiendo la metamorfosis del verdadero capitalista (Karatani, 2016; Sohn-Rethel, 2017).

Mientras las mercancías que han surgido del proceso de producción no entren en circulación, no tienen valor, son trabajo muerto. Una mercancía en el aparador de una tienda en realidad es un objeto cualquiera. Su única característica peculiar es que contiene la promesa de convertirse en valor. Pero, si esta promesa no se cumple, el proceso capitalista tampoco culmina, de modo que la crisálida que el futuro capitalista ha construido para transformarse en un verdadero capitalista se solidifica impidiendo su metamorfosis. Alfred-Sohn Rethel (2017), llama a este momento fundacional del capital un *salto mortal*: si el objeto es vendido/comprado aparecen por un momento la forma mercancía y la forma valor y, con ello, el capital cumple, por fin, con el movimiento que lo realiza. Pero, si el objeto no logra dar este *salto mortal*, si nunca entra en la dinámica de la circulación del mercado, la mercancía y el valor no se realizan y el capital muere. El ciclo del capital, el cual tiene la estructura del crédito (se invierte dinero y se producen y ofertan objetos asumiendo que serán vendidos) (Karatani, 2016), es sumamente frágil, pues depende de un proceso que presenta muchos obstáculos para su culminación. A esto hay que agregar que, si una vez que el capital sale triunfante del *salto mortal* no reinicia el mismo proceso, el capital desaparece y tan solo queda dinero o riqueza acumulada.

Para Karatani, así como para Sohn-Rethel, el fetiche de la mercancía y el fetiche del dinero tienen su origen en el intercambio. Sohn-Rethel se refiere al fetiche de la mercancía como una *abstracción real* o *abstracción práctica* producto directo de la acción de intercambio. Karatani, por su parte, hace una lectura del fetiche desde la teoría antropológica enfocada en el animismo. Para ello, nos dice que además de la discusión entre bullionistas, economía política clásica y escepticismo que ubica en su *Transcritique* (2005) como base de la paralaje realizada por Marx, en *El Capital como Espíritu* retoma el acercamiento que Marx tuvo al pensamiento antropológico como otra fuente de inspiración.

De acuerdo con Karatani, Marx recibió la influencia de dos grandes obras que fueron publicadas mientras escribía *El Capital: El Origen de las Especies*, de Charles Darwin y *La Cultura Primitiva*, de Edward Burnet Taylor. A decir de Karatani,

en ella. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!* [Esta es Rodas, salta aquí]" (Marx, 2010: 202).

las ideas de Taylor acerca del animismo fueron clave para desarrollar la noción de fetiche, es por ello que al abordar el capital como un espíritu no puede ser como metáfora, sino como una “fuerza similar a un alma”, como un poder que sirve para asegurar el intercambio (Karatani, 2016: 172). El intercambio es una actividad social universal que requiere de cierta confianza entre sus participantes para poder realizarse. El primer tipo de intercambio del que se tiene registro, continúa Karatani, no es el trueque y mucho menos aquel mediado por dinero, sino el intercambio de regalos. En él, la garantía aparece de manera muy peculiar.

Malinowski (1975) describió esta actividad en la dinámica del Kula, en la que comunidades diferentes establecen una relación particular a partir del intercambio. De la misma forma, Marcel Mauss (2009) descubrió esta relación en lo que llamó intercambio del don. La peculiaridad del intercambio de regalos es que suele estar mediado por el tiempo, esto es, el dar y recibir no se lleva a cabo en el mismo momento, alguien entrega el don/regalo y debe esperar a que, en el futuro, quien lo recibió, regrese de vuelta esta carga obligatoria. Pero, ¿qué es lo que obliga al segundo a regresar el don?, ¿se trata de un mero compromiso moral? El don que se entrega no solo es un conjunto de objetos materiales necesarios o deseados por las personas, el don se encuentra hechizado por un ánima, por un espíritu, el *Hau* (Mauss, 2009). Este espíritu garantiza el retorno del don en la medida en que es una promesa de un mal espiritual para quien no cumple con el intercambio. Para Karatani, es ahí en donde podemos encontrar tanto el nacimiento del fetiche en el intercambio, como la lógica básica del crédito (Karatani, 2016).

Históricamente, sugiere Karatani, después del intercambio de regalos aparece el trueque. El problema fundamental es el mismo, ¿cómo garantizar el cumplimiento de las partes involucradas? El fetiche y el crédito vuelven a aparecer, pero de otra forma. Los mercados, aquellos lugares que fueron utilizados para intercambiar productos, tenían como principio básico ser zonas neutrales y sagradas, en las que ni el poder armado ni el político podían intervenir (Karatani, 2016). De esta neutralidad sagrada también dependía la posibilidad de intercambiar sin ser víctima de robos o fraudes. Los productores llegaban cargados con artículos que difícilmente podían ser cambiados por algo que realmente necesitaran, usualmente debían esperar un tiempo a que los productos que requerían estuvieran listos. Por ello, a cambio de sus artículos recibían *signos* que les otorgaban el derecho de exigir el futuro pago resultado del intercambio (Karatani, 2016). Estos signos podían ser transferidos, con lo cual se traspasaba el derecho a exigir la recepción y posesión de los artículos intercambiados.

Con el tiempo, esos signos se convirtieron en dinero, y la lógica subyacente a la forma de intercambio moldeó a los estados feudales (Karatani, 2016). Esto es, el mercado, con su dinámica crediticia y fetichista, fue un factor determinante de la organización jurídica y política del estado moderno. A diferencia del intercambio de regalos en los que opera la fuerza de un ánima, en el mercado no solo aparece un espíritu adherido a los objetos, además, este espíritu es transferido o, podríamos decir, se metamorfosea, y toma la forma del dinero. Con ello encontramos que el fetichismo de la mercancía, si bien es distinto al fetichismo del dinero, logra pasar de la mercancía al dinero, de modo que el acertijo del capital se encuentra en este movimiento (Karatani, 2016). En resumen y en palabras de Karatani:

El fetichismo de las mercancías significa que la mercancía tiene el poder o el derecho de ser intercambiada con otras comunidades. Marx explicó el proceso del fetiche del dinero en términos de la teoría de la forma valor; cada mercancía reclama el derecho de ser intercambiada con otras mercancías, lo cual es difícil de notar en la realidad. Por lo tanto, las mercancías se alinean para resolver este problema y en conjunto excluyen a una mercancía como “su equivalente universal”. Esta mercancía es el dinero. (Karatani, 2016: 173).¹⁸

La abstracción real

Como puede intuirse en la explicación de Karatani (2016), la transferencia del fetiche de la mercancía al fetiche del dinero, no es resultado de la voluntad de las personas, surge de manera implícita en las relaciones de intercambio. Las reflexiones de Sohn-Rethel (2017) buscan dar cuenta de forma más detallada de este proceso, pues considera que ahí se expresa el secreto del pensamiento de clase de las sociedades capitalistas. Sohn-Rethel sugiere tomar distancia de la esfera del valor-trabajo debido a su marcada carga económica, el proceso de intercambio, por otro lado, resulta más provechoso para el análisis debido a su carácter eminentemente social. El intercambio de mercancías es, en sí mismo, una red de relaciones que permite dotar de coherencia y cierta uniformidad a la sociedad. Ante la amplia diversidad del ámbito de las *mentes privadas*, las cuales encuentran su reflejo en el valor de uso de las mercancías, el valor de cambio aparece como un lenguaje, inconsciente pero universal, que permite la interacción entre sujetos y comunidades diferentes.

Para Sohn-Rethel, es el intercambio de mercancías y no la producción lo que constituye una verdadera *síntesis social*, pues de ella emergen los elementos fundamentales que dan coherencia a la sociedad. En la dinámica de este *nexo social*, lo que la gente piensa tiene un valor secundario, lo que realmente importa es lo que la gente hace, pues es en sus acciones en donde hablan el mismo idioma (Sohn-Rethel, 2017). En palabras del autor, “el nexo de la sociedad lo establece la red de intercambio. El hecho de comprarme un abrigo, no el de llevarlo puesto, es lo que contribuye al nexo social; igual que lo es el venderlo, no el fabricarlo” (Sohn-Rethel, 2017: 124). Por ello, Sohn-Rethel sugiere entender las abstracciones que operan en las sociedades capitalistas como producto de las relaciones de intercambio de mercancías. Al dar este vuelco en la perspectiva, es posible evidenciar que estas abstracciones son de un tipo especial, pues no nacen en el seno del pensamiento, sino de las acciones. Se trata de abstracciones reales o prácticas que, a pesar de que tienen la forma del pensamiento, su naturaleza es social y su origen práctico (Sohn-Rethel, 2017). Sohn-Rethel lo explica de la siguiente manera:

El intercambio de mercancías es abstracto por cuanto excluye el uso; es decir, la acción del intercambio excluye la acción del uso. Pero, aunque el intercambio proscriba el uso de las acciones de la gente, no lo disipa de sus mentes. Las mentes de los agentes que intercambian deben estar ocupadas con el propósito

18 La traducción al español es mía.

de la transacción para lograr su objetivo en el intercambio. Por consiguiente, tan necesario es que la acción del intercambio se abstraiga del uso, como que sus mentes no lo hagan. Sólo la acción es abstracta. La abstracción de su acción, en consecuencia, escapará de las mentes de quienes la realizan. En el intercambio, la acción es social, las mentes son privadas. Así, la acción y el pensamiento de quienes participan en el intercambio siguen caminos diferentes. (Sohn-Rethel, 2017: 123).

El argumento de Sohn-Rethel posee una complejidad teórica muy densa, pues para poder darle alcance al juego de las abstracciones en las relaciones de intercambio, debe elevar sus reflexiones al mismo nivel de aquellas. Para desmenuzar un poco el razonamiento de Sohn-Rethel, es de ayuda saber que se encuentra discutiendo con los modelos epistemológicos de la modernidad, y que la fecha de la publicación de su obra fue en 1970. Sohn-Rethel lanza una crítica al cientificismo (la ciencia al margen de la historia) y al historicismo (relativismo que reduce a la ciencia a una mera expresión histórica), como formas de producción de conocimiento que han escindido la relación entre ciencia e historia (Domínguez, 2017).

Mientras que la filosofía racionalista construyó una epistemología ontológica dando por hecho la existencia original de formas del pensamiento apriorísticas, la ciencia empírica asume que estas formas son resultado directo de la paulatina aprehensión de la realidad material externa. Incluso el marxismo, perspectiva desde la cual Sohn-Rethel reflexiona, no escapa a este problema. A pesar de considerarse a sí misma una ciencia verdadera distanciada del idealismo burgués, la tradición marxista, apunta el autor, si bien realiza análisis históricos/materiales de las relaciones sociales, políticas y económicas de las sociedades, cuando se trata de temas matemáticos, lógicos y naturales se conforma con el mero racionalismo. Esto es, el marxismo se comporta de una forma en el análisis social y desecha su perspectiva característica cuando entra en otros ámbitos.

Por ello, es importante, nos dice Sohn-Rethel, reflexionar acerca de la manera en que las categorías cognitivas son producidas de manera histórica a partir de las relaciones entre personas. Esto es, “las formas del pensamiento, aquellos moldes en los cuales los datos particulares han de ser emitidos, no derivan del pensamiento mismo, sino de la acción humana” (Domínguez, 2017: 21). En las sociedades dominadas por el intercambio de mercancías, las formas de la conciencia necesariamente deben contener sedimentos de este intercambio. La uniformidad propia del intercambio, que proviene de su capacidad para dejar fuera de este proceso las diferencias existentes entre personas, mercancías, lugar y momento, es lo que le da la fuerza para dicha tarea (Sohn-Rethel, 2017).

Así, el autor sugiere que esto es posible porque en el intercambio de mercancías mente y acción toman rumbos distintos. Mientras que la mente es privada y se enfoca en el valor de uso del objeto, la acción sigue el camino del valor de cambio, el cual es abstracto en su totalidad. Como ya se ha dicho anteriormente, las mercancías no son los objetos empíricos con los que tenemos contacto, la mercancía es la forma que toman esos objetos cuando son cambiados. De la misma manera, el hombre que posee capital y propiedad no es un ser meramente empírico. Como propietario, como dueño de propiedad privada, es un

hombre abstracto. La función del dinero más allá de su materialidad en la forma de monedas y billetes, esto es, “investido del más alto nivel de abstracción” para cumplir su rol como valor equivalente, es lo que hace posible la vinculación de todas las mercancías (Sohn-Rethel, 2017: 97). Este carácter abstracto del dinero como valor y equivalente es una *forma abstracta pura*, en cuanto separada del valor de uso y del trabajo empírico (Sohn-Rethel, 2017).

Si bien es cierto que los objetos comercializados son producto de trabajo concreto y que el trabajo humano determina la *magnitud del valor* de las mercancías, es el dinero como equivalente universal lo que permite, al mismo tiempo, dar forma, expresar y ocultar la abstracción tanto de la mercancía como del trabajo. Durante el intercambio, el estatus material de los objetos no es alterado, es más, si su forma material sufriera algún cambio, esto complicaría la transacción. Es en su estatus social en donde ocurre una transformación a la vista de todos, pero al mismo tiempo escondida. “En los escaparates las cosas permanecen como hechizadas por una exclusiva actividad: cambiar de propietario” (Sohn-Rethel, 2017: 119). El objeto intercambiado cambia de manos, se vuelve propiedad privada de alguien y, al mismo tiempo, convierte en capitalista a su dueño anterior, quien desde ese momento comienza a ver los frutos del proceso que inició cuando contrató fuerza de trabajo para producir. La promesa del crédito se cumple, el *salto mortal* de la mercancía se realiza.

Como se ha dicho, el dinero en su forma de equivalente universal da pie al surgimiento de las abstracciones prácticas, pero también las oculta, pues el dinero se presenta ante nosotros en su forma material. El dinero abstracto, así como el trabajo humano abstracto que determina la magnitud del valor de las mercancías y del dinero mismo (y que tiene la cualidad de acelerar el tiempo y la dinámica de nuestras sociedades), no es un simple reflejo del valor inherente de las mercancías, tal como lo pensaron los economistas clásicos. Tampoco es un valor autorreferencial al estilo de los bullionistas, ni, como lo pensaba Bailey, un lenguaje externo para hacer visible el juego de equivalencias entre mercancías.

“La abstracción que se aplica a la mera acción del intercambio produce sus propios resultados prácticos, el principal de los cuales es la aparición del dinero” (Sohn-Rethel, 2017: 126). En palabras que ya se han utilizado en páginas anteriores: el fetiche de la mercancía da un salto y se convierte en el fetichismo del dinero. Esta transferencia no es resultado de lo que la gente piensa, pues cada mente está concentrada en el valor de uso de las cosas, más bien, surge de lo que las personas hacen cuando intercambian mercancías, “no lo saben, pero lo hacen” (Marx, 2010; Sohn-Rethel, 2017).

El Espíritu es un hueso

Con lo dicho hasta aquí, podría surgir una interpretación errónea del planteamiento materialista anidado en la idea de abstracción práctica o real. Una conclusión apresurada sería pensar que se trata de una simple lectura materialista vulgar, de aquel tipo que busca, por todos los medios, demostrar el carácter concreto de todo, incluso del espíritu, las abstracciones y las formas de la conciencia. La propuesta de Karatani y de Sohn-Rethel, la cual nos permite acercarnos a abstracciones como el capital, el dinero y el valor, no implica hacer del *Espíritu*

un hueso, más bien, el objetivo es dar cuenta de la forma misma que toman, su origen práctico y el método para hacerlas visibles.

Para cerrar el argumento general del presente trabajo, el cual consiste en la exposición de las propuestas de Karatani y Sohn-Rethel como una forma de acercarnos a una delimitación general del capital que evada las lecturas economicistas, presento a continuación algunas reflexiones complementarias realizadas por Slavoj Žižek en sus obras: *El Sublime Objeto de la Ideología* (2012) y *Visión de Paralaje* (2006). En el *Sublime Objeto*, Žižek recupera y reactualiza el análisis de Sohn-Rethel, de quien retoma su idea de abstracción práctica para hablar de la forma externa en que opera la ideología, mientras que, en *Visión de Paralaje*, parte de la propuesta original de Karatani para hacer un llamado a reconstruir una nueva visión filosófica que acompañe al materialismo histórico, esto es, un materialismo dialéctico guiado por la visión de paralaje.

El Espíritu es un hueso, título de esta sección, es una conocida proposición hegeliana. La proposición es provocadora, pues una primera lectura de la misma, una lectura literal, llama la atención debido a la manera en que conjuga dos elementos opuestos reduciendo el primero al segundo. Esto es, hace del elemento idealista una mera expresión del materialismo más burdo: el espíritu no debe buscarse en el entendimiento, la razón o en el Orden Simbólico, el espíritu no es más que un cráneo. De acuerdo con Žižek (2012), la utilidad de esta proposición es el hecho de que es errada, y la manera en que falla es peculiar por lo estruendoso de la proposición misma. Hegel la llamó una *proposición especulativa*.

La proposición especulativa intenta construir un terreno común entre dos elementos contrarios, no para llegar a una síntesis como unión de opuestos, sino para aprovechar el movimiento reflexivo, el cambio de perspectiva que aflora de él. En la lectura de Žižek, este movimiento es el de la paralaje (Žižek, 2006). Hegel equiparó el espíritu con un hueso como parte de su lectura de la fisiognomía y la frenología de su tiempo. Mientras la primera se encarga del lenguaje del cuerpo, la expresión del interior del sujeto en sus gestos y muecas espontáneos, la segunda pone atención en la materia. Puesto que la fisiognomía actúa siempre en el campo del lenguaje y de lo simbólico, ésta siempre supone un fracaso, pues toda expresión externa es incapaz de hacer una representación fiel del interior. En otras palabras, “no hay significante propio del sujeto”, cada representación significativa traiciona, deforma y pervierte al sujeto (Žižek, 2012: 265).

Por su parte, el cráneo de la frenología, como un objeto inerte, no depende de la representación significativa, de modo que su presencia es ya en sí misma expresión del espíritu (Žižek, 2012). El paso de la fisiognomía a la frenología es un “cambio de nivel”, el paso de la representación a la presencia, “la calavera no es un signo que exprese un interior; no representa nada; es —en su inercia misma— la presencia inmediata del Espíritu” (Žižek, 2012: 265). La presencia del cráneo “llena el vacío, la imposibilidad de la representación significativa del sujeto” (Žižek, 2012: 265). En palabras de Žižek, quien introduce una perspectiva psicoanalítica como complemento de su lectura de la filosofía idealista alemana:

En términos lacanianos, es la objetivación de una falta: una Cosa ocupa el lugar allí donde la significante falta; la fantasía [*fantasme*]-objeto llena la falta en el Otro (el orden del significante). El objeto inerte de la frenología (el hueso del cráneo) no

es más que una forma positiva de algún fracaso: encarna, literalmente “da cuerpo”, al fracaso definitivo de la representación del significante del sujeto (Žižek, 2012: 266).

El cráneo, la objetivación de la falta, es la manera positiva en que se presenta la brecha irreductible entre los opuestos. Se trata de la “conversión de la falta del significante por el significante de la falta” (Žižek, 2012: 266). Regresemos ahora al ejemplo que ya hemos expuesto aquí, el del dinero. Empecemos diciendo que el capital, aquella gran abstracción de la hemos estado hablando, es dinero en movimiento (representación del Valor en movimiento), una simple moneda hecha de oro, plata o de una aleación de cobre, níquel, aluminio y zinc. La proposición es llamativa por la simplicidad de su resolución y porque, como sabemos de antemano, es incorrecta. Siguiendo la lógica de la exposición de Žižek, diremos que la proposición es útil en cuanto su primera lectura es errónea. Lo interesante es la necesidad de un cambio de perspectiva, el movimiento que nos permite encontrar ese *algo más* que la moneda aloja.

Žižek (2012), apoyándose en Sohn-Rethel, nos dice que Marx no logró dar con el aspecto material del dinero, no la forma material empírica de la moneda, sino su *material sublime*. Este consiste en el “cuerpo dentro del cuerpo”, aquello que va más allá de las cualidades materiales del dinero, esa consistencia indestructible e inmutable que no puede encontrarse en su composición empírica. Este material sublime, una abstracción real, no es la materialidad objetiva del dinero, pues no puede ser encontrada en la realidad, pero tampoco es una abstracción pensamiento que sucede a nivel subjetivo dentro del sujeto. La explicación de la abstracción real no debe buscarse en el ámbito psicológico del sujeto, pues se trata de un efecto estructural o, como diría Karatani (2005), trascendental, una estructura inconsciente que precede y moldea la experiencia. Para Žižek, la abstracción real o práctica es similar al inconsciente freudiano, “la forma del pensamiento externa al propio pensamiento” (Žižek, 2012: 44).

La externalidad de la abstracción real es un punto clave para entenderla. En la medida en que su origen es práctico y que los sujetos que le dan vida pueden, incluso, no tener conocimiento de su existencia y origen, este tipo de abstracción actúa casi de manera autónoma. El poder del dinero encarnado en la moneda, la cual vacila entre la ausencia de representación significativa de su material empírico y la expresión de la abstracción Valor, cuenta con un elemento adicional: tiene grabada una serie de símbolos que la convierten en signo del Valor, pero a pesar de que ésta (la moneda y, por lo tanto, sus grabados), con el tiempo, se degrada y corroe, su material sublime permanece intacto (Sohn-Rethel, 2017).

Como se ha dicho siguiendo a Karatani (2016), este material sublime externo pero concreto, aparece como un ánima, como un espíritu. A decir de Žižek, se trata de un fantasma ideológico que, lejos de desvirtuar nuestra representación de la realidad, actúa ya como soporte de la realidad.¹⁹ O, en palabras de Sohn-Rethel, nos enfrentamos a una *falsa consciencia necesaria* (Sohn-Rethel,

¹⁹ Žižek retoma de Lacan la categoría *fantasme*, la cual ha sido traducida como fantasía o fantasma.

2017). Sin ella, la realidad no puede operar. Como habría de decir Marx cuando encontró el punto de partida para demostrar la forma del capital: *Hic Rhodus, hic Salta* (Ésta es Rodas, salta aquí).²⁰ La manera de hacer visible esta forma, una forma fantasmagórica, es desde un cambio de perspectiva en movimiento: la paralaje.

Reflexiones finales

En el presente artículo se ha propuesto representar el capital a partir de un giro de perspectiva. Por un lado, en lugar de ubicar el capital en sus formas empíricas (monedas, maquinaria, trabajadores, etc.), se ha optado por dar con su forma invisible, esto es, su estatus de abstracción. Por otro lado, se ha optado por prestar mayor atención a las relaciones sociales de intercambio de mercancías y no al proceso productivo, esto con la finalidad de partir de la forma fantasmal propia del fetichismo de la mercancía y del dinero. Para abordar el carácter concreto y fantasmal del capital, el argumento consistió en la exposición de las ideas centrales de Kojin Karatani (2005; 2016) y de Alfred Sohn-Rethel (2017). La noción de *abstracción real* propuesta por Sohn-Rethel, fue pieza clave para dar con el origen social y práctico de una abstracción que rebasa los límites del pensamiento. La ruta metodológica para hacer visible al capital ha sido la perspectiva de paralaje que, de acuerdo con Karatani, se encuentra implícita en la crítica trascendental de Marx (y de Kant).

Esta manera de hacer una cartografía del capital no ha tenido como objetivo hacer una definición del mismo, más bien, se trata de delimitarlo para dar cuenta de su existencia trascendental, esto es, como una estructura presente en las relaciones sociales más allá de la conciencia de los sujetos que participan en ellas, y como un elemento clave en la manera en que los sujetos experimentan la realidad. De este modo, la objetividad fantasmal del capital no es presentada como mistificación de la realidad, como un engaño político o ficción teórica, sino como un fantasma ideológico que actúa en la manera misma en que la realidad se estructura (Žižek, 2012). Por ello, la representación del capital aquí propuesta, brinca la barrera impuesta por la reflexión espontánea del sentido común, propia de las incipientes críticas al capitalismo que hoy en día han comenzado a resurgir. Estas críticas suelen estar ancladas en teorías de la conspiración y, al hablar del capital como promotor de todos los males de la sociedad, llegan a conclusiones que explican el mundo desde una perspectiva que gira en torno a fenómenos meramente económicos.

Asimismo, la intención ha sido evadir la sombra de los análisis economicistas del presente y del pasado. Al destacar el origen social y práctico del capital, en este documento hay un distanciamiento de aquellos abordajes que hacen de la economía una esfera autónoma. En la explicación de Karatani (2005; 2016), la forma en que el fetiche en el intercambio se va transformando a partir de las circunstancias particulares en las que se desenvuelve, la forma que adopta aquel espíritu adherido al dinero y las mercancías, depende de la vinculación

20 Revisar nota al pie 17.

de la economía con las esferas de la política y lo social. Destacar la objetividad fantasmal del capital es una manera de dar cuenta de su carácter elusivo y cambiante, el cual no puede ser cuantificado ni medido. Para Sohn-Rethel (2017), este carácter abstracto y práctico es pieza clave del nexo social de las sociedades contemporáneas. En otras palabras, para seguir el argumento aquí expuesto, aquello que nos une, más allá de todas nuestras diferencias, es que todos estamos embrujados por el mismo fantasma: *el capital como espíritu*. Por ello, se abre la posibilidad de acercarnos a él desde otra perspectiva, por ejemplo, podemos hacer *etnografía del capital*.

Referencias bibliográficas

Abitbol, Pablo y Otero, Felipe (2005). “Teoría de la elección racional: estructura conceptual y evolución reciente”, *Colombia Internacional*, N°62, pp. 132-145.

Althusser, Louis (2014) [1995]. *On The Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. United States of America, Verso.

BBC News (2013). “Margaret Thatcher: las frases más destacadas de su carrera”, BBC News, 8 de abril de 2013.

Bourdieu, Pierre (1979). *Los tres estados del capital cultural*, documento electrónico: <https://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-LosTresEstadosdelCapitalCultural.pdf>, acceso 30 de octubre de 2021.

Buharin, Nikolay y Preobrazhenski, Yevgueni (1922). *The ABC of Communism. A Popular Explanation of the Program of the Communist Party of Russia*. Great Britain, The Communist Party of Great Britain.

Callinicos, Alex (2004) [1987]. *Making History. Agency, Structure, and Change in Social History*. Netherlands, Brill.

Canales, Carlos (2019). “Una mirada crítica de la Teoría de la Elección Racional (TER): la imagen de Ser Humano implícita -la Des-historización de la actividad política y su carácter colonizador”, *Liminales*, Vol. 8, N°16, pp. 9-26.

Domínguez, Mario (2017). “Introducción”, en: *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. Madrid, Dado Ediciones, pp. 7-78.

Denning, Michael (2010). “Vida sin salario”, *New Left Review*, 66, pp. 77-94.

Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel (2018). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. México, Morata.

Graeber, David (2018). *Trabajos de mierda. Una teoría*. Barcelona, Planeta.

Harvey, David (2019) [2017]. *Marx, El capital y la locura de la razón económica*. España, Akal.

Hegel, Friedrich (2017). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Jameson, Fredric (2012). *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado. Vol. I*. Argentina: La Marca Editora.

Jameson, Fredric (2013) [2011]. *Representar el capital. Una lectura del tomo I*. México, Fondo de Cultura Económica.

Karatani, Kojin (2005). *Transcritique. On Kant and Marx*. United States of America, MIT Press.

—(2016). “Capital as Spirit”, *Crisis and Critique*, Vol.3, Nº3, pp. 166-189.

Marx, Karl (2010) [1867]. *El capital. Crítica de la economía política*. México, Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2014) [1848]. *El manifiesto comunista*. Buenos Aires, La Bisagra.

Malinowski, Bronislaw (1975) [1922]. *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona, Graficas Román.

Mauss, Marcel (2009) [1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz.

Meiksins, Ellen (2016) [1995]. *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*. London, Verso.

Miades, Blanca y Flores, David (2013). “La invención del homo economicus y la expulsión de la ética de la economía. ¿Un camino sin retorno?”, *Revista de Economía Mundial*, Nº35, pp. 229-247.

Morro, Joan (2019). “La destrucción creadora de Schumpeter. Su significado histórico y su proyección actual”. *Tesis doctoral*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

Oxfam (2015). Reporte técnico de Oxfam, “Riqueza: Tenerlo todo y querer más”, enero de 2015. Documento electrónico. https://www-cdn.oxfam.org/s3fspublic/file_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-es.pdf

Peinado, Fernando (2011). “‘Somos el 99%’, una frase para el recuerdo de 2011”, BBC News, 21 de diciembre de 2011. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/12/111220_eslogan_99_por_cientostiglitz_fp

Postone, Moishe (2006) [1993]. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona, Marcial Pons.

Reuben, Anthony (2016). “El 1% más rico del planeta `ya tiene tanto como el otro 99%’ asegura Oxfam”, BBC News, 18 de enero. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160118_1_por_ciento_mas_ricopobresa_desigualdad_economia_mr

Robinson, Joan (1953). “The Production Function and the Theory of Capital”, *The Review of Economic Studies*, Vol. 21, Nº2, pp. 81-106.

- Scott, James** (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Era.
- Schumpeter, Joseph** (2008) [1942]. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. United States of America, Harper Perennial Modern Classics.
- Silva, Ludovico** (1978) [1971]. *Teoría y práctica de la ideología*. México, Editorial Nuestro Tiempo.
- Smith, Adam** (2015) [1776]. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Sohn-Rethel, Alfred** (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*. Madrid, Dado Ediciones.
- Vidal de la Rosa, Godofredo** (2019). “La teoría de la elección racional en las ciencias sociales”, *Sociológica*, Año 23, N°67, pp. 221-236.
- Wright, Erik** (2018) [2015]. *Comprender las clases sociales*. España, Akal.
- Žižek, Slavoj** (2006). *Visión de paralaje*. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
—(2012) [1989]. *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- Žižek, Slavoj, Ruda, Frank y Hamza, Agon** (2018). *Reading Marx*. United Kingdom, Polity Press.

Latinoamérica y la gente sin capital¹



por **Andrés Dapuez**

Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Entre Ríos/
CONICET.

orcid.org/0000-0003-0253-9619

afdapuez@gmail.com

RESUMEN

En este ensayo propongo la identificación y análisis de una de las mayores expresiones de xenofobia y racismo euro-americano, la negación socio-antropológica a encontrar y/o a proyectar la existencia capital en poblaciones no occidentales. Partiendo de una lectura crítica de *Europa y la Gente sin Historia*, de Eric Wolf, y retomando varias de sus líneas de exploración, cuestiono la voluntad nostálgica de creación de un mundo sin capital en la periferia euro-americana, específicamente en Latinoamérica. Sin profundizar en las lógicas de los discursos religiosos que propugnaron la recuperación de un paraíso en la tierra, ni de la construcción de los indígenas americanos como sujetos antieconómicos o, por lo menos, aneconómicos, por ejemplo, los de la catequización franciscana, intento recordar que la antropología socio-cultural formó una parte importante de la empresa colonial. Como tal, análisis genealógicos, críticos y epistemológicos podrían precisar en la *doxa* popular para descubrir cómo la antropología coayudó a establecer a las poblaciones latinoamericanas como meros objetos de la Economía Política.

Palabras clave: *Capital, Antropología, Latinoamérica, Marxismo, Epistemología*

Latin America and the People without Capital

ABSTRACT

In this essay, I propose the identification and analysis of one of the major expressions of Euro-American xenophobia and racism, the socio-anthropological refusal to encounter and/or project the existence of capital in non-Western populations. Starting from a critical reading of Eric Wolf's *Europe and the People without History*, and following some of its lines of exploration, I question a nostalgic episteme in the creation of a world without capital in the Euro-American periphery, specifically in Latin America. Without delving into the logics of the religious discourses that advocated for the recovery of paradise on earth, nor of the construction of the American indigenous people as anti-economic

¹ Este texto fue presentado en una versión preliminar para la Charla Virtual "Invitación para una Antropología del Capital" para el CESE-CEA (Escuela IDAES UNSAM) del 11 de noviembre de 2020, cuyo principal objetivo fue propiciar el estudio antropológico del capital.



or, at least, anti-economic subjects, for example, those of Franciscan catechization, I attempt to recall that socio-cultural anthropology formed an important part of the colonial enterprise. As such, genealogical, critical, and epistemological analyses must be used to discern how anthropology helped to establish Latin American populations as mere objects of Political Economy in the popular doxa.

Keywords: *Capital, Anthropology, Latin America, Marxism, Epistemology*

RECIBIDO: 20/10/2021

ACEPTADO: 10/02/2022

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Dapuez, Andrés (2022). "Latinoamérica y la gente sin capital", *Etnografías Contemporáneas* 8 (14), pp. 224-243.

Introducción

¿Por qué sería necesario ampliar el dominio epistémico de la Antropología Socio Cultural para incorporar al capital como objeto de estudio? ¿Es un activo de capital un objeto pasible de ser estudiado antropológicamente? La Antropología Socio Cultural parece tender a disociarse, a veces, de su propia genealogía. Al proyectar a su objeto por fuera de la acción del capital, a mundos pre-capitalistas, ha especulado sobre sociedades sin estado y sin capital, al mismo tiempo que las condiciones de sus posibilidades, como empresa del conocimiento, dependían de ambos. Pero ¿puede hoy en día volver a reafirmar su particularidad europeo-céntrica encontrando, otra vez, pueblos sin escritura, sin historia, sin intereses económicos, o, en este caso, sin capital?

Algunos autores del "giro decolonial" han caracterizado al conocimiento antropológico como parte misma del encuentro colonial (Asad, 1973). Sin embargo, muy pocas reflexiones antropológicas se han producido acerca de la noción de capital, de su existencia o inexistencia en estos u otros tiempos, culturas y lugares. A pesar de las excelentes historias de larga duración de la circulación de mercancías, y de sus interconexiones globales, por ejemplo Wolf (1987 [1982]) y Mintz (1986) y mucho más recientemente Nugent (2018), el estudio antropológico de la noción misma de capital ha sido, si no evitado por inconveniente, centrado *a priori* en Europa Occidental y en los orígenes siempre míticos del Capitalismo: Inglaterra.

Jane Guyer, en un texto poco citado (1997), es una de las pocas excepciones. En él se pregunta si no sería correcto acercarse a economistas y antropólogos para hablar de capital, no solamente como activo (*asset*) o fondo fiduciario (*endowment*), sino también como concepto integrador de varias experiencias económicas a futuro.

Al intentar superar una barrera clásica, literalmente "la reluctancia (bordeando con la intransigencia) de importar a los centros de producción de teoría antropológica un vocabulario capitalista" (1997: 124), concluye:

Podría haber un límite a la elasticidad de los modelos de toma de decisiones colectivas, como un antropólogo los vería, al considerarse plenamente todas las implicaciones del “endowment”, incluyendo marcos temporales de largo plazo de inversión y procesos históricos políticos de creación y destrucción de capitales (*assets*). Y, ciertamente, hay límites al entusiasmo de la antropología cultural para abrazar implicaciones calculadoras y de medio-a-fin del concepto de inversión cuando se trata de objetos de valor multifacéticos con características polisémicas y referentes temporales múltiples. Pero al incorporar más audaz y ampliamente a la inversión, la interfaz entre tipos complementarios de estudios puede reforzarse, como debe ser, para apreciar plenamente entre las poblaciones pobres la creatividad social y cultural de la vida cotidiana (Guyer 1997: 125).

Así, y en varios sentidos, Jane Guyer trata de incorporar el concepto de inversión, de activo y de fondo fiduciario al estudio antropológico de la vida cotidiana de las poblaciones consideradas como “pobres”. Lo hace utilizando los conceptos *endowment*, *asset*, *capital*, etc., con la especificidad con la que utilizan esos términos los economistas. De esta manera, las inversiones que los pobres realizarían serían distintas en grado, pero no en clase, respecto de las que realizarían otros actores económicos. Estas hipótesis de trabajo acercan a economistas y a antropólogos económicos a una larga conversación sobre qué significa invertir y qué es un capital, tanto en una villa miseria como en los mercados financieros.

Sin embargo, esta apropiación de conceptos económicos por parte de la antropología tendrá sus resistencias. Numerosas consecuencias implícitas se deducen para variadas lógicas de la pureza, entre ellas, la cosmogonía, a veces marxista, en la cual capitalistas y trabajadores no hacen más que diferenciarse al entablar una lucha de clases por el protagonismo de la historia. Otro tipo de rechazo a las implicaciones del concepto de inversión, en un objeto conceptual prácticamente intraducible al castellano como lo es el del término *endowment*, podría aparecer en Latinoamérica. Esos fondos fiduciarios que dotan a las instituciones de Estados Unidos, Reino Unido y Canadá, principalmente, de un flujo permanente de rentas, no estarían tan bien delineados legalmente en los países latinoamericanos. Pero ¿es realmente inaplicable la noción, cuando estados e iglesias latinoamericanas dependen de las rentas que sus *endowments* territoriales e inmobiliarios les aseguran?

Un Capital profundamente latinoamericano

En un artículo del New York Times intitulado “What Jair Bolsonaro’s Victory Could Mean for the Amazon, and the Planet”, su autora resume algunos dichos del entonces candidato a presidente de Brasil. Entre otras de sus reflexiones leemos que, si él fuera electo, “...no habrá ni un centímetro cuadrado más demarcado como reserva indígena” porque, afirmaba el hoy presidente, “en donde hay tierra indígena, hay riqueza debajo de ella” (New York Times, 2018).

El diagnóstico para el desarrollo económico del exmilitar Bolsonaro parece por demás ingenuo, pero no por ello menos sintomático. Al sostener que la política ambiental de Brasil “sofoca al país”, Bolsonaro concluía que necesitaba borrar al ministerio de Medio Ambiente para subsumirlo en el ministerio de Agricultura. Así, al reducir las penas para quienes violen las leyes medioambientales,

fomentaría la explotación agropecuaria y minera. Esta apropiación de reservas indígenas y ambientales estaría justificada porque él las consideraba, entonces, como una suerte de posible reserva de capital a explotar. Algo similar sucede en la Argentina con el territorio conocido como Vaca Muerta, pero también con la idea recurrente de “territorio” como sustrato previo a cualquier socialidad. En el caso de la Iglesia católica latinoamericana, ésta parece depender económicamente de las rentas y de la valorización capitalista de sus propiedades inmobiliarias. Mucho más que Harvard University, o cualquier otra institución con *endowments* legalmente conformados, en el Norte angloparlante. Tal vez, al interior de la Iglesia, la noción de *endowment* sea utilizada en la administración económica de la misma, pero sus discursos de gratuidad, al igual que los del estado, propenden a la desmonetización y desmercantilización de bienes y servicios. Mientras que se toman o pagan deudas de capital, se ofrecen y se negocian concesiones como las de Vaca Muerta o las del Amazonas, basadas éstas en el ejercicio del dominio territorial, y se interactúa con las más variadas formas de valorización de capitales.

Entonces, si se puede aplicar las nociones de activos (*assets*), fondos (*endowments*), inversión a los “pobres”, ¿por qué no explicar cierta parte del comportamiento económico de los estados o de las iglesias por medio de esos mismos conceptos? Al practicar una antropología del capital desde Latinoamérica, las ventajas comparativas se nos aparecen, *a priori*, relacionadas a estos dos grandes sistemas de capitalización. El de la Iglesia católica y el del estado-nación. Ambas instituciones, y sus discursos de gratuidad, son fundamentales para re-traducir el discurso económico a otros términos.

Hacia adentro, estados e iglesias pretenden la distribución de los bienes y servicios, sino de manera gratuita, de un modo anti-mercantil o anti-capitalista. Sin embargo, hacia afuera de estas dos instituciones, los flujos económicos que ambos subsistemas de gratuidad interior buscan, es siempre valorizar sus capitales. En caso contrario, desaparecerían.

Es en este sentido y tratando de difuminar el prejuicio modernista, siempre nostálgico, de una gran división entre un mundo capitalista y uno no-capitalista, basado en distintas lógicas evolutivas y/o historicistas, propongo considerar al capital como objeto de estudio de la antropología latinoamericana. De la misma manera que Jane Guyer posibilitó que el estudio antropológico de los pobres con capitales (mínimos, sí, pero *assets* y *endowment* al fin), deberíamos permitirnos investigar a Latinoamérica en sus tradiciones, traducciones y re-traducciones desde el discurso económico, religioso y estatal, ida y vuelta.

Encuentros con el capital

La antropología en su encuentro con el capital no debería repetir la noción sublime, por infinita e inacabada, que nos legara Karl Marx en 1867. No solamente por extemporánea (los poderes del capital financiero estaban solamente bosquejados hace 150 años), sino porque su vocación de infinitud nos impide dar cuenta de sus bordes. Situar al capital, compararlo, evaluarlo o simplemente darle su lugar entre los otros fenómenos sociales, es imprescindible para desarrollar una antropología crítica que no quede fascinada con flujos y valorizaciones aparentemente sin límites. Por lo menos, con una antropología crítica que se familiarice con la existencia

misma de los capitales y que no intente, en vano, volver el tiempo atrás, hacia un pasado nostálgico e irreal en el que campesinos e indígenas vivían sin ningún tipo de interés económico y en perfecta armonía comunitaria.

En otras palabras, si capital e inversión son fenómenos más o menos comunes en la vida cotidiana de variados pueblos y culturas, las decisiones equivocadas deberán ser personalizadas, y no automáticamente achacadas al capital, o al factor trabajo, *in abstracto*. Investigar qué es un capital en el siglo XXI, qué entienden distintas personas o grupos de personas por tal palabra, parece ser una de las claves para entender qué esperan éstas de sus retornos de inversión. Es decir, cómo diseñan el futuro en el presente. Al respecto, mis investigaciones en dos campos muy diferentes entre sí –como un pueblo maya-hablante del este de Yucatán y un barrio precario en las afueras de Paraná, Entre Ríos–, pusieron en evidencia procesos de inversión por los cuales las personas diseñaban distintos retornos de capital.²

En un cierto momento, la palabra “capital” se me hizo necesaria para dar cuenta de un conjunto de recursos que los ritualistas de Xocén, Yucatán, invertían, en un festival bianual, para la obtención de un “renacimiento”, o regeneración vital, en sus cuerpos, en sus plantaciones, animales y familiares. Si bien la palabra en maya yucateco más relacionada con el concepto fue *Kuch*, que significa carga, y por ende cargar y encargado, la misma podría ser traducida como una subespecie de la noción de capital, siempre y cuando se considere que lo que se carga implica una cantidad de recursos invertidos, en términos de masa crítica, para el logro de prosperidad económica y renovación óptica.

En el otro contexto, en Paraná, Argentina, el término tampoco apareció inmediatamente, sino que lo fui derivando del mandato de acumulación de capital humano que las políticas de transferencias monetarias requerirían de sus beneficiarios. En pocas palabras, mi investigación atendió a los efectos esperables de esa política de transferencias monetarias. Más allá de considerar a la Asignación Universal por Hijo como una transferencia que compensa los efectos de décadas de “política neoliberal” (los términos están en el decreto del 2009), AUH para la Protección Social fue concebida desde el estado y los organismos multilaterales de crédito que la auditan y solventan parcialmente, como una transferencia que coayudaría a la acumulación de capital humano en los niños y adolescentes que la reciben. En este sentido, llegué a la conclusión de que con las transferencias monetarias condicionadas estábamos en presencia de un nuevo dinero-capital, dirigido esta vez a que se invirtiera en las niñas y niños como capital humano. Al detectar evidencias empíricas que demuestran que los beneficiarios de AUH saben qué es el capital humano, aunque evalúen sus posibilidades de acumulación de manera diferente a los economistas y los burócratas responsables de la implementación de la política, intenté contribuir al análisis de la formación de una antropología del capital desde abajo.³

2 En el pueblo maya-hablante del este del estado de Yucatán, México, realicé trabajo etnográfico por más de dos años entre 2003 y 2011, mientras que en Paraná, Entre Ríos, estoy llevando adelante un trabajo de campo que interpela funcionarios públicos y receptoras de la Asignación Universal por Hijo, en su mayoría, mujeres habitantes de un pequeño barrio precario, en las afueras de la ciudad.

3 Sobre otros obstáculos y conceptos de dinero-capital véase Dapuez (2021).

En los dos casos, en México y en Argentina, estuvieron presentes las transferencias monetarias como inversión y una cierta idea de un “futuro mejor”, en el cual el retorno de la inversión se volvía significativo.

En Yucatán, entre el 2003 y el 2011, las transferencias Procampo y Oportunidades estaban siendo bastante normalizadas en las vidas de los campesinos, de sus esposas e hijas/os. El estado mexicano se encontraba, no obstante, eclipsado en una zona de la vida cotidiana en la que los rituales de regeneración imponían sus propias lógicas al relato de ascenso, prosperidad y cambio social. En Paraná, Argentina, la AUH comenzó siendo la política pública de mayor éxito implementada por la presidencia de Cristina Fernández, al impulsar grandes expectativas de inclusión social y económica encarnadas en niñas, niños y adolescentes beneficiarios. Pero después de más de 10 años, dichas expectativas han decaído notablemente. La política se relativizó mediante otras variables socioeconómicas, como por ejemplo, los incrementos de los índices de pobreza e indigencia, las caídas recurrentes del PBI, los efectos de las crisis coyunturales y estructurales del país, y la permanente falta de trabajo. En definitiva, en ambos casos, “capital” apareció como *explanans* de un “futuro mejor” para ciertas personas, fueran éstas ritualistas y/o receptores de transferencias monetarias.

Por un lado, capital es una parte de un todo imposible, siempre en desarrollo. Por otro, capital vuelve ridículo el hablar de “capitalismo”, de “modo de producción”, o de otra forma de completud u holismo. Son estos sentidos los que me interesa explorar, alrededor una noción que, por su misma definición, parece contestar y reducir las más complejas series que proponen el “capitalismo”, o su más actual avatar, el neoliberalismo. Parafraseando a Marcel Mauss cuando dice que “el mercado es un fenómeno humano que, en nuestra opinión, no es ajeno a ninguna sociedad conocida” (Mauss 2009: 72), me gustaría arriesgar la siguiente provocación epistemológica: el capital es un fenómeno humano que, en mi opinión, no es ajeno a ninguna sociedad conocida.

Capital como fragmento

Para ganar dinero, el mismo Karl Marx ¿no compraba y vendía títulos y acciones en el mercado de capitales de Londres? Al mismo tiempo, no acuñó la poderosísima noción de dinero-capital que fuera perfeccionada por John Maynard Keynes en 1936. Este último dejó bien en claro que la “productividad” de la inversión capitalista no es más que un mito burgués (Mann, 2017: 238) y que no hay “razones intrínsecas” para que el capital deba ser escaso. Su teoría de la escasez de capital sirve acá también a fines epistémicos: ¿por qué no incorporar el capital al interior de la antropología, esta vez como objeto, como una parte a ser explicada, sin que adelantemos cómo funciona el todo?

Siempre y cuando no se caiga en la cadena metonímica de seguir encontrando el todo en alguna de sus partes, la antropología del capital deberá, por el contrario, evitar presuponer un modo de producción o un sistema totalizante. Capital, ya los sabemos, tiene que ver con cabeza, capitel, con lo más importante, con lo que manda como un capitán, o que impera como una capital de provincias. Pero el entendimiento metonímico —que siempre presupone o produce a una totalidad, sea esta una columna, una empresa náutica o militar, o un país o un cuerpo,

que la cabeza corona-, obstaculiza el hallazgo. Capital funcionaría así, en esta razón metonímica, como una de las partes, la más significativa del todo. ¿Por qué? Porque la totalidad se presupone como conocida, *a priori*, tanto en lo que se denomina como “capitalismo financiero”, “modo de producción capitalista” o simplemente “capitalismo neoliberal”. Para ponerlo al revés, si lo que pretendemos conocer no es la totalidad, sino una de sus partes, sin saber *a priori* si ésta es la más representativa, ¿no se volvería la empresa de conocimiento más viable? Ante la certeza de la perspectiva holista y/o sistemática, uno, en cambio, debería permitirse las preguntas ¿es esto un capital? ¿Puede esto o aquello ser entendido como tal? Pero, ¿para qué sirve preguntárselo, dado que su representatividad, en el caso de que lo sea, debería ser siempre bastante limitada y dudosa?

Las respuestas a estas preguntas deben necesariamente partir de una cierta ingenuidad. Lo que sea un capital, para alguien, en un momento y en un contexto determinado, no puede ser previsto de antemano. Como carencia, deseo o como un activo, el capital podrá aparecer en una villa miseria, en un barrio popular o en la boca de una madre de familia o de un bróker financiero. Un capital a veces es un auto, una casa, un monto de dinero, o un conjunto de revistas para vender, un título, según distintas personas y según distintos contextos. Sin embargo, el analista social ya posee una *doxa* difusa de los capitales de la que debe desprenderse como de un obstáculo epistemológico (Bachelard, 1988).

Obstáculo 1: La teoría de los capitales metafóricos de Pierre Bourdieu

El esbozo bourdieuano de teoría de los capitales es el primer obstáculo epistemológico a superar. Para estudiar los procesos de inversión y de capital es necesario alejarse de las metáforas. No voy a referirme aquí al tipo de capitales metafóricos que Pierre Bourdieu comenzó a elaborar en la década de 1960, como respuesta a la mejor definida noción de capital humano de la Escuela Económica de Chicago, más que como una dificultad a superar. Al multiplicar los capitales, Bourdieu no solo multiplica los problemas, entre ellos, los de la imbricación de los supuestos retornos de dichos capitales, sino que también hace que la sistemática capitalista pueda ser sublimada en otras sistemáticas preconcebidas, sin muchos anclajes empíricos de sus funcionamientos y conversiones mutuas, como certezas capitalistas. A mí modesto entender, el sistema de Bourdieu complica el estudio del capital, porque siempre entiende el término metafóricamente, desplazándolo hacia otras lógicas de la vida.

Cito extensamente a Bourdieu cuando critica a Gary Becker, más precisamente al libro *Human Capital* de 1964, en *La Nobleza del Estado*:

Los economistas tienen el aparente mérito de plantear en forma explícita la cuestión del vínculo –y de su evolución en el tiempo– entre las tasas de beneficios aseguradas por la inversión educativa y por la inversión económica. Pese a todo, además de que su medida del rendimiento de la inversión escolar no toman en cuenta más que los costos y los beneficios monetarios o directamente convertibles en dinero, como los gastos acarreados por los estudios y el equivalente en dinero del tiempo ocupado en estudiar, no pueden explicar las cuotas relativas que los diferentes agentes otorgan a la inversión económica y a la inversión cultural, porque no consideran sistemáticamente la estructura de las posibilidades

diferenciales de beneficios que los diferentes mercados les prometen, en función del volumen y de la estructura de su patrimonio. Es más, al omitir resitar las estrategias de inversión escolar en el conjunto de estrategias educativas, en el sistema de estrategias educativas y en el sistema de estrategias de reproducción, se condenan a que se les pase inadvertido, en una paradoja necesaria, lo que mejor ocultan, el aspecto socialmente más importante de las inversiones educativas: la transmisión doméstica del capital cultural.

Así se entiende que cuando Gary Becker intenta evaluar los beneficios de la inversión escolar no pueda ir más allá de los ingresos monetarios individuales, si no es para interrogarse, en una lógica típicamente funcionalista, sobre la rentabilidad de los gastos en educación para la “sociedad” en su conjunto (*social rate of return*) o el aporte que la educación hace a la “productividad nacional” (*the social gain of education as measured by its effects on national productivity*). Esta definición de las funciones de la educación que ignora el aporte del sistema de enseñanza a la reproducción de la estructura social, ratificando la transmisión hereditaria del capital cultural, está de hecho implicada, desde el origen, en una definición de “capital humano” que, a pesar de sus connotaciones “humanistas”, no rehúye al economicismo, e ignora –entre otras cosas– que el rendimiento económico y social del título escolar depende del capital social, también éste heredado, que puede ponerse a su servicio. (Bourdieu, 2013: 383-384)

De este modo, en vez de seguir el razonamiento de los economistas del capital humano que intentan cuantificar los retornos económicos de la inversión en educación incorporada en los individuos, Bourdieu pareciera reclamarles que no consideran la existencia de otros capitales incorporados a través del estado, de las familias, a través de herencias intergeneracionales, de las transferencias entre las clases sociales, etcétera. La crítica que le hace Bourdieu a Becker de “economicismo”, o sea de “economizar la vida”, como dirá luego Foucault en una de sus clases en el *Collège de France 1979*, se diluye. Bourdieu no está diciendo que Becker reduce a una sola lógica, la de la economía, las inversiones y retornos de los activos de capital humano; trabajo, por otro lado, propio del economista. Si no que se suma a esta empresa, pero corrigiendo a los economistas por desconsiderar que la economía puede positivizar a otras disciplinas como la sociología.

Bourdieu achaca a los economistas que no han considerado la “economía ampliada”, para retomar los términos de Bataille (1987), o que no han ampliado el campo de la economía del capital humano hacia los fenómenos sociológicos, por ejemplo, los de la educación y los aportes de “capital cultural”, “capital simbólico”, que él mismo está bocetando. Así, no solamente reclama para sí la capacidad de interpretar fenómenos socioculturales como fenómenos de capital, sino que suma a la sociología una tarea en la que, según él, la economía se quedaría corta. Bourdieu tampoco rehúye al economicismo, cuando sostiene que “el rendimiento económico y social del título escolar depende del capital social, también éste heredado”. ¿Es la subsunción de la transferencia económica intergeneracional (heredad) a la de capital (cultural, social, etc.) la que explica el retorno económico o se trata de una ampliación ecléctica del campo sociológico, donde a veces se explica en un sentido y otras veces en otro, según le convenga a su teoría?

La ampliación bourdieuana de la noción de capital, finalmente sublime (¿qué proceso no se puede explicar en términos de capital?), no solamente se vuelve

ineficiente, sino que por defecto, acentúa la noción primigenia, la noción económica. En ausencia, *deus ex machina*, el capital económico y su lógica vendrían a completar ámbitos completamente ajenos. Simbólico, cultural, etcétera, el capital de Bourdieu parece acumularse en sus textos proveyendo de racionalidad última a casi, sino, a todos los ámbitos de la vida social. Así, la multiplicación compensatoria y metafórica de capitales es un obstáculo epistémico a superar. En la tarea de dar cuenta de la efectividad social que poseen los activos de capital y sus finalidades específicas para asegurarnos un retorno económico, metáforas y metonimias deben ser dejadas de lado. Por lo tanto, la noción de capital no debe ser ampliada *ad nauseam* y su extensión semántica, tomada literalmente o mejor dicho, reducida.

Obstáculo 2: Los Molinos Satánicos

Otro gran obstáculo que debemos salvar es el historicista. Aquel que data la invención del capital en los orígenes del capitalismo, sean estos fijados en Génova, Florencia, o más popularmente en Inglaterra. Al tropo *Dark Satanic Mills* lo tomó prestado Karl Polanyi de William Blake, quien, en un poema titulado "*Milton. A Poem*", menciona la creación de una nueva Jerusalén entre las montañas verdes y los oscuros molinos satánicos de la Inglaterra de sus días. El contraste entre lo verde y lo oscuro que se pierde en la *Gran Transformación* (Polanyi, 1944), no deberíamos descuidarlo, ya que todavía es muy significativo para nuestra imaginación. Centremos la atención en el "molino satánico" como figura del capitalismo.

Metáforas, como por ejemplo "pájaro de metal" para referir a un avión, utilizan dos términos conocidos y antiguos para conjurar la novedad. Así, el capitalismo como gran transformación, como parteaguas universal en la historia de la humanidad, oscurece satánicamente nuestra visión de algo que quizás sea más simple: el capital, en minúsculas. Como sistema de molienda de humanos, de trabajo humano, el capitalismo en tanto y en cuanto lo entiende Polanyi es un obstáculo no solamente para pensar al capital (en tanto y en cuanto activos de capital), sino también para pensar históricamente. Al mismo tiempo que cambia para siempre a la humanidad entera, modifica nuestra visión del pasado, adscribiéndole una singularidad imposible.

Transcribo, por contraste, una cita al respecto de un libro que se embarca en la titánica tarea de ubicar al capital en perspectiva histórica, desde el año 1400 al 1950, deshaciendo la fantasía historicista. El mismo creador de los molinos satánicos ingleses, el capitalista industrial, se hace cargo, en este fragmento, de la transformación, primero de Europa y después del mundo, pero esta vez en palabras de Eric Wolf. En el mismo libro, que puede ser leído como una sutil crítica a *La Gran Transformación*, y después de describir copiosamente los variadísimos flujos globales de mercancías, previos a la revolución industrial inglesa, Wolf escribe:

El vehículo más trascendental de la transición al *modo de producción capitalista* fue la industria textil de la Inglaterra del siglo XVIII. En la producción comercial de telas *la riqueza se transformaba visiblemente en capital*, conforme

iba adquiriendo la doble función de comprar, por una parte, máquinas y materias primas, y por la otra, energía humana para impulsar su operación. En lo sucesivo, la acumulación de riqueza ya no dependería de la extracción de excedentes “por medios no económicos”, y de la comercialización de los excedentes por los mercaderes. Mediante la compra de máquinas, *la riqueza-como-capital* se apoderó de la tecnología y se apropió del aparato material con que se lograba la transformación de la naturaleza. Comprando fuerza de trabajo, *el capital se adueñó* del trabajo social y lo aplicó a la transformación de la naturaleza conforme a sus propios términos. Ciertamente es que antes del establecimiento del modo capitalista la gente había trabajado a cambio del salario, pero ahora el trabajo asalariado se convertía en la forma central de obtención del trabajo; además, la existencia de una clase de obreros, que dependían del salario, se convirtió en el factor dominante que regía la movilización y despliegue del trabajo social. La tecnología y el trabajo social dependían del deseo de crear valor excedente. El resultado fue acelerar el paso del cambio tecnológico y la sincronización de la fuerza de trabajo con los requerimientos de la tecnología. Como ha dicho Polanyi, “hasta el fin del siglo XVIII, la producción industrial en Europa Occidental no fue más que un accesorio del comercio” (1957: 74). Y ahora, en palabras de Marx, el comercio se convertía en siervo de la producción industrial (Cap. III, 1967: 330, 336). (Wolf, 1987: 323; mis subrayados)

En la genealogía establecida, Wolf-Polanyi-Marx, la riqueza se transforma en capital y, al hacerlo, éste toma el mando de la historia. Según esta narrativa, el capital se vuelve el agente de la historia, para luego animar a un modo de producción llamado capitalismo. No obstante, la cita precedente podría dejar una idea errónea, tanto del libro de Wolf, como el de Polanyi, y, sobre todo, la idea de que nada tienen para agregar o para criticar estos autores al *Capital* de Marx. En efecto, si hay algo que se puede leer desde el comienzo en el libro de Wolf, *Europa y la Gente sin Historia*, es su variada forma de probar que ningún Historicismo Eurocéntrico es suficiente para explicar el estado actual de la economía global.

Discontinuidades, obstáculos, adaptaciones y apropiaciones de instituciones locales hacen más que remitir a los ancestros ingleses del capitalismo, creadores de este modo de producción “satánico”, para calificarlo irónicamente, que no termina de ser explicado por medio del recurso a la subjetivación del capital. El trabajo de Wolf es fundamental, todavía hoy en día, para entender que la gente sin historiografía construyó también eso que nosotros todavía concebimos etnocéntricamente como “capitalismo europeo”. No me refiero únicamente a sus aportes a los oscuros molinos satánicos de Lancashire, Manchester, Ámsterdam o Londres. Esa gente sin libros de historia académica sí poseía algún tipo de idea y de práctica de capital que se *articuló* —para usar la vieja palabra de la antropología económica—, con los contratos de las metrópolis. Me refiero a los sistemas de comercio, explotación y capitalización, propios de Mesoamérica, la India, África, China, los países del Islám, ensamblados, a veces fortuitamente, para constituir a Europa y a sus ideas parroquiales de Historia y de Capital; signos éstos que se desvanecen. En definitiva, mi propuesta es forzar un poco el argumento de Eric Wolf y, retomando la ironía del título de su obra, comenzar a hablar de la “Gente sin Capital”.

El verde de las pasturas globales

El aporte de Wolf, entonces, no se reduciría así a una larga descripción de entrelazamientos entre sistemas económicos en los últimos 500 años; el tráfico de esclavos americanos y africanos, el de pieles entre los pueblos indígenas de América del Norte, el del opio entre Inglaterra y China, etc. Más allá del “efecto mariposa” (un título de capital se desmorona en Londres y produce una guerra en Indonesia), potenciar el argumento de Wolf, nos acercaría a una idea mínima de capital que existiría desde siempre y en todas partes, más allá del invento europeo y sus pretensiones etnocéntricas de parteaguas universal.

Vale la pena recordar aquí que Wolf ordena los modos de producción en tres: modo de producción de Parentesco; Tributario, y Capitalista.

Recordemos también que él descrea de la metafísica implícita del concepto y que, como dice Wolf, trata a los “modos de producción” como “herramientas intelectuales y no como verdades finales” (Wolf, 1987: 466). En este sentido, y unas líneas más adelante, sostiene que se debe “considerar a los agregados humanos interconectados en el tiempo y espacio, pero sabiendo que responden a fuerzas generadas por los diversos modos de producción”, lo que “nos lleva a pensar de un modo más procesual sobre lo que es la sociedad” (Wolf, 1987: 467).⁴ Se trate de una procesión o de un proceso, esas herramientas intelectuales denominadas “modos de producción” quedan imbricadas entre sí, en un desarrollo temporal, en el libro de Wolf.

Surge la pregunta, entonces, ¿al articular en el espacio global distintas temporalidades, la del parentesco, la del modo tributario y la del capitalismo, Eric Wolf no reproduce el historicismo marxista y sus quimeras? Sin embargo, hay otra lectura posible del libro de Wolf. Más allá de las fábricas inglesas, lugar fundamental del imaginario sobre el capitalismo, también el capital parece haberse manifestado en verdes pasturas y en verdes montañas de Asia, África, América, antes de los viajes colombinos. El comercio parece no haber sido la única de las formas en las que los mencionados modos de producción se hubieron articulado durante milenios.

Variadas modalidades de comunicación permitieron no solamente hacer el comercio, sino también agregar humanos en conjuntos interconectados en el tiempo y en el espacio, para parafrasear a Wolf. Mucho antes del encuentro colonial, la mayoría de los pueblos no solamente conocía la idea de capital, con minúsculas, sino que la practicaban intensamente como contratos a largo plazo. Numerosas modulaciones de capital ocurrieron entre las verdes plantaciones y los verdes bosques de las Américas y sus frutos, sus productos y mercancías, nunca llegaron a ser procesados por fábricas europeas. La idea central del capitalismo industrial que tomáramos como modelo, y su incorporación de trabajo serial, no le es fundamental a la práctica del capital como promesa de promesas, como contrato que tiene a su vez a otros contratos como su objeto.

Existe, por ejemplo, un creciente campo de investigación de historia económica sobre los orígenes esclavistas del capitalismo en el Caribe y Norteamérica

4 Aclaro que la traducción al castellano dice “procesional” pero debe leerse procesual, relacionado a un proceso, no a una procesión.

(Beckert, 2015; Beckert and Rothman, 2016, entre otros). Estos trabajos continúan los de Sidney Mintz, Eric Wolf, Stephen Nugent y otros que utilizaron métodos historiográficos para echar luz, no solo sobre la circulación global de las mercancías, sino también sobre las razones teleológicas más que instrumentales de la explotación, es decir, sobre los procesos de inversión que dieron sentido a los retornos de capital esperados. En todos estos casos, estas modulaciones de inversión, para llamar al proceso de alguna forma, aparecen como fenómenos mucho más interesantes que sus materias mercantiles. Estas modulaciones de inversión no terminan siendo consumidas como mercancías: opio, bananas, café, caucho, trigo, soya, etc., sino que cambian permanentemente manteniendo siempre el objetivo de una ganancia exponencial.

En otras palabras, son las modulaciones de la inversión las que dan cierta lógica a lo que se denominó “modos de producción”. Pongo un ejemplo que está directamente ligado al sistema de cargos mesoamericano que investigué en el pueblo yucateco y en libros de historia.

Indenture systems o El sistema de la cuerda y el enganche

En palabras de Wolf:

...en 1807, Inglaterra abolió el tráfico de esclavos; su ejemplo lo siguieron Estados Unidos, Francia y los Países Bajos. En 1833 fue más lejos, pues declaró que en sus posesiones el trabajo esclavo estaba fuera de la ley.

No es fácil contestar por qué se abolió el comercio de esclavos y la esclavitud en los primeros decenios del siglo XIX. (Wolf, 1987: 382)

A continuación, no solamente menciona el sistema de trabajo que reemplazará al sistema esclavista, desde mediados del XIX a principios del XX, sumariamente llamado en castellano “sistema de enganche”. Se trata del *indenture system*: un avance de capital, en la forma de mercancías o de dinero, que produce como contraparte una promesa del futuro trabajador, por la cual se compromete a trabajar una determinada cantidad de tiempo, en una cierta tarea.

De lo que se trata es, en definitiva, de un recurso al que el capital echó mano para conseguir trabajadores temporarios, al mismo tiempo que el sistema esclavista de producción era declarado ilegal por Inglaterra. En su esquema de modos de producción, Wolf describe esta transición como el paso de un modo tributario de producción a uno capitalista, sin perder de vista las mercancías, como producción de granos y frutas para el comercio.

El siglo XIX presenció también, tanto en Europa como en otras partes del mundo, un incremento y perfeccionamiento de la producción de cultivos comerciales en fincas pequeñas. En términos generales se puede decir que los campesinos se volvieron agricultores[...] (Wolf, 1987: 384)

La agricultura comercial, en sus palabras, libera a los campesinos de las obligaciones tributarias hacia los antiguos señores. Sin embargo, esa liberación de gran parte de los campesinos europeos, parece haber estado guiada culturalmente por diversas formas de cristianismo, y más seguramente solventada por el

creciente flujo de riquezas que provenía del resto del mundo, en donde la liberación de los campesinos no fue tan perfecta como en Europa. Sin embargo, la perspectiva “macro” de Wolf me oculta lo que yo considero son los detalles más interesantes: la articulación religiosa entre los modos de producción tributarios y capitalistas:

La expansión capitalista fue inducida tanto por los propietarios en pequeño como por la agricultura de plantación; sin embargo, estos no fueron más que agentes sobre el terreno, por decirlo así, de tenedores de capital en corporaciones (sociedades por acciones) o actores situados en otras partes. La expansión de la agricultura comercial incluyó el desarrollo de una estructura de varias capas de flujos de capital. (Wolf, 1987: 385)

El capital casi siempre funciona en el libro de Wolf como un *deus ex machina*, dando consistencia al fin previsto en el mismo modo de producción. Sin embargo, considero que, cuando habla de “varias capas de flujos de capital”, refiere a que el capital circula por todos lados, no porque sea un invento occidental sino porque existirían lo que yo denomino “modulaciones de la inversión” en todos lados.

Lo cierto es que el complejo sistema de cargo mesoamericano (del que yo estudiara algunas de sus manifestaciones, por ejemplo la del *Kuch*, o carga/encargado, en Xocén), fue puesto a trabajar, al menos ideológicamente, para distintos capitales, tal vez porque la misma noción de capital no sea totalmente ajena al sistema ritual mesoamericano. Vale la pena recordar que los mismos cargos cívico-religiosos en Mesoamérica, se obtienen después de una inversión de trabajo, recursos y dinero por parte de los interesados en detentar esos cargos.

Desde un punto de vista moral y religioso, un complejo de obligaciones rituales aúna y simplifica las operaciones de adelantar dinero y recursos, prometer, endeudar, trabajar y redimirse. De esta manera, enormes cantidades de información son procesadas como un adelanto de capital, pero en un complejo ritual.

Siendo la mayor parte de esta información incorporada por el trabajador endeudable a través de rituales y prácticas religiosas en términos de obligaciones, el capitalista o su representante, no tienen más que activarlas mediante un bono, un conjunto de mercancías o una suma de dinero. A la modulación ritual de la deuda y de la promesa se le acopla la modulación comercial, que aprovechó el *indenture system* globalmente.

Movilizadas por una lejana inversión de capital, convertida en una suma de dinero-capital, que se paga por adelantado, las promesas de pago se entrelazan en obligaciones, lazos y acuerdos que difícilmente serán rotos porque antes que nada son palabra religiosa. En Xocén las palabras en maya para pacto y promesa son *kaxthaan* y *mookthaan*, obligaciones, palabras que atan. Y lo que atan o ligan no son solamente derechos y obligaciones comerciales, sino también jurídicos y religiosos. Es tal vez por eso que, con la velocidad de la luz o mejor dicho de la sinopsis, las cargas y los pequeños capitales atados son, en la mayoría de los casos, conducidos a buen término, es decir, a su incremento.

Esta es también la lógica del *indenture system*, sistema con el que los ingleses reemplazaron al sistema esclavista de producción. Se puede decir, de esta manera,

que se trata de adelantar una suma de “dinero-capital” (Keynes, 1936) que endeuda a los futuros trabajadores, quienes a través de sus promesas solemnes prácticamente se vuelven siervos, hasta terminar de pagar sus deudas con trabajo.

Cuerdas, cuerdos, acordar, enganchar y liberar en sentidos cuasi-literales

En el capítulo 2 del libro *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*, intitulado “La Era del Enganche. Sistemas de Trabajo Semiforzado, 1884-1920”, Jorge Durand (2016), analiza el papel de estos sistemas, en relación a la migración de trabajadores en el siglo XX entre los diferentes estados de México y entre México y los Estados Unidos. En este sentido, el libro de Durand nos da una pista de lo popular que eran estos sistemas de enganche en el pasado reciente. En una cita de una crónica periodística del diario *La Libertad* de Jalisco se puede leer el siguiente extracto:

Eran las 12 y media de la noche del jueves 8 de mayo de 1902. Por la calle López Cotilla y hacia el occidente se percibía un sordo y confuso rumor cuyo origen no era fácil de adivinar; momentos después, el oído percibía gritos apagados, llanto a voz en cuello, maldiciones, etc. Y a poco la luz de los focos eléctricos mostraba grupos de hombre y mujeres que se movían en desorden, avanzando hacia el centro de la ciudad. Quien de esto era espectador, no poco alarmado, retrocedió y a las primeras personas avanzadas, hombres y mujeres que encontró, preguntóles por la causa de tan inusitado movimiento y terror. Que ha de ser, señor, la cuerda, contestó uno de ellos azorado y sin detener su carrera. En efecto, segundos después el paso acompasado de mucha gente y el rumor de voces de mando anunció la presencia de un piquete de tropa que desembocaba por la avenida Colón dirigiéndose a paso de carga hacia la estación central. El grupo de soldados era del 27 Batallón que encerraba dentro de sus filas a unos 200 hombres, que sujetados con cuerdas por brazos y manos, eran conducidos como rebaño de corderos a la estación. Llegué a ese lugar, precedido de multitud de mujeres que, con niños en los brazos, lanzaban gemidos de dolor desgarradores, pretendiendo en vano ver por última vez a los que pocas horas después debía arrebatar el tren para ser trasladados a regiones ignoradas” (Durand, 2016: 56-57).

De esta crónica, podemos deducir que “la cuerda”, nombre que a veces se aplica a todo el sistema, no era una práctica tan metafórica, sino un recurso para atar a los trabajadores contratados, o mejor dicho, que habían acordado prestar sus trabajos a futuro.

Más adelante, Durand curiosamente lleva al lector desde la calle al interior de una iglesia. El pasaje de un lado a otro deja la impresión de que los pactos religiosos hicieron posible que los tratos comerciales se llevaran a cabo, y viceversa.

En sus palabras:

Versiones populares de los padecimientos que sufrían con la cuerda y el enganche han quedado inmortalizados en numerosos retablos de agradecimiento que se depositaban en los santuarios de la región. Uno de ellos reza así: “Hallándose en *compromiso* Nabor Barroso y José Barroso por habérselos llevado en cuerda invocaron a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y pronto consiguieron su libertad. Irapuato, 2 de Febrero de 1889.” (Durán 2016: 57, mi énfasis).

El retablo no dice nada acerca de quiénes eran estas personas, si eran hermanos, padre e hijo, o qué relación mantenían entre sí, pero lo que sí dice es que estos dos hombres se encontraron “en compromiso”. Una vez “comprometidos”, es decir, una vez que hubieron recibido adelantos en dinero o especie, y una vez que prometieron trabajar, tal vez fueron llevados, atados, hacia el lugar de trabajo. Entonces, en algún momento de este viaje que nosotros solo podemos imaginar, invocaron a la virgen para ser liberados de la cuerda. Finalmente, podemos concluir que ellos mismos deben haber considerado a la intervención de la virgen como milagrosa, porque le expresaron su gratitud.

La serie que puedo imaginar consiste en un acto de habla que contrarresta la promesa que ellos hicieran al empleador, con otra promesa, esta vez a la virgen, una vez que se encontraron en trabajos forzados. Debió de haber sido una promesa solemne, en la forma típica de “si nos liberas de la cuerda, prometemos respetarte con un retablo, con oraciones, velas...”, sin embargo, no podemos describirla exactamente. Lo cierto es que estamos frente a una especie de recurrencia de promesas y de compromisos, de acuerdos y de cuerdas, que a veces atan y otras, sirven para liberar, de acuerdo, valga la redundancia, de la parte del nudo en donde nos encontremos.

Estos ejemplos serían solamente interesantes para la historiografía si no nos dijeran algo sobre el presente y el futuro del capital, y de sus modulaciones. Describirlo como causa final del sistema de migraciones, desde sus mercados de capitales hasta los movimientos de trabajadores, es solamente una parte de la historia.

Capital como Promesa de promesas

La analítica del capital debe no tanto presuponer un modo de producción capitalista, o la articulación entre los modos de producción, tributario y capitalista, sino más bien atender a las modulaciones que el mismo capital produce *in situ*, cuando se convierte en dinero, cuando este dinero deviene menor, cuando se modula como promesa y cuando esta promesa se multiplica en otras promesas. El devenir menor del capital en dinero, primero, y en promesa, después, es una de sus más logradas transformaciones. No se trata de un disfraz engañoso, sino más bien de un descomponerse hasta una de sus mínimas expresiones, para modificar como promesa, la cadena de las otras promesas.

A partir de estas series de compromisos sociales, morales, políticos y económicos podemos decir que no existe gente sin capital, porque no existe la gente sin responsabilidades promisorias. La realidad moral de las mismas no agota sus cualidades religiosas. Acá estamos tratando de promesas católico-mesoamericanas, pero podríamos encontrar pactos y otros contratos, en otras partes del mundo, que de manera similar aseguraran cierta fijeza al comercio, que acá se expresó exageradamente atando con nudos a los cautivos, a las prendas y a los emprendedores.

¿No ha funcionado el dinero, en buena parte del siglo pasado como una promesa de pago?

Imagen1. Libra esterlina



¿No fue también, en cierta medida, el capital una promesa incremental de esa promesa de pago? En Mérida, capital del estado de Yucatán, un funcionario, que era un contralor del desembolso de Procampo, y que sabía perfectamente cómo funcionan las transferencias de efectivo de Oportunidades, me dijo algo que no yo esperaba de un especialista en informática. Hablándome sobre el problema más grave que tenían los beneficiarios de las transferencias monetarias para desarrollarse, y salir de la pobreza, me mencionó su religión. Según él, los campesinos y sus hijos tendrían que deshacerse primero de sus rituales y de su religión para prosperar.

El campesinado y la agricultura a pequeña escala eran actividades económicas que, para este hombre, estaban entrelazadas con ideas regenerativas que sólo podían mantenerse y reproducirse religiosamente. Así, él afirmaba que para que hubiera un cambio social positivo y para que los campesinos abandonaran las actividades agrícolas menores, como la agricultura de subsistencia del maíz, ellos debían, primero, cambiar de religión. Para este reformista radical, el éxito de los programas de transferencia de dinero se veía amenazado por las intensas relaciones que la vida religiosa de sus receptores mantenía con sus economías de subsistencia.

Supongo que la servidumbre ritual en los festivales organizados a través del sistema de cargo era también interpretada, desde esta posición, como una reflexión entre trabajo semiforzado y religión. Supongo “el atraso de estas gentes”, como él decía, estaría relacionado en su perspectiva con la experiencia de estas personas de recibir un dinero comprometedor, que solo podía capitalizarse a través del ritual de cargos. Tal vez porque en Yucatán, los adelantos de dinero le recuerdan a la gente, aún más radicalmente que en el norte de México, lo que se llama *la Era de la Esclavitud*. Una era en la que se componen las nuevas condiciones laborales precarias que les imponen, por ejemplo, migraciones permanentes o temporales entre sus pueblos y las industrias del turismo en Cancún, Playa del Carmen, etc. (Castellanos, 2010).

Sin embargo, el sistema ritual, su organización a través de cargos y cargas, no son lo mismo que el sistema de enganche. Si bien en el pueblo se compromete gente para trabajar, como en el sistema de enganche, en la organización del festival, el proceso de inversión es totalmente controlado por los encargados mayores y menores.

Una cabeza de cerdo como capital

En mi caso, creo que me resistí mucho a la utilización del concepto de capital, sobre todo porque me recordaba al marco bourdieuano en dónde capital puede ser cualquier cosa, según estén dadas las condiciones. La reducción epistemológica del obstáculo Capital, con mayúsculas, o mejor dicho su jibarización, contracción y ajuste a una noción de capital en minúsculas me costó varios años y todavía no creo que sea un proceso totalmente logrado. Me disculpo de antemano. El gasto que yo preveía, esa especie de consumación batailliana que es al mismo tiempo que consumo pura performance autoreferencial, dejó paso, desde el primer día que estuve con los organizadores del Festival de Gremios de Agricultores de Xocén, a una noción de inversión fuertemente teleológica. Comprar la vida, comprar la lluvia, pacificar o arreglar a los espíritus ancestrales fueron las reiteradas explicaciones que recibí de sus empresas rituales. Si bien el lenguaje comercial de la compra-venta no implicaba necesariamente la conceptualización de una empresa de capital, los festivales, como un complejo de ritos, entretenimientos, mercado, logística, banquetes, es decir eso que Mauss denominó *Festival-cum-Market*, sí lo hacía.

En efecto, su trama organizativa estaba constituida con promesas. Unos a otros, los organizadores menores y los mayores se van pidiendo y ofreciendo promesas solemnes de ayuda para el festival. Las promesas que unos a otros se hacen, no solamente conllevan la sanción negativa de no ser confiables en el futuro. Si bien los acuerdos a los que se llegan entre dos personas muchas veces no tienen testigos humanos, siempre está la cruz y los espíritus ancestrales para dar fe del cumplimiento o no de lo prometido. Es más, la promesa más solemne, la toma del cargo de organizador de la próxima festividad se hace solemnemente ante testigos y ante una cruz. La performance de prometer no es liviana, y no implica solamente una retro-performatividad, *à la* Judith Butler (1997), como lo sostiene Appadurai de otro tipo de promesas (2017: 103-135). Es tan ominoso el acto de prometer que la mayoría de las desgracias en el pueblo son o relacionadas con un espíritu ancestral maligno o con un acto de promesa fallida por parte del/la damnificado/a.

La noción con minúsculas de capital se me aparece, no obstante, en el análisis de las posibilidades de entender lo que hacían los patrocinadores, mayores y menores, del festival Maya-Católico de Gremios. Yo había ido a buscar una manifestación de gasto, y me encontré con todo un proceso de inversión. En el caso que estudié en varias oportunidades, en varios años, el complejo ritual se cerraba con la danza de la cabeza de cerdo.

Esta performance ha sido altamente representada como marca de autenticidad y tradición folklórica yucateca. Sin embargo, la danza de la cabeza de cerdo que observé en varias oportunidades en el pueblo, poco o nada tiene que ver con los videos que se pueden ver en YouTube. En Xocén es una danza de cierre del festival. La realizan los patrocinadores, quienes la ofrecen como un regalo al ídolo local. La cabeza que el primero de la fila porta sobre su cabeza es la de un cerdo que fue consumido en la comida ritual “relleno negro”, y cuyas partes remanentes probablemente sean repartidas, después de la danza, en ollas y otros contenedores para que los asistentes se las lleven a sus casas.

Es mucha la tentación de ver en una parte (del cerdo), en su cabeza, el todo, el animal sacrificado como ofrenda al ídolo, como signo de un capital invertido y cuyos retornos se espera fructifiquen en breve. Mucha es la tentación también de contar la historia del cerdo, que antes fue venado y antes, hombre sacrificado y decapitado. Las seis vueltas en un sentido y las siete en el otro cierran lo que fue abierto. El patrocinio de un gremio de agricultores y la confirmación de la promesa de patrocinio de otro. Quienes quieran interpretarla, en el pueblo, nos hablarán de que la danza es un signo de prosperidad, de un regalo para la cruz.

La danza circular de los patrocinadores, encargados o cargadores hace que la cabeza gire en un sentido y en otro. A cargo del *Kuch*, o encargado principal, queda lo que vendrá. Este es seguido por los patrocinadores menores, quienes en sus manos tienen botellas y hace como que estuvieran borrachos y a veces, la mayoría de las veces, también lo están. Estos últimos rocían con aguardiente al resto de la gente que los observa como si se tratara de un gran espectáculo. En el medio de los giros queda una mesa con cigarrillos y velas, que después serán encendidos como para sellar el patrocinio del festival del año próximo. Las sanciones, positivas o negativas del festival que se termina de patrocinar serán leídas en varios signos naturales por los especialistas. Las nubes, el viento y algunas plantas dirán si la inversión fructificará en efectos deseados o se tiene que esperar un año de castigo.

Concluyendo

Mis expectativas sobre este escrito eran, principalmente, extender una invitación a estudiar un fenómeno que ha sido celosamente resguardado para un solo sector de las sociedades complejas contemporáneas. Confinado como un factor de la producción, esta parte del todo no solamente ha sido fetichizada, valga la paradójica acusación, sino que también se le han adscripto las mismas prerrogativas mágicas que cualquier otro ritualista podría adjudicar a una porción de algo muy poderoso. No quiero decir con esto que el capital, tal como lo conocemos, no sea principalmente una invención anglosajona, decimonónica e industrial. Lo que intento decir es que más allá de estas características que ya son parte del pasado, el capital, con minúsculas, nos sigue hablando en un lenguaje promisorio que es altamente comprensible para todos los tiempos y para casi todos los rincones del mundo. Mi intención fue invitarlos a incorporar al interior de la disciplina antropológica esa palabra, ese concepto y esa imagen, la de un capital reducido, menor o con minúsculas. En su simpleza está, creo, su capacidad contumaz de reproducción. La mayor expresión de la xenofobia euro-americana podría consistir en la denegación de la existencia de capital entre poblaciones no occidentales.

Bibliografía

Asad, Talal (1973). Editor. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London, Ithaca Press.

Appadurai, Arjun (2017). *Hacer negocios con palabras: El fracaso del lenguaje como clave para entender el capitalismo financiero*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Bachelard, Gaston (1988) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI

Bataille, George (1987). *La parte maldita precedida de la noción de gasto*. Barcelona, Icaria.

Beckert, Sven (2015). *Empire of Cotton. A Global History y Slavery Capitalism*. New York, Vintage Books.

Beckert, Sven and Rockman, Seth (2016). Editors. *A New History of American Economic Development*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Becker, Gary (1964). *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago, The University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre (2013). *La Nobleza del estado, Los poderes y su reproducción*. México DF, Siglo XXI.

Butler, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York, Routledge

Castellanos, Bianet (2010). *A return to servitude. Maya migration and the tourist trade in Cancún*. Mineapolis, University of Minnesota Press.

Dapuez, Andrés (2021). Dinero-capital de la Asignación Universal por Hijo para la Protección Social en un barrio marginal de la ciudad de Paraná, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 57(1): 99-124.

Durand, Jorge (2016). *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*. Ciudad de México, El Colegio de México

Guyer, Jane (1997). "Endowments and Assets: The Anthropology of Wealth and the Economics of Intrahousehold Allocation". En: Lawrence Haddad, John Hoddinott and Harold Alderman (Editors), *Intrahousehold Resource Allocation in Developing Countries. Models, Methods and Policy*. Baltimore. INFRI and Johns Hopkins University Press.

Keynes, John Maynard (1936). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Cambridge, Cambridge University Press.

Mauss, Marcel (2009 [1925]). *Ensayo sobre el don: Forma y Función del intercambio en las Sociedades Arcaicas*. Buenos Aires, Katz Editores.

Mintz, Sidney (1986). *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York, Penguin.

New York Times (2018). *What Jair Bolsonaro's Victory Could Mean for the Amazon, and the Planet*. Documento electrónico: (<https://www.nytimes.com/2018/10/17/climate/brazil-election-amazon-environment.html>), acceso 19 de diciembre de 2018.

Nugent, Stephen L. (2018). *The Rise and Fall of Amazon Rubber Industry. An Historical Anthropology*. Abingdom, UK, Roudledge.

Polanyi, Karl (1944). *The Great Transformation*. New York, Farrar & Rinehart.

Wolf, Eric (1987). *Europa y la Gente sin Historia*. México DF, Fondo de Cultura Económica.

RESEÑAS

¿Qué es un animal?

Celeste Medrano y Felipe Vander Velden (eds.)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Rumbo Sur
2020, 287 pp.



por **Facundo Petit y Jesica Carreras**

Facundo Petit
FFyL, UBA/CONICET
facundo.petit@gmail.com

Jesica Carreras
FFyL, UBA/CONICET
jesicacarreras@gmail.com



Cómo citar esta reseña: *¿Qué es un animal?* De Celeste Medrano y Felipe Vander Velden (eds.). Facundo Petit y Jesica Carreras, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14). pp. 246-248.

El título elegido por Celeste Medrano y Felipe Vander Velden condensa los sentidos de este libro (registrado en 2018, publicado en 2020) de la colección *Etnographica*. Una pregunta sin respuesta, o más bien, sin una respuesta. Porque si con algo nos quedamos los y las lectoras de este libro es con muchas más ideas respecto de qué es un animal que antes de tenerlo en nuestras manos. Y no solo sobre los animales que aparecen capítulo a capítulo, sino también con muchas más ideas sobre nosotros mismos, en tanto humanos. O mejor, sobre ese guion que nos separa –y une– a los unos y a los otros en el campo de la antropología de las relaciones humanos-animales.

¿Qué es un animal? no alude ni guiña, sino que homenajea al libro publicado por Tim Ingold en 1988, que Medrano, Vander Velden y la mayoría de los y las autoras de este volumen reivindican como la génesis del campo de los estudios antropológicos sobre las concepciones de –y las relaciones con– lo animal. Y es por eso que no nos sorprende (pero sí es muy grato) leer un prefacio en manos del propio Ingold, escrito en Aberdeen exactamente treinta años después de la publicación de aquel libro-hito, surgido a partir del Congreso Mundial de Arqueología de 1986. Decimos que es muy grato encontrarse con este prefacio porque es un acto que presupone reciprocidad: al homenaje explícito se devuelve la inauguración del libro, proponiendo nuevamente la discusión y situándola

dentro de estos treinta años, con todo un proceso de transformación a cuestas, que hoy en día nos lleva a preguntarnos qué es un animal para las sociedades indígenas de América del Sur.

A pesar de llevar el mismo nombre —ahora en castellano—, la misma pregunta provocadora que podría inspirar una entrada de diccionario, este libro es muy distinto de su hermano inglés. En aquel momento, Ingold había convocado a profesionales en antropología social y física, biología, filosofía, psicología, semiótica y etología. Por supuesto, con este debate multidisciplinario no buscó postular una respuesta, sino darle entidad conceptual a la pregunta, y ese fue el quiebre para esta antropología de las relaciones humanos-animales, para que empecemos a desdibujar las nociones modernas ancladas en Occidente del animal mascota, objeto, irracional, sin intencionalidad ni voluntad; para empezar a entender qué es un animal en los modos indígenas de ser y hacer. En este libro solo participan antropólogos y antropólogas. Aquí, entonces, la pregunta comienza a ser respondida desde etnografías bellamente escritas, que en cada caso son el resultado de trabajos de campo de muchos años. Así, cada autor y autora del volumen responde a la pregunta proponiendo un animal y una comunidad específica: ¿qué es un animal específico en los mundos amerindios?

El libro se articula en cuatro partes con una introducción previa con la que Medrano y Vander Velden llenan los vacíos que hay entre el prefacio de Ingold y la actualidad. Allí, presentan minuciosamente las idas y vueltas del giro animal, en una necesaria puesta al día que nos lleva por la biología, la zoología y la etnozología, pasando por los nuer y sus bueyes registrados por Evans-Pritchard, por las etnografías multiespecies, y que culmina en una sistematización de las principales ideas del animismo propuesto por Descola y el perspectivismo de Viveiros de Castro. Estos últimos autores atraviesan las interpretaciones etnográficas de la mayoría de quienes participan de este volumen, que los retoman, discuten y hasta a veces los dejan implícitos (y termina siendo tarea editorial reponer esas tradiciones). En definitiva, Descola y Viveiros de Castro actúan como una referencia permanente en casi todos los textos, que construyen sus aportes amparados en estas teorías etnográficas.

Este recorrido genealógico, teórico y conceptual nos sumerge en el centro del tema de este libro: la relacionalidad que opera ineludiblemente al considerar antropológicamente a los animales. Otro jaque a la dicotomía naturaleza/cultura, para pensar en la fluidez y las continuidades que hay entre los dominios humanos y no humanos. Por ello, cada capítulo —cada respuesta etnográfica— trae a cuenta el conocer otras formas, otras ontologías enmarcadas dentro de las socio-cosmologías amerindias, donde la naturaleza y la cultura no son esos campos herméticos heredados por la racionalidad moderna, sino terrenos interpenetrados, dominios que fluyen en función de reciprocidades, negociaciones, depredaciones. Como definen Medrano y Vander Velden al final de la introducción, se trata, en definitiva, de pensar en devenires.

Como decíamos, el libro tiene cuatro partes. Acostumbrados como estamos a los criterios de distinción disciplinar y geográfica, notamos con cierto goce que, en este caso, Medrano y Vander Velden tomaron la decisión editorial de separar cada parte en función de comportamientos animales y las superficies que habitan. Y en este espectro los textos abarcan el vasto territorio sudamericano, desde las selvas guyanas hasta la patagonia chilena. Tierras altas y tierras bajas. Cada parte es inaugurada por la imagen de una textura animal: plumas superpuestas de águila, manchas de

jaguar, pelaje de vaca con un botón identificatorio en su oreja y, finalmente, la piel escamosa y romboidal de una serpiente. Y así, estas partes concentran las once contribuciones de los y las doce autores y autoras que componen esta obra.

La primera parte reúne textos sobre animales en el alto, que habitan los cielos y las copas de los árboles, y que desde allí miran a los humanos que miran hacia arriba. La primera contribución es del propio Vander Velden, que responde la pregunta: ¿qué es el águila arpía para los karitiana del suroeste de la Amazonía brasileña? Continúa la serie el texto de Marques Pereira y Duarte Riquelme – este último presentado como indígena kaiowá– y allí responden a la pregunta: ¿qué es el mono para los kaiowá de Mato Grosso do Sul de Brasil? Esta parte cierra con el aporte de Vera Britos, quien profundiza los temas planteados en el texto anterior a partir de considerar la cosmología paĩ tavyterá de Paraguay, como son conocidos los kaiowá al otro lado de la frontera con Brasil.

La segunda parte nos sumerge sensorialmente en la selva y los montes, con textos sobre felinos que nos miran de frente y que no deben ser nombrados para no propiciar el encuentro, y con la única contribución del volumen que nos habla del rol de los insectos en los mundos amerindios. Primero, Medrano nos lleva a las tierras bajas del Gran Chaco Argentino para responder: ¿qué es el tigre para los qom? El siguiente capítulo, de Kapfhammer, nos lleva a la pregunta: ¿qué es la hormiga bala para los sateré-mawé del Bajo Amazonas brasileño? El carácter radicalmente transformador del encuentro con otro ser es ampliado en el texto siguiente, donde Isla nos introduce en la pregunta: ¿qué es el puma para los mapuche del Alto Bío Bío, en Chile?

En la tercera parte del libro vamos a las tierras altas andinas, para abordar las relaciones entre los humanos y los animales que entran bajo sus dominios, es decir, animales domésticos. Inicia Pazzarelli para responder: ¿qué son las cabras y ovejas para los y las habitantes de Huachichocana, en la provincia de Jujuy del noroeste argentino? Dransart completa esta parte preguntándose: ¿qué es un camélido –vicuñas, guanacos, llamas y alpacas– en Isluga, al norte de Chile?

En la cuarta parte fijamos, finalmente, la mirada en el suelo y las profundidades acuáticas, donde habitan aquellos animales que nadan y se arrastran. Aquí, Cayón nos habla sobre: ¿qué es la anaconda para el pueblo tukano del noroeste amazónico? Coffaci de Lima propone la siguiente discusión en torno a: ¿qué es la boa para los noke kuin del suroeste del Amazonas brasileño? Finalmente, Andrade nos introduce en el universo de los galibi-marworno del río Uaçá, en la frontera brasileña con la Guyana francesa, para responder: ¿qué es el caimán?

Les invitamos, entonces, a hacerse de este libro tan atractivo a la lectura y que contribuye a un campo que la antropología no olvidó ni dejó de lado, pero que requiere de más aportes en esta línea, para pensar no solo los campos etnográficos, sino también las articulaciones entre-etnografías, en el marco de las teorías etnográficas. Aún más, en este contexto político, social y económico, entre pandemias, incendios regionales y granjas industriales, ¿*Qué es un animal?* nos acerca la diversidad de relaciones reales y posibles entre humanos y animales, y nos abre a pensar modos divergentes del –¿universal?– planteado por la modernidad, donde los animales son seres utilitarios, subsumidos a un sistema de explotación simbólica y económica, entre tantas otras crueldades. Este libro es, al fin, la respuesta etnográfica a una pregunta con muchas respuestas posibles.

Las batallas del color

Prácticas de imagen al sur de la ciudad de Buenos Aires

Ana Clara Fabaron
San Martín, UNSAM EDITA
2019, 326 pp.



por **Florencia Luz Valse**

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de San Martín
florluz.94@gmail.com



Cómo citar esta reseña: *Las batallas del color. Prácticas de imagen al sur de la ciudad de Buenos Aires* de Ana Clara Fabaron. Florencia Luz Valse, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 249-252.

¿Cuáles son las características de los paisajes urbanos contemporáneos? ¿Cómo abordamos la intervención y la marcación visual del espacio público sin anular su diversidad?, ¿de qué modo las mismas se vinculan con otras relaciones sociales, prácticas urbanas y sentidos de lugar? Observar la configuración visual de un barrio como La Boca constituye una experiencia compleja y diferencial. En él conviven, se tensionan y superponen múltiples relatos y colores que dan cuenta de la diversidad en los modos de habitarlo: los conventillos, la Bombonera, Caminito y la Vuelta de Rocha, espacios de arte contemporáneo, grafitis, pintadas y carteles políticos, banners publicitarios, murales. Se trata de una textura particular, a la cual *Las batallas del color* se aproxima con una sensibilidad minuciosa.

Diseñadora gráfica, Doctora en Antropología Social y docente universitaria en nuestra casa de estudios, Ana Clara Fabaron aborda en este libro dinámicas sociales vinculadas a las imágenes, las producciones y políticas culturales, los usos del espacio, las identificaciones y la desigualdad en espacios urbanos. El extrañamiento y la curiosidad por las grandes urbes caracterizan su trabajo, fruto de haber crecido en una localidad de la provincia de Buenos Aires.

El presente libro, publicado en el 2019 por UNSAM EDITA, es producto de su investigación doctoral sobre los vínculos entre prácticas de imagen, prácticas espacio-temporales e identificaciones sociales en el barrio porteño de La Boca

desde una perspectiva del habitar. Estas prácticas de imagen son definidas por la autora como “los procesos (sociales, culturales, afectivos y políticos) que involucran la producción, circulación y/o interpretación de imágenes materializadas en distintas superficies urbanas” (p. 21).

Cabe señalar que en la zona sur de la ciudad de Buenos Aires confluyen el déficit habitacional y procesos de reconversión urbana, cuya singularidad se manifiesta en el análisis de la autora. Es en este contexto en el cual se despliegan las relaciones sociales complejas y conflictivas de sujetos posicionados desigualmente en la trama urbana, problemática central que hilvana la introducción, los siete capítulos y la conclusión que conforman la obra. Su aproximación es etnográfica: Fabaron realizó trabajo en terreno desde mediados de 2008 hasta fines de 2011 y con algunas visitas esporádicas en el 2012. Además, se sirvió de materiales y registros diversos como mapas, material periodístico local, documentos oficiales, redes sociales, producciones literarias, visuales y musicales y datos estadísticos. Su participación en diversas actividades comunitarias barriales de índole artística y en eventos de arte urbano dan cuenta de su inmersión en el campo y del compromiso con sus interlocutores. Todo ello nos cuenta la autora en la introducción, de una manera que facilita la lectura fluida de los fenómenos que relata en las páginas siguientes.

En el primer capítulo, la autora presenta un panorama amplio que permite al lector comprender a La Boca de un modo relacional, en sus vínculos con Puerto Madero, Isla Maciel y con la ciudad en su conjunto. Poblada mayormente por sectores populares y en menor medida por sectores medios, los habitantes de La Boca invocan una historia, una cultura y una identidad boquense que supone rupturas y continuidades con los territorios aledaños. Luego, el segundo capítulo ofrece al lector una revisión histórica de la producción de una tradición cultural de simbolizaciones del barrio que se remonta a las primeras décadas del siglo XX y se materializa en los paisajes urbanos. En este sentido, Fabaron afirma que la noción de paisaje de La Boca se asocia a ciertos usos del color y a una comprensión compartida desde la cual suscribir o disputar la noción cliché que se inscribe en las narrativas acerca de la Nación y la “argentinidad”. La dimensión visual de estas representaciones es central. Es por ello que las reflexiones evocan elementos ya clásicos como el Riachuelo, lo portuario, el antiguo transbordador y el nuevo puente, el conventillo multicolor, la obra de artistas como Benito Quinquela Martín, los colores azul y oro, las murgas, el carnaval, y el tango.

Esta historia barrial de la que participan instituciones y organizaciones, vecinos y vecinas, parte de una red asociativa, también se encuentra signada por intereses ajenos, privados y estatales, mediante la patrimonialización e implantación de signos visuales que sirven al turismo. De este modo, el tercer capítulo introduce las variables de un proceso de reapropiación de los símbolos tradicionales que comienza en un pasado cercano, se actualiza y se refuerza día a día. En línea con los procesos de neoliberalización y globalización, la ciudad de Buenos Aires planifica un paisaje cultural para el consumo y la multiculturalidad asociados al turismo desde la década de 1990: la producción de valor de áreas urbanas, las políticas de patrimonio y la creación de distritos “creativos” contribuyen a una marcación visual y estética de la ciudad en pos de competir por recursos con

otras. Este escenario vuelve necesario un análisis de las políticas de reconversión urbana del barrio que operan transformando lo existente para nuevos usos públicos con un énfasis en lo visual. Fabaron observa que los distintos tipos de intervenciones son guiadas por propósitos diversos y manifiestan una tensión entre lo local y lo global. “Recuperar” un espacio degradado para el consumo turístico, transformar un lugar en sagrado y de encuentro o recordar muertes jóvenes violentas mediante expresiones artísticas.

Las diferencias entre las experiencias mencionadas se expresan en términos territoriales, como bien evidencia la autora en el cuarto capítulo del libro, donde reconstruye las principales demarcaciones espacio-temporales por las cuales los habitantes definen las zonas y sus límites. Existen “lugares del barrio” y “lugares del turismo” que entran en tensión. Sin embargo, las fronteras espaciales y sociales no se trazan solamente entre quienes “son del barrio” y quienes “no son del barrio”, sino que también se revelan en la delimitación de zonas, denominaciones, mapas, temporalidades, usos y recorridos en el espacio barrial. El quinto capítulo está dedicado a las relaciones entre cuerpos, paisajes urbanos cotidianos y formas de identificación-alterización, focalizando en el análisis de las prácticas espacio-temporales y las interacciones sociales en las calles del barrio. En La Boca los espacios de circulación jurídicamente públicos (veredas, calles, plazas,) son utilizados por sus habitantes para estar, como parte de la vida cotidiana. Estos espacios de proximidad matizan las demarcaciones entre zonas y fronteras a la vez que refuerza la distinción entre “lugares”.

Allí, las marcas visuales como monumentos, murales y grafitis –entre otras–, buscan imponer sentidos particulares de lugar, disputando así las relaciones de poder y la legitimidad de su intervención. Los hallazgos centrales que Fabaron revela en el sexto capítulo, aseveran que junto a los usos estratégicos de las imágenes orientadas a una reconversión urbana para atraer inversiones y consumidores de sectores medios-altos, existen numerosas prácticas de imagen que no son instrumentales a este objetivo. Siguiendo a Alfred Gell, la autora encuentra que artefactos visuales como los murales, implican una “agencialidad secundaria” que objetivan relaciones y prácticas, produciendo efectos concretos en la vida social.

El último capítulo entonces, muestra cómo en la materialización de las disputas por los usos y sentidos de los espacios, los actores recurren tanto a una tradición de simbolizaciones visuales propias del barrio como a la incorporación de nuevas estéticas. Desde la “ambigüedad constitutiva” que Adrián Gorelik propone para pensar la urbe, Fabaron explora las acciones de sus interlocutores en el vínculo con los modos diferenciales y desiguales de imaginar y habitar el barrio, disputar los sentidos, la apropiación, los usos del espacio y reclamar su derecho a ser productores culturales. Finalmente, la autora se posiciona entre la ciudad planificada y los practicantes diarios de la ciudad para dar cuenta de qué modo se construyen las relaciones y las tensiones entre los paisajes urbanos cotidianos y los paisajes culturales a partir de prácticas de imagen realizadas por sujetos que se encuentran atravesados por relaciones desiguales de poder.

Alejándose de posturas dicotómicas que señalan únicamente la capacidad de agencia “desde abajo” o el poder totalizante “desde arriba”, Fabaron considera la complejidad de los procesos estudiados y los factores sociales, culturales,

políticos y económicos que entran en juego en el entramado social. Esta investigación evidencia etnográficamente la importancia de la productividad propia de las imágenes para el análisis social. Su aporte a los estudios sociales urbanos, a la antropología visual y a las discusiones en torno al arte es destacable ya que se ocupa de desentrañar –y vincular– problemáticas contemporáneas como la estetización del marketing urbano y las iniciativas autogestivas.

